



HAL
open science

Mise en forme et élaboration d'une philosophie romaine dans les Tusculanes de Cicéron : une lecture de l'oeuvre

Laurence Schirm

► To cite this version:

Laurence Schirm. Mise en forme et élaboration d'une philosophie romaine dans les Tusculanes de Cicéron : une lecture de l'oeuvre. Etudes classiques. Université de Rouen, 2015. Français. NNT : . tel-02425788

HAL Id: tel-02425788

<https://hal.science/tel-02425788>

Submitted on 11 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

NORMANDIE UNIVERSITÉ

THÈSE

Pour obtenir le grade de Docteur

Spécialité : LETTRES CLASSIQUES

**MISE EN FORME ET ÉLABORATION D'UNE PHILOSOPHIE ROMAINE
DANS LES *TUSCULANES* DE CICÉRON**

Une lecture de l'œuvre

Présentée et soutenue publiquement par :

Laurence SCHIRM

23 / 10 / 2015

Thèse dirigée par Mme Clara AUVRAY-ASSAYAS

Laboratoire : ERIAC

Jury :

Mme Clara AUVRAY-ASSAYAS, professeur à l'université de Rouen

Mme Claudine POULOUIN, professeur à l'université de Rouen

Mme Fosca MARIANI ZINI, maître de conférences à l'université de Lille

M.Gernot Michaël MÜLLER, professeur à l'université d'Eichstätt

***Pour Thierry et nos très chers enfants,
Marie-Anne, Juliette, Pauline et Louis.***

Remerciements

Ce m'est un grand honneur de remercier Mme Clara Auvray-Assayas qui a dirigé cette thèse et alimenté ma persévérance durant neuf années. À différentes époques de ma vie, il m'a été donné de m'enrichir au contact de sa générosité, de son attachement à une pensée libre, du rayonnement de son esprit *Suam ipsa sententiam texit et in omni disputatione quid esset simillimum veri ego quaesiui*. Qu'elle trouve ici l'expression de ma plus profonde reconnaissance.

Je souhaite remercier Mme Claudine Poulouin, Mme Fosca Mariani Zini et Monsieur Gernot Michael Müller d'avoir accepté de constituer le jury de cette thèse.

Je sais gré à l'Ecole Doctorale de l'Université de Rouen d'avoir rendu possible cette recherche et son achèvement.

J'adresse toute ma gratitude et mon amitié à mes précieux relecteurs, Delphine, Hubert et Daniel, que mon esprit vagabond a condamnés à un bien dur labeur.

Je remercie particulièrement Daniel pour notre complicité.

Je remercie les parents et les amis qui ont contribué un jour à donner sens à ce travail.

J'exprime toute mon affection à mes parents, Irène et Marius, dont le dévouement est inépuisable. Mon père est décédé durant ces recherches. Mes pensées sont avec lui.

Enfin, je dois l'achèvement de ce travail à la patience infinie et aux encouragements tacites de mon époux et de mes enfants. Je leur donne cette thèse qui leur appartient.

Avant-propos

L'importance d'une recherche réside peut-être autant dans ses motivations que dans ses découvertes, qui sont parfois des redécouvertes, en d'autres temps, sous de nouvelles nécessités. Ce fut du moins le cas pour cette quête de la culture et de son rapport avec le renouvellement de l'éloquence dans l'ouvrage fondateur des *Tusculanes*.

En 1935, dans le *Bilan de l'Intelligence*, Paul Valéry interroge l'état de la pensée de notre pays et s'alarme. Au terme de son essai, il clarifie le rapport entre l'asthénie culturelle et l'appropriation du langage. La « criminelle orthographe », érigée en critère, accuse-t-il, prend la place dans l'éducation de l'apprentissage de la parole. Comment se fait-il que les enfants soient maintenus dans l'ignorance du « sentiment musical » du langage et du pouvoir cognitif de ses figures ? « Il me suffira, sur ce point, de vous apprendre une chose immense : la France est le seul pays du monde où l'on ne puisse absolument pas apprendre à parler le français. » Cependant, puisque « l'enseignement ne se limite pas à l'école », ce penseur pénétrant propose de songer aux circonstances qui seraient de riches apprentissages si nous accédions à la source du langage ¹ :

« Je distinguerai deux sortes de ces leçons accidentelles de tous les instants : les unes, qui sont les bonnes, ou, du moins, qui pourraient l'être, ce sont les leçons de choses (...) Plus nous percevons directement les choses, ou les événements, ou les êtres, sans traduire aussitôt nos impressions en clichés, en formules toutes faites, et plus ces perceptions ont de valeur. J'ajoute- ce n'est pas un paradoxe - qu'une perception directe est d'autant plus précieuse que nous savons moins l'exprimer. Plus elle met en défaut les ressources de notre langage, plus elle nous contraint à les développer.

Nous possédons en nous toute une réserve de formules, de dénominations, de locutions toutes prêtes, qui sont de pure imitation, qui nous délivrent du soin de penser, et que nous avons tendance à prendre pour des solutions valables et appropriées.

Nous répondrons le plus souvent à ce qui nous frappe par des paroles dont nous ne

¹ Paul Valéry, *Le Bilan de l'Intelligence*, éd. Allia, p.51 à 56.

sommes pas les véritables auteurs. Notre pensée - ou ce que nous prenons pour notre pensée - n'est alors qu'une simple réponse automatique. C'est pourquoi il faut difficilement se croire soi-même sur parole. Je veux dire que la parole qui nous vient à l'esprit généralement n'est pas de nous.

Mais d'où vient-elle ? C'est ici que se manifeste le second genre de leçons dont je vous parlais. (...) Vous le savez, mais vous ne l'avez peut-être pas assez médité, à quel point l'ère moderne est « parlante ». Nos villes sont couvertes de gigantesques écritures. La nuit même est peuplée de mots de feu. (...) Quant aux livres, on n'en a jamais tant publié. On n'a jamais tant lu, ou plutôt tant parcouru !

Que peut-il résulter de cette grande débauche ?

Les mêmes effets que je vous décrivais tout à l'heure ; mais, cette fois, c'est notre sensibilité verbale qui s'est brutalisée, émoussée, dégradée... Le langage s'use en nous. »

Qu'en est-il à l'entrée dans le XXI^e siècle, quand l'avènement de ce qu'il est convenu d'appeler l'ère numérique multiplie le texte à l'infini et sous toutes ses formes ? Quand les langages spécifiques des sciences et des technologies, le modernisme prisé de leurs néologismes, imposent la vérité de leurs (ré)inventions ? Quand les slogans de mise en garde nous disent ce qu'il faut manger ou comment vivre ? Qu'en était-il pour Cicéron, quand il voyait s'éteindre l'éloquence en même temps que la République ? Et quelles réponses langagières, identiques ou différentes, ces trois époques trouvent-elles au constat d'une rationalisation excessive de la pensée ? Car nous sommes sans doute dépossédés aujourd'hui aussi de notre capacité naturelle à interpréter le monde. On aimerait croire que le support numérique, en permettant à chacun d'être auteur et de partager, exercera le jugement de tous. Mais n'est-ce pas aussi - et d'abord - le rôle de l'école ?

Deux interrogations persistantes ont en effet accompagné ce passionnant travail de recherche. Elles sont liées. Pourquoi les *Tusculanes*, qui inventent une forme de culture appuyée sur une faculté naturelle à tout esprit sain, la capacité de juger, n'ont-elles pas suscité de monographie dans la tradition universitaire de notre pays ? Et plus généralement, est-ce cette culture qui fonde l'enseignement d'aujourd'hui et inspire ses pratiques ? L'humanisme cicéronien est érigé en valeur, précisément interrogé en France comme un

concept, depuis les travaux de Pierre Boyancé notamment. Mais où en voit-on la marque dans le monde de l'éducation ? Car cette recherche a évidemment nourri mes préoccupations d'enseignante. Des spécialistes de l'Antiquité nous invitent instamment à retrouver « l'humilité épistémique », à rétablir « la conversation démocratique »¹, à replonger vite dans le triptyque de la rhétorique qui est « une faculté, un art et ses fonctions, une activité »², à comprendre « l'utile inutilité de la littérature »³, à rétablir les vertus de l'émotion et de l'imagination⁴ Qu'il me soit permis d'ajouter de modestes voix à l'affirmation, par d'éminents humanistes, de l'urgente actualité cicéronienne.

Dans les établissements scolaires, des professeurs, des inspecteurs, des chercheurs travaillent au ressourcement d'une parole partagée. Il permettrait d'en finir avec ce drame individuel, aux conséquences aussi bien citoyennes, vécu par certains de nos élèves : avoir acquis au fil des années la certitude que l'expérience de l'école aurait pu se faire sans eux.

Des solutions existent pourtant, à commencer par la reconsidération des usages en classe du triptyque « *dire, lire, écrire* ». La *parole* authentique, sous toutes ses formes, y recouvre ainsi la place qui lui est due pour permettre les échanges, les questionnements et les conflits, partant une appropriation personnelle des savoirs. Le maître et son élève y trouvent soulagement et plaisir, comprenant l'un et l'autre que c'est par le retour réflexif du langage que la délivrance du contenu disciplinaire et le « bien-vivre » ensemble, au lieu de s'exclure, s'appellent mutuellement. La transmission des disciplines, de la « matière », est bien le ciment d'une communauté apaisée, pourvu qu'elle vise la construction d'une culture qui, *in fine*, n'appartienne ni à un groupe, ni à un individu, mais osant sans crainte le paradoxe qui a nourri cette étude, à la personne que nous sommes tous.

Pour des raisons profondes et variées, cette parole « cultivatrice » est difficile à mettre en œuvre. Peut-être faut-il continuer d'interroger les représentations de ce qu'est la richesse de la langue, de ce qu'est la culture. Sur le terrain toutefois et dans la classe, certains ne les perdent pas de vue. Je veux dire ici ma plus vive reconnaissance aux professeurs, aux collègues et amis qui, par la force de convictions et de doutes communs,

¹ Normand Baillargeon, *Liliane est au lycée*, coll. Antidote, Flammarion, p.48 sq, 2011.

² Emmanuelle Danblon, 2013, « la rhétorique ou l'art de rendre le monde humain », p.191sq

³ Nuccio Ordine 2014, p.5 sq

⁴ Martha Nussbaum, 2011 :

m'ont aidée ces dernières années à traduire dans les faits les fruits de cette recherche. Cela constitue pour moi une partie de sa valeur.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	p.12 à 39
La forme <i>des Tusculanes</i> : perplexité herméneutique	
Réception de l'œuvre par des lecteurs anciens jusqu'au début du dix-neuvième siècle : enthousiasme sur la forme de l'ouvrage	p.12
Réception contrastée de l'œuvre par la recherche depuis la fin du dix-neuvième siècle : l'impact de la Quellenforschung ou « quête des sources »	p.17
Réception de l'œuvre par une acceptation de sa forme : une nouvelle proposition de lecture	p.19
Conclusion : forme, culture et principe organisateur	p.39
PREMIÈRE PARTIE	
LES ENJEUX DU TRANSFERT DE LA PAROLE ÉLOQUENTE AU MEDIUM ÉCRIT	p.43 à 118
<u>CHAPITRE I : La recherche d'une forme philosophique</u>	
1) L'UNITÉ CONTEXTUELLE	p.43
2) L'UNITÉ THÉMATIQUE	p.45
3) L'UNITÉ FORMELLE	p.47
A) Une forme pour dépasser les contradictions	p.49
B) Une forme pour juger	p.51
a) Le néo-académicien	p.51
b) L'écrivain philosophe	p.54
c) Cicéron orateur du forum	p.57
C) Le langage en question	p.59
a) La poésie philosophique	p.60
b) Une parole entre l'écrit et l'oral	p.73
<u>CHAPITRE II : La <i>disputatio</i> : <i>oratio perpetua</i> et <i>oratio continens</i></u>	
1) <i>ORATIO PERPETUA</i>	p.81
2) <i>ORATIO CONTINENS</i>	p.84
3) <i>ORATIO ET VITA BEATA</i>	p.92
4) L'ÉCOLE CICÉRONIENNE : LA PAROLE PÉDAGOGIQUE	p.94
A) Définition et légitimité philosophique	p.94
B) Présence dans les autres ouvrages de Cicéron de la question pédagogique	p.97
<u>CHAPITRE III : <i>CULTURA ANIMI</i></u>	<u>p.106</u>
1) LA CULTURE DE LA VIGNE	p.107
2) LA CULTURE COMME PHILOSOPHIE	p.111
A) Sur les champs dialectique et rhétorique	p.111
B) Sur le champ épistémologique	p.112
C) Sur le champ ontologique	p.114
D) Sur le champ éthique	p.117

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	p.118
DEUXIÈME PARTIE	p.120 à 233
LA SUBSTANCE DE LA PAROLE ET LA <i>PERSONA</i> CICÉRONIENNE	
INTRODUCTION	p.120
<u>CHAPITRE I : LA FRAGILITÉ</u>	
1) LE TEMOIGNAGE DE CICÉRON	p.123
A) L'expression du chagrin -	p.123
B) L'humilité du penseur	p.124
C) La référence socratique	p.127
2) LA RECHERCHE D'UNE CONSOLATION EFFICACE AUX MAUX DE L'EXISTENCE	
A) La philosophie comme médecine	p.128
B) L'examen critique des Consolations	p.132
a) Le moment où est prononcée la consolation	p.133
b) La singularité de l'individu auquel s'adresse la consolation	p.137
c) L'appartenance au genre humain de celui que l'on console	p.140
<u>CHAPITRE II : LE CITOYEN ROMAIN</u>	
1) PRÉSENCE DE LA CITÉ ROMAINE DANS <i>LES TUSCULANES</i>	p.146
A) Cicéron dans la Cité	p.146
B) <i>De viris illustribus.</i>	P.148
C) Simples hommes -	p.149
2) LE <i>MOS MAJORUM</i> ET LA <i>SAPIENTIA DES MAJORES</i>	p.151
A) <i>Deploratio morum</i> philosophique	p.151
B) <i>Gloria</i>	p.155
C) La Sagesse (<i>sapientia</i>) des Ancêtres	p.159
3) LA PHILOSOPHIE D'UNE CITÉ SANS FRONTIÈRES	p.165
A) L'importance du transfert	p.165
B) <i>Les Majores</i> et <i>les Antiqui</i>	p.168
C) Hymne à la philosophie civilisatrice	p.172
CONCLUSION : LA PRISE EN CHARGE DU PROPOS PHILOSOPHIQUE PAR LE CITOYEN CICÉRON.	p.175
<u>CHAPITRE III : L'INITIATEUR</u>	p.177
1) LA CRITIQUE DE CERTAINS PHILOSOPHES.	p.179
A) Des conduites honteuses	p.180
B) Des idées inconstantes	p.183
C) La pertinence des démarches philosophiques	p.189
a) <i>Quomodo</i> ? L'exigence d'efficacité.	p.191
b) <i>Qualis</i> ? La contemplation nécessaire	p.192
c) <i>Cur</i> ? Impact de la recherche des causes sur la structure de l'œuvre	p.195
2) LA PAROLE PHILOSOPHIQUE EN QUESTION.	p.199
A) La <i>scholé</i> dans le jardin de l'Académie	p.200

B) L'éthique du langage	p.204
C) La <i>disputatio</i>	p.210
3) LE PUBLIC DU PHILOSOPHE CICÉRON	p.215
A) Qui est l'interlocuteur ?	p.216
a) Premier profil	p.218
b) Deuxième profil	p.221
c) Troisième profil	p.222
d) Conclusion : qui est l'interlocuteur ?	p.222
B) Le rôle de l'interlocuteur	p.224
C) <i>Brutus</i>	p.227
Conclusion : la prise en charge de la parole philosophique par l'initiateur Cicéron.	p.230
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	p.233
TROISIÈME PARTIE :	p.236 à p.455
LA FORME RENOUVELÉE DE LA PAROLE OU L'ÉLOQUENCE ÉCRITE	
INTRODUCTION	p.236
<u>CHAPITRE I MISE EN FORME ET EXERCICE DU JUGEMENT (<i>dispositio</i>)</u>	p.241
1) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE I	p.245
A) L'installation (1-16) : comment aborder les discours autrement pour illuminer la pensée ?	p.248
B) Définitions et redéfinitions_16-26 : comment définir une cause principale à traiter dans le thème général « la mort » ?	p.255
C) <i>Prior pars orationis</i> : perdre les sens importe peu puisque l'âme est immortelle (27-74) ; assentiment immédiat puis démonstration (<i>natura-ingenium/cultura-ratio</i>)	p.258
D) <i>Posterior pars orationis</i> : perdre les sens importe peu si l'âme est mortelle. (§ 76-112) ; invention par la contradiction ; consensus des opinions grâce au jugement des interlocuteurs.	p.266
E) Épilogue : de la certitude à la conviction ferme (§ 112-119).	p.271
Conclusions de l'étude du livre I :	p.275
2) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE II	p.277
A) L'installation (§1 à §15)	p.279
B) Définitions et redéfinitions (15 à 30)	p.282
C) <i>Prior pars orationis</i> (§ 31-41) : « telle est l'efficacité de l'exercice, de l'entraînement, de l'habitude » (§ 41)	p.286
D) <i>Posterior pars orationis</i> (§ 42 à 65) : « Voyons maintenant ce qu'il en est de a raison » (§42)	p.288
E) Épilogue (§ 66-67)	p.292
3) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE III	p.292
A) L'installation (§ 1 à 12) et l'épilogue (§ 75 à 84)	p.295
B) Définition et redéfinition (§ 13 à 31)	p.298
C) <i>Prior pars orationis</i> (§ 32 à 52) : mise à l'épreuve de la consolation épicurienne du chagrin	p.300

D) <i>Posterior pars orationis</i> (§ 52 à 75) :	mise à l'épreuve de la consolation cyrénaïque.	p.305
4) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE IV		p.312
A) Installation (1 à 11) et l'épilogue (79-81)		p.315
B) Définitions et redéfinitions (§ 11 à 38)		p.316
C) <i>Prior pars orationis</i> (§ 38 à 58) : évaluation de l' <i>oratio</i> péripatéticienne.		p.319
D) <i>Posterior pars orationis</i> (58 à 79) : consolidation de la nécessité de la constance.		p.321
5) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE V		p.325
A) Installation (1 à 20) : la quête de la vertu, la pratique de la philosophie éloquente et la sagesse.		p.327
B) Définitions et redéfinitions (21 à 34)		p.332
C) <i>Prior pars orationis</i> (34 à 82) : développement du principe stoïcien « la vertu suffit au bonheur ; la vertu est le seul bien » dans la langue cicéronienne.		p.334
D) <i>Posterior pars orationis</i> (82 à 120) : méthode de pensée pour obtenir un consensus entre les philosophes ; Épicure.		p.347
E) Épilogue (121)		p.351
CONCLUSION L'ÉTUDE DE LA <i>DISPOSITIO</i> DES CINQ LIVRES		p.352
<u>CHAPITRE II : ANALYSES LEXICALES</u>		
L'illumination de la dialectique stoïcienne		
INTRODUCTION		p. 355
1) LIVRE III : MOTS GRECS, MOTS LATINS : COMMENT DÉFINIR ?		p.358
A) La critique de la dialectique stoïcienne		p.360
a) Critique de la dialectique stoïcienne dans les deux premiers livres		p.361
b) Développement dialectique dans le livre III		p.364
B) L'usage des analyses de termes grecs et latins dans les raisonnements inspirés de la dialectique ouvrant le livre III (Paragraphes 7 à 23)		p.367
a) Première étude		
<i>παθος / morbus / perturbatio</i> : un trio lexical qui sert la pensée		p.368
- Conclusion sur l'étude du mot <i>morbus</i> .		p.377
- Conclusions sur l'étude du mot <i>perturbatio</i>		p.384
b) Deuxième étude <i>insania</i>		p.385
c) Troisième étude <i>μανια / μελαγχολια</i>		p.388
d) Quatrième étude <i>Fidens / confidens</i> (§14)- <i>invidia/invidentia</i> (§20)		p.391
e) Cinquième étude <i>σωφροσυνη / frugalitas / frugi / χρησιμος</i>		p.392
f) Récapitulatif des propriétés du lexique philosophique repérées dans les paragraphes III, 9 à 22.		p.396
C) Conclusion : caractérisation de l' <i>ubertas</i> d'après les développements dialectiques du début du livre III		p.397
2) LIVRE IV : DÉFINIR, C'EST PENSER.		
A) Du livre III au Livre V : la cohérence lexicale au service de la pensée		p.399
a) Légitimité de l'analyse lexicale pour cerner l'élaboration d'une philosophie romaine		p.399
b) Rappel : la richesse du mot <i>perturbatio</i>		p.401

c) L'exploitation continue des potentialités du mot générique <i>perturbatio</i> .	p.402
B) Faire penser la responsabilité individuelle dans le maintien des troubles passionnels (V, 8-33)	
a) Première étude	
IV, 8-10 Poser le mot <i>perturbatio</i> comme source du raisonnement définitionnel	p.403
b) Deuxième étude	
IV 11-15/16-22 /26-28 Dynamiser les définitions stoïciennes par l'image du déséquilibre ; <i>definitio-descriptio</i>	p.408
c) Troisième étude	
IV, 23-28 du bon usage philosophique des figures du discours pour définir les passions humaines : la métaphore médicale, la métaphore du déséquilibre et la métaphore de la culture.	p.422
Conclusion : analyses lexicales	p.433
 CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE	 p.436
 CONCLUSION GÉNÉRALE	 p.456

INTRODUCTION

LA FORME DES TUSCULANES : PERPLEXITÉ HERMÉNEUTIQUE

«*La vie de la culture est un réseau d'antinomies qu'il est illusoire de vouloir résoudre en les abolissant* » H. Wismann.

Cicéron est le premier à avoir désigné les *Tusculanes* comme une pièce majeure du vaste *opus* philosophique auquel il consacra dix années de sa vie. Chacun connaît en effet le classement opéré dans le *De Divinatione* pour ouvrir le deuxième livre ; les *Tusculanes* y sont présentées comme l'aboutissement d'une entreprise vouée à rendre patente l'excellence de la philosophie, orchestrée à travers l'élaboration de l'*Hortensius*, des *Académiques*, du *De Finibus*, et qui s'achève par le livre V des *Tusculanes*, « le plus propre à illuminer la philosophie tout entière », parce que l'on y enseigne un principe stoïcien difficile à admettre sans démarche pédagogique : la vertu seule suffit au bonheur ¹. Dans les livres précédents, comme le détaille Cicéron dans ce passage, il a pris soin d'éradiquer la peur de la mort, de la douleur et de favoriser la maîtrise des passions. Ainsi, affirme-t-il pour clore le cinquième livre, il a lui-même trouvé le soulagement et un accès à la *vita beata* au terme de ces cinq journées de conférence transposées en cinq livres, et espère qu'il en sera de même pour ses auditeurs et lecteurs. On ne sait si Horace, Ovide, Sénèque, Quintilien ou Tacite ressentirent le même apaisement, mais la présence dans leurs œuvres de références précises aux *Tusculanes* atteste au moins d'une forme d'innutrition générée très tôt par l'œuvre, sans omettre les auteurs chrétiens comme Lactance ou Saint Augustin ².

Réception de l'œuvre par des lecteurs anciens jusqu'au début du dix-neuvième siècle : enthousiasme sur la forme de l'ouvrage

Dans des siècles aussi fondamentaux pour la compréhension de l'histoire humaine que ceux de la Renaissance ou des Lumières, des lecteurs érudits viendront plus clairement

¹ À propos du classement du *De Divinatione* « What is most striking in the catalogue, however, is the status accorded to the *Tusculans*. To the surprise and perhaps dismay of the modern reader (who may get more intellectual profit from several of other writings of 45-44), this work is indubitably the centerpiece of the whole account. » Malcom Schofield, 2002, p.102.

² Pohlenz, 1918, Praefatio, p.IV *Non autem Attico soli sed eruditissimo cuique Romanorum hi libri placuisse videntur. Nam ut non dicam Valerium Maximum multa ex iis exempla hausisse Horatium Senecam Quintilianum Juvenalem fortasse etiam Ovidium et Tacitum eos legisse etiamnunc cognoscimus.* Pohlenz fait un relevé précis d'emprunts aux *Tusculanes* dans la note 4 de cette page IV.

répondre au souhait d'un soulagement partagé. Invité à produire une nouvelle édition de l'œuvre par le libraire Jean Froben, Érasme ose écrire en préface son engouement pour ces livres et leur auteur, certes païen, mais digne, selon lui, de figurer parmi les saints.¹ Nul ne doute qu'il s'agisse là d'une grande œuvre à offrir à tous et à recommander à la jeunesse pour parfaire une éducation chrétienne. Les propos de Cicéron sur la survie de l'âme et l'existence d'une entité pour diriger l'univers apaisent largement les consciences chrétiennes méfiantes à l'égard de toute culture païenne. Cependant, quand Érasme cherche à expliquer sa passion pour les *Tusculanes*, il ne loue pas tant ses certitudes quant à l'âme que son style et la forme de son ouvrage. Ainsi Cicéron a-t-il contribué à l'évolution de la philosophie, explique Érasme, car « si Socrate l'a fait descendre du ciel sur terre, le Romain l'a fait monter (...) sur le théâtre, il lui a enseigné à parler si clairement, que le parterre même se trouve en état d'entendre et de lui applaudir". Faire monter la philosophie sur le théâtre pour qu'elle parle à tous : une telle réception saisit d'emblée la richesse première de l'œuvre, à savoir la mise en forme d'une pensée salvatrice donnée en partage aux autres. Érasme précise encore ses impressions de lecture : "Vous ne songez pas que vous faites une lecture, vous croyez que ce sont choses qui se passent sous vos yeux." Tel le public du théâtre, le lecteur des *Tusculanes* assiste, voire participe, à l'acte de penser. A ces déclarations, on mesure à quel point la forme de l'ouvrage est la garantie de son succès, quand l'enthousiasme du savant humaniste ravale le contenu des réflexions sur les thèmes existentiels de la mort, de la douleur ou du chagrin à de simples « choses ».

Au siècle des Lumières, Bouhier et d'Olivet entreprennent eux aussi une nouvelle traduction qui leur procure un grand plaisir. Les préfaces de 1732 puis de 1737 révèlent les impressions du traducteur d'Olivet. On y apprend que s'il était question d'abord de ne s'intéresser qu'à la première Tusculane, "la beauté de la première" a fait "désirer l'ouvrage complet". Cela signale sans doute l'efficacité de l'organisation des *Tusculanes* qui s'ouvrent sur notre préoccupation principale, la mort. Toutefois, les remarques de d'Olivet nous renseignent également sur la nature du plaisir suscité par l'œuvre. Comme pour Érasme, ce plaisir est aussi esthétique, car la prose cicéronienne est appréciée pour sa beauté. L'enthousiasme naît, semble-t-il, de l'appréciation du style de l'auteur et de l'agencement de l'œuvre jointe au sentiment d'un profond soulagement personnel au fil de la lecture.

¹ Bouhier et d'Olivet, 1739, « Sentiment d'Érasme sur Cicéron », p.27: *Ubi nunc agat anima Ciceronis, fortasse non est humani iudicii pronuntiare. Me certe non admodum aversum habituri sint in ferendis calculis, qui sperant illum apud superos quietam vitam agere.*

Un extrait de l'édition de 1737 permet de le comprendre :

« Quel a été le but de Cicéron ? C'est de bien faire comprendre à l'homme qu'il ne tient qu'à lui d'être heureux. Un sentiment confus et aveugle se soulève d'abord contre cette proposition. Mais quelle obligation n'aurais-je pas à un Auteur, qui pourra réussir à m'en convaincre ? Je veux être heureux : toutes mes vues, tous mes désirs se portent là : cet instinct à chaque instant de ma vie me parle : je puis renoncer à tout, excepté à l'envie d'être heureux : cependant je ne le suis point : dois-je m'en prendre à la nature, ou à moi ? Pour me décider là-dessus, il faut que je rentre en moi-même, et que j'examine au vrai ce que je suis. Hélas ! Que suis-je ? Un animal destiné à mourir tôt ou tard. Avant que d'arriver à ce dernier terme, je puis, et à tout moment, me voir aux prises avec la douleur. Puis, et à tout moment, recevoir des sujets d'affliction. J'ai dans mon cœur le poison le plus funeste, une source intarissable de passions. Mais en même temps, pour combattre les divers ennemis de mon repos, j'ai une Raison, qui m'éclaire sur ce qui est bien, ou mal ; qui me fait sentir que je suis né pour aimer, et pour pratiquer le bien ; qui, par rapport aux maux dont je me plains, corrige l'erreur de mes sens ; et qui, enfin, si je suis docile à ses lois, me répond de ma félicité. Voilà ce qu'embrassent nos cinq *Tusculanes* (...). »

D'Olivet raconte ici l'opération intellectuelle entreprise à la lecture qui aboutira au soulagement. Cette lecture des *Tusculanes* a été vécue comme une aventure psychologique orchestrée à partir d'une telle connaissance de l'âme humaine que chacun, inmanquablement, la vivrait de la sorte. C'est ainsi qu'est évoquée une véritable introspection qui permettra au jugement de s'exercer comme en témoigne par exemple la phrase « Pour me décider là-dessus, il faut que je rentre en moi-même, et que j'examine au vrai ce que je suis. » Ce résumé de l'œuvre, clair et perspicace, assimile la lecture à un drame personnel, à une action, ce qui tend encore à prouver la capacité de la philosophie cicéronienne à transformer le lecteur en penseur actif sur des sujets ardues traités par les Grecs. Pour marquer encore la cohésion entre les cinq livres, d'Olivet s'émerveille de la perfection d'un ouvrage qui marie « unité dans le dessein, justesse dans la division, variété

dans les matières ». La « variété » de l'ouvrage, sa propension à explorer thèmes, opinions et anecdotes autour du sujet central sans s'interdire les digressions et le mélange des arts, n'est pas ressentie comme un éclectisme diffus qui en malmènerait l'unité. Au contraire, pour le traducteur du siècle des Lumières, Cicéron a parfaitement servi la Raison et son projet de faire accéder à la Vertu en rassemblant diverses opinions. Certes, son inventaire de pensées humaines laisse voir chez les Hommes quelques errances intellectuelles, mais il démontre surtout à quel point ils ont toujours su forger et transmettre des opinions pour sortir leur société de la barbarie, qu'ils soient philosophes, hommes politiques, poètes tragiques ou gens du peuple.¹

De façon plus générale, l'attention portée à la réception des œuvres de Cicéron à travers les siècles confirme l'adhésion réelle de l'époque médiévale, des contemporains d'Érasme et de Voltaire à la façon unique de philosopher de l'orateur romain. S'il fut reconnu comme maître incontestable dans l'art de parler dès l'époque carolingienne grâce à ses ouvrages théoriques sur l'éloquence, ses écrits philosophiques s'imposèrent comme fondamentaux dès le XII^e siècle, alors que les discours restaient méconnus ; « (ceux-ci) sont presque ignorés à l'exception des *Catilinaires*, et dans une moindre mesure, des *Philippiques*. »². Au siècle des Lumières, on sait par exemple le culte voué par Montesquieu à l'auteur romain qu'il médita et apprécia différemment au fil de sa vie et de ses propres réflexions sur son époque. Quoique rompu lui-même à l'art du barreau, c'est bien le philosophe et non l'avocat qu'admire d'abord Montesquieu, dont le dithyrambique *Discours sur Cicéron* écrit dans sa jeunesse, un temps désavoué par son auteur, est finalement confirmé par les notes qu'il écrivit pour commenter librement son exemplaire des *Opera omnia* du Romain. Une copie de ce manuscrit appelé *Notes sur Cicéron*, identifié et authentifié par les travaux de C. Volpilhac-Augier, nous renseigne sur le lecteur de Cicéron qu'a pu être le jeune Montesquieu autour de 1710. A l'en croire, il n'y eut avant l'orateur philosophe que de « pitoyables raisonneurs » car il sut « mettre d'accord les savants avec le peuple » par la qualité de sa philosophie. Ce que célèbre également Montesquieu, âgé d'une vingtaine d'années, comme pourrait l'être l'interlocuteur *adulescens* du livre II des *Tusculanes*, est le sentiment de libération intellectuelle ressenti à la lecture de la prose

¹ Bouhier et d'Olivet, 1739, p.25 : « Rien, ce me semble, n'est plus digne d'un homme sage, que d'étudier historiquement les opinions humaines. »

² J-Y Tilliette, 2003.

cicéronienne :

« Je n'ay pu m'empêcher en lisant ces merveilleux ouvrages de charger mes [marges ? pages ?] de quelques reflexions et je les ai faittes dans la liberté de la philosophie ; j'ay souvent fait abstraction d'une religion que je revere, et come il est impossible d'estre philosophe et theologien tout ensemble, parce que ce qui es[t] selon l'ordre de la nature n'a point de raport à ce qui est selon l'or[dre] de la grâce je me suis souvent mis à la place du païen dont je lis[ais] les ouvrages bien résolu de rentrer aussi tost dans le devoir et de quitt[er] en sortant ces sentimens à la porte de mon cabinet. »¹.

C. Volpillac-Auger indique que la plupart des notes de Montesquieu sur les œuvres complètes de Cicéron concerne le *De Natura deorum* et le *De divinatione* pour la critique des fondements philosophiques de la religion qu'ils proposent. La citation ci-dessus témoigne en effet du questionnement du jeune philosophe sur ce point et le relie clairement, par un aveu prétendument coupable, à la capacité de l'auteur Cicéron à emmener à ses côtés son lecteur « dans la liberté de la philosophie ». Ce phénomène est celui que nous voulons comprendre dans notre étude, en établissant que le couple maître-disciple des *Tusculanes* représente en abyme cette relation de l'auteur avec son lecteur qui permet l'éveil de l'esprit critique.

Réception contrastée de l'œuvre par la recherche depuis la fin du dix-neuvième siècle :

¹ C. Volpillac-Auger, 2013. Il faut consulter sur ce point ses travaux menés à l'ENS de Lyon en collaboration avec Pierre Rézat du CNRS. L'édition des *Œuvres complètes de Montesquieu* est assurée depuis 2010 par ENS Editions (Lyon) et Classiques Garnier (Paris). Le tome 17 (sous la direction de R. Minuti), « Extraits et Notes de Lecture II », comportera ces notes de lecture du manuscrit *Notes sur Cicéron* (Ms 253 Bibliothèque de Bordeaux) découvert par C.Volpillac-Auger. Nous pouvons donner ici le passage qui précède le texte cité de la page initiale qu'elle a publiée en ligne sur le site *Lire Montesquieu* («le jeu des mots absents») : «Cicéron ne mérite pas moins le titre de philosophe que d'orateur romain, on peut mesme [dire] qu'il s'est plus signalé dans le Lycée que sur la tribune, il est origin[al] dans ses livres de philosophie au lieu qu'il [y] a eu plusieurs rivaux de son éloquence, il est le premier chez les romains qui ait tiré la philosophie des mains des scavans et qui l'ait dégagée d[es] embarras d'une langue étrangère, il la rendit commune à tous les homes come la [raison] et dans l'applaudissement qu'il en reçut les scavans se trouverent d'accord avec le peuple. Certainement je ne puis assés admirer la profondeur de ses raisonnemens dans un temps ou les sages tous également fous ne se distinguoient plus que par la bisarrerie de leurs vettemens, il est dommage [que] ce grand maître ait esté precedé par de si pitoyables raisonneurs, quand il [rapporte-détruit?] leurs opinions vous le prendriés pour Philoctete qui emp[loie] les flèches d'Hercule contre les oiseaux. C'est une chose admirable de le voi[r] dans son livre de la nature des dieux se jouer de la philosophie même et faire combatre ses champions entre eux de manière qu'ils se détruisent les uns les autres ;celuy-la est batu par celui-ci qui se trouve battu à so[n] tour. Tous les sisthèmes s'évanouissent les uns devant les autres et il ne reste [dans] l'esprit du lecteur que du mépris pour le philosophe et de l'admiration pour le critique. » (lire-montesquieu.ens-lyon.fr).

L'impact de la Quellenforschung ou « quête des sources »

Ces opinions et témoignages de Cicéron et de ses lecteurs contrastent singulièrement avec le fréquent embarras des spécialistes du corpus philosophique cicéronien face aux *Tusculanes* qui, comparativement au *De Finibus*, sur le même sujet, « constituent, en apparence, un tout moins cohérent et philosophiquement plus indéterminé »¹. La redécouverte enthousiaste de la culture grecque qui accompagna l'essor des sciences comme la philologie à la fin du dix-neuvième dota durablement Cicéron du rôle de passeur des philosophies hellénistiques au détriment du contenu et de la forme de sa propre réflexion². Les *Tusculanes* parurent alors moins riches et plus confuses que les autres ouvrages, à l'exception toutefois de la doxographie du livre 1 sur la nature de l'âme, car Cicéron y convoque librement les philosophes grecs au gré de la discussion sans exposer clairement les systèmes, s'autorise des approximations, voire des erreurs eu égard à la source grecque, multiplie les redites, prend des partis-pris audacieux dans la caractérisation des écoles grecques³. Pour la forme, l'organisation ingénieuse célébrée par d'Olivet et rapportée ci-dessus ne trouva plus d'échos. Pour le contenu, la critique voulait que les *Tusculanes* soient grandement d'obédience stoïcienne, puisqu'elles démontrent le bien-fondé du principe éthique essentiel à la philosophie du Portique : la Vertu seule suffit au bonheur ; par ailleurs, elles reprennent des considérations de Chrysippe sur le chagrin et les passions. Cependant, de nombreux passages contredisaient cette source unique, ainsi que des démarquages nets de l'auteur par rapport à la philosophie stoïcienne, tant sur la forme que sur le contenu.

L'édition de T.W Dougan en 1905 fait le bilan, en préface, des conjectures relatives aux sources de Cicéron livre par livre, après avoir admis sans hésitation que l'auteur romain « emprunte largement, avec peu de changement, à sa source (grecque) ou aux sources qu'il utilise selon les cas »⁴. On constate effectivement que la plupart des spécialistes cicéroniens

¹ Lévy, 1992, p. 445

² C. Lévy (*Dictionnaire des philosophes antiques*, tome II, p.365) rappelle les principaux auteurs liés à cette Quellenforschung. Il évoque le philologue allemand Rudolf. Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 tomes, 1871, 1872, 1883) qui « donne l'expression la plus achevée de la Quellenforschung ». Il cite le philologue danois Johan Nicolai Madvig qui en expose les principes en préface de son édition du *De Finibus* (1839).

³ Les Stoïciens sont ainsi les inventeurs d'un langage plus que d'une philosophie. Voir notre analyse de l'illumination de leur dialectique (partie III, chapitre 2)

⁴ Dougan, 1905, p.XX, "We may therefore be predisposed to believe that the material for most of Cicero's philosophical works was derived from Greek sources and that he copied, wholesale, with little recasting, from

du début du siècle privilégient la source stoïcienne, sans s'accorder sur le scholarque qui aurait eu l'influence la plus considérable. Si l'on dresse d'après cette préface la liste des philosophes, stoïciens ou non, nommés ou identifiés dans les *Tusculanes*, on obtient une liste assez conséquente, dont les grands noms sont Zénon, Chrysippe, Crantor, Callimaque, Posidonius, Panétius, Dicéarque, Antiochus, Épicure, Aristote, Platon, Socrate, Pythagore. Certes, le nombre et la diversité des auteurs ont établi l'éclectisme de Cicéron et, s'il était nécessaire, la preuve de son impressionnante culture ; cependant, le questionnement sur la nature véritable de cet éclectisme ou de cette culture et leur mise en rapport avec la forme de l'ouvrage est resté secondaire et l'on a davantage conclu au manque d'organisation d'un ouvrage rapidement rédigé. C'est une des justifications fréquentes données à la forme des *Tusculanes*.

En réalité, tant que la recherche des écoles grecques et de leurs querelles est restée le principal angle d'étude des œuvres cicéroniennes, l'impression négative donnée par la forme des *Tusculanes*, comparativement au *De Finibus*, ne pouvait que s'accroître. Etablir les filiations au fil du texte ne conduit pas seulement à mettre l'accent sur la liberté avec laquelle Cicéron passe d'une pensée à l'autre au prix de redites ou de contradictions, mais amène aussi une approche singulière des livres selon l'importance des emprunts aux philosophies grecques ou à leur sujet d'étude de prédilection¹. Autrement dit, la quête des sources conforte doublement les doutes relatifs à l'unité de l'ouvrage, car elle opacifie souvent la cohérence d'un même livre et des livres entre eux. Ainsi, la minutieuse étude des livres trois et quatre de Margaret Graver dans *Cicero on the emotions* met en lumière le traitement par Cicéron de ses multiples sources grecques et les étapes de sa réflexion dans chacun des deux livres, mais l'approche choisie ne permet pas de cerner un principe propre à l'auteur qui assurerait la cohérence des deux livres, voire de l'œuvre, parce qu'elle continue à entrer dans l'œuvre du Romain par le contenu grec. Dès lors, la connaissance du traitement antique des passions est considérablement enrichie, l'appropriation par Cicéron du fonds grec est détaillée, mais l'œuvre semble toujours morcelée et disparate.

Si, depuis la fin du vingtième siècle, la priorité est donnée à la reconnaissance d'une philosophie cicéronienne à part entière, la tradition herméneutique de la Quellenforschung maintient parfois tacitement son empreinte. L'étude de Woldemar Görler *Zum Litterarischen*

the source or sources which he used in each instance.”

¹ A.E Douglas, 1989 p.1 : “The first and the last of the five books are clearly the most important.”

*Charakter und zur Struktur der Tusculanae Disputationes*¹ s'empare de façon très intéressante de la forme spécifique de l'œuvre et propose de comprendre ainsi le rôle de l'interlocuteur anonyme : grâce à ses interventions, une forme inédite de *sermo in utramque partem* est essayée par l'auteur qui, selon Görler, fait s'opposer dans chaque livre deux points de vue dominants, avant de parvenir à une synthèse grâce aux concessions permises par les doutes de l'interlocuteur². Malgré l'avancée évidente que représente cette interprétation pour une prise en charge de l'œuvre en elle-même, Görler n'ose pas aller jusqu'à préférer à la source grecque, ou au modèle originel de discussion *in utramque partem*, le travail d'harmonisation des philosophies fait par Cicéron grâce au doute inhérent à la réflexion. Cela l'amène donc à mettre l'accent sur l'originalité de l'expérimentation de l'auteur romain dans une œuvre qui, dit Görler, n'est certes pas une pièce maîtresse³. Par ailleurs, au moment de l'analyse livre par livre, il reconnaît que le livre II est fort différent des autres dans son organisation ; cependant, il propose, pour clore l'article, un tableau récapitulatif qui met en évidence la dynamique de chaque livre selon un principe identique : le livre II, qui irrite la Quellenforschung car les poètes tragiques l'emportent sur les philosophes grecs, se trouve ainsi normalisé. On trouve ici une des deux tendances herméneutiques relatives à la forme des *Tusculanes*, celle qui cherche à poser une structure fixe commune à chaque livre.

Il faut se demander alors si la volonté de trouver une structure dans les *Tusculanes* n'a pas évincé une problématisation nécessaire de la forme de l'ouvrage. Nous proposons donc une lecture ou une réception de l'œuvre qui ferait du critère formel le révélateur de la richesse de l'œuvre et de son originalité. Sa parenté avec l'éloquence renouvelée et l'émergence d'une pensée philosophie singulière serait ainsi à l'étude

Réception de l'œuvre par une acceptation de sa forme : une nouvelle proposition de lecture.

Qu'est-ce qu'une forme ?

Il est temps de s'interroger sur la notion de « forme » qui est au cœur de notre

¹ W. Görler, 1996.

² « Es ist eine der wichtigsten Funktionen des Schülers, dass er dieser Harmonisierung (und damit Verklärung) entgegenwirkt. » p.208

³ « Ein Meisterwerk sind die Tusculanen wohl nicht », p.215

recherche. La volonté de découvrir une structure fixe semble elle aussi un héritage d'une orientation des recherches qui a longtemps privilégié le modèle du *De Finibus* exploité pour son seul contenu grec. Ce traité est, il est vrai, qualifié par Cicéron lui-même d'« exposé » des doctrines grecques quand il nomme différemment les *Tusculanes*. Dès le titre, le terme *disputationes* invite à parcourir une forme plus souple, mouvante et protéiforme qui souhaite même s'inscrire dans un intervalle entre l'oral et l'écrit. Or, cette forme a souvent été jugée inachevée, confuse, imparfaite. Ingo Gildenhard, au début de son ouvrage *Paideia Romana* qui enrichit heureusement l'approche de l'œuvre, invite à reconnaître sans détour un problème herméneutique plutôt qu'une faiblesse de l'auteur. Nous souscrivons totalement à cette assertion, qui était celle également de Philippe Muller dix ans auparavant.¹ Avant toutes choses, et par-delà même le questionnement sur les *Tusculanes*, il faut rappeler qu'il y a une grande latitude sémantique dans l'acception du mot « forme », ce qui peut être l'origine de l'incompréhension herméneutique. Les arts à travers les siècles attestent sans ambiguïté cette variation définitionnelle liée au contexte (que l'on pense par exemple à la sculpture baroque puis à l'esthétique classique en les contextualisant), mais ce que l'on admet dans le domaine artistique, avec les réticences fréquentes qu'engendre l'originalité, à savoir l'audace d'une forme profuse et haute en couleurs, l'est beaucoup plus difficilement pour les œuvres de l'esprit. Cependant, nous le verrons, la philosophie cicéronienne dont la forme s'élabore dans les *Tusculanes* recherche sa parenté avec les arts ; en cela, elle est bien une philosophie fondatrice. Pour poser les termes de notre sujet, à la lumière des études déjà entreprises sur les *Tusculanes*, nous retiendrons quatre acceptions : la forme comme structure, la forme comme dynamique, la forme comme parole, la forme comme principe organisateur ou poétique.

La forme comme structure

La forme louée dans les ouvrages tels que le *De Finibus*, s'il est lu comme un simple exposé des doctrines, est une structure rigoureuse et répétitive. Annoncée au seuil de la réflexion et immédiatement reconnue pour son usage d'une logique préétablie, elle est admise par les lecteurs dès l'entrée dans l'œuvre et vise à mettre en valeur la matière. Elle

¹ I. Gildenhard, 2007, p.2: "The barrage of negative verdicts, then, makes it virtually certain that we are dealing with a failure. It remains to be seen, however, whether it is Cicero who failed his readers or the modern reader who is failing Cicero. In contrast to the *opinio communis*, this book argues that the failure is hermeneutic rather than authorial, not one, that is, of composition but one of understanding"

est secondaire par rapport à elle. Il faut comprendre que les certitudes épistémologiques, morales, politiques ou d'autres domaines précèdent l'élaboration de l'ouvrage qui s'y intéresse, si bien que la composition souligne par sa rigueur la fixité de la connaissance. Cette forme est rassurante sans doute, en particulier si elle est le reflet d'un contexte historique et scientifique lui-même marqué par la stabilité, l'absence de doutes fondamentaux. Elle est ainsi la compagne naturelle de la raison dogmatique. Les *Tusculanes* ne suivent pas cette démarche. Si une structure est un agencement rigoureux et répétitif actif dans l'ouvrage entier sans écart à la règle annoncée, il faut admettre que les *Tusculanes* n'ont pas de structure. La corrélation que l'on est tenté de faire entre la forme dominante dans les ouvrages artistiques et intellectuels et le contexte de la création fait facilement comprendre que les « Disputes à Tusculum », prises en charge par le penseur Cicéron en 45 avant notre ère, ne pouvaient se plier à cette forme. Cela peut décontenancer les lecteurs d'autres temps et c'est peut-être cet aveu qu'il faut lire avec W. Görler quand il affirme pour clore son étude que « la composition inédite des *Tusculanes*, entre rhétorique et philosophie, n'est pas au goût de notre époque et nous reste étrangère. »¹

L'œuvre en mouvement : la forme comme dynamique

La forme peut aussi être envisagée comme une dynamique tendue avec tout l'ouvrage vers un aboutissement qui lui donne sa légitimité, quels que soient ses écarts par rapport à une forme plus normative. Cette lecture correspond à la réception enthousiaste des lecteurs anciens rapportée ci-dessus. Qu'ils suivent l'exégèse chrétienne ou celle des traducteurs des Lumières, ces lecteurs ont le sentiment de suivre un parcours de lecture vers un achèvement, le livre V, qui fait accéder au bonheur. Cette mise en valeur de la progression est en adéquation avec l'excipit de l'ouvrage où Cicéron, en exprimant son apaisement, anticipe, semble-t-il, le paradigme si moderne de l'écriture thérapeutique ; la finalité est la guérison. Depuis une vingtaine d'années, cette acception d'une forme dynamique est heureusement privilégiée par l'herméneutique ; nos propres recherches s'appuient largement sur ces conclusions et, en un sens, les répéteront avec une autre mise

¹ W. Görler, 1996, p.214 : « Eine solche Verbindung von rhetorischem Leistungsanspruch und philosophischem Ernst entspricht nicht unserem Geschmack und bleibt uns fremd. ». Par ailleurs, la volonté de rapporter la structure à des compositions reconnues peut conduire à des propositions originales, comme celle de A. Novara dans *La déposition cicéronienne au « procès de l'âme »* (1986) qui ramène la structure des paragraphes 50-75 du livre I à un procès, ou plus récemment, la proposition d' E. Lefèvre (2008) qui considère le livre V comme le premier rédigé et propose une structure fixe pour chaque livre.

en perspective. Il faut donc maintenant présenter ces récentes avancées dans l'étude des *Tusculanes*, si conformes parfois aux sentiments des lecteurs anciens.

La réhabilitation de Cicéron en tant qu'auteur fondamental et philosophe à part entière ne pouvait que mettre en lumière les *Tusculanes* qui, dans tout le corpus, se présentent comme l'œuvre la plus personnelle de l'auteur. Dans un article de 1936, Pierre Boyancé signalait déjà qu'il conviendrait d'étudier cette œuvre sans le parti-pris des sources grecques pour y trouver un travail personnel. De même, en 1961, Alain Michel, dont la pensée a initié le questionnement inépuisé sur les rapports entre la philosophie et la rhétorique, montrait l'importance de chercher le caractère oratoire des *Tusculanes* pour découvrir les mouvements de pensée et les méthodes particuliers à Cicéron¹. Cependant, l'ouvrage qui a véritablement permis de renouveler l'approche des *Tusculanes* ne leur était pas exclusivement consacré et arriva tardivement. Il s'agit de l'étude de Carlos Lévy, *Cicero Academicus* dont les apports, voire les révélations, sont nombreux et essentiels. C. Lévy montre d'abord la nécessité des *Tusculanes* par rapport au *De Finibus* ; Cicéron règle avec ces deux ouvrages une tension dans la philosophie pour traiter un problème moral, à partir des tendances naturelles comme dans le *De Finibus*, ou du point de vue du bonheur, ce que font les *Tusculanes*. Par ailleurs, celles-ci permettent de dépasser les apories du *De Finibus* grâce à l'affirmation d'une anthropologie : l'ouvrage est en quête de l'homme et privilégie le probable et l'expérience. Face à la douleur, dans la nécessité de consoler, il faut faire le choix de l'adaptabilité à la personne et parer au plus pressé, quitte à adopter une méthode faite de contradictions. L'étrange forme des *Tusculanes* devient légitime et suit la renaissance du traité éthique désormais associée à l'anthropologie. On note pour finir cette affirmation capitale : les *Tusculanes* ne sont pas stoïciennes et l'on doit chercher les mouvements de la pensée cicéronienne à l'intérieur des développements stoïciens. La rupture avec la tradition herméneutique évoquée ci-dessus est franche.²

Depuis ces recherches et jusqu'à aujourd'hui, des études rédigées ou dirigées par C. Lévy ont réaffirmé ces mouvements de la pensée. Le sujet pensant en route vers la

¹ P. Boyancé, « Les méthodes de l'histoire littéraire, Cicéron et son œuvre philosophique », REL 1936

A. Michel, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », REL, 1961.

² C. Lévy, 1992, p.447 sq., et notamment p.483 « pour Cicéron, homme meurtri par tant d'épreuves et qui a dû souvent rêver d'une impossible paix intérieure, l'impératif absolu n'est pas d'intégrer les concepts de douleur et de passion dans un système où la physique, l'éthique et la logique seraient étroitement dépendante l'une de l'autre, mais de lutter continûment contre la maladie de l'âme, depuis la consolation adaptée à une personnalité particulière jusqu'à la méditation sur la parfaite sérénité du sage. »

sagesse doit renoncer « à la connaissance, à l'identification du savoir et de la certitude ». ¹ Le doute et le questionnement, que distingue W. Görler en s'intéressant à l'interlocuteur, s'avèrent fondamentaux dans la démarche cognitive du sujet face à l'existence. Les impacts de ce processus sur la forme de l'ouvrage sont inévitables, mais les études n'ont porté qu'indirectement sur ce point car elles ont préféré interroger le renouvellement éventuel des concepts grâce à la réflexion cicéronienne. Le concept majeur est celui du sujet occidental émergeant à la fin de la République. On voit clairement la parenté des *Tusculanes* avec l'écriture autobiographique, la philosophie sénèqueenne ou aurélienne qu'elles semblent annoncer². Par ailleurs, l'essor de l'esprit critique et de la raison à Rome à l'ère cicéronienne a fait l'objet d'études, et on ne peut qu'être redevable aux analyses qui présentent les *Tusculanes* comme un exercice de la pensée³. D'autres recherches découlent de cette quête du sujet, comme le questionnement sur le renouvellement des théories hellénistiques sur la douleur grâce à Cicéron ou l'analyse des notions de temps et d'éternité chez l'auteur romain, en particulier dans les *Tusculanes*. Par les concepts de douleur ou de temps, il s'agit encore de cerner l'appréhension de la réalité par l'individu pensant⁴. L'exégèse moderne s'intéresse donc aux mécanismes de la conscience face à l'existence et est en quête de la réflexivité dans l'ouvrage ; l'approche est similaire à celle des érudits de la Renaissance, mais le contexte donne à l'exercice spirituel un sens dépourvu de religiosité et centré sur l'individu, quand la préoccupation reste bien la même, celle du bonheur.

Ces études sont en corrélation avec l'approche herméneutique qui associe l'ouvrage à une thérapie. Malcom Schofield explique la dynamique et la cohérence du corpus philosophique cicéronien par analogie avec la démarche d'un médecin, en référence à la conception du traité éthique de Philon de Larissa. Par ailleurs, il rappelle la dimension thérapeutique du questionnement socratique dont s'inspire Cicéron dans les *Tusculanes* et l'influence de la conception chrysipéenne des passions. La philosophie est donc une médecine de l'âme, ce que dit et met en œuvre Cicéron particulièrement dans les livres III et IV⁵. Cette *philosophia medicans* redonne la maîtrise de la raison sur les passions. Elle se

¹ C, Lévy, 2002 « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », REL

² M. Pohlenz, 1918, praefatio, p. IV ; E. Lefèvre, 2008, p.260, « Aus dem Weg zur Individualphilosophie Senecas. »

³ Voir par exemple C. Moatti, 1997.

⁴ F. Prost, 2002 ; S. Luciani, 2010.

⁵ Malcom Schofield, 2002.

présente comme une rééducation de l'âme, afin de distinguer de nouveau le Bien du Mal : c'est l'exercice réalisé dans les *Tusculanes* et dont Cicéron souligne l'efficacité en avouant son propre soulagement. Alain Michel remarquait déjà l'unité très forte des *Tusculanes* si on les considère comme une cure psychologique, un exercice de maîtrise des passions en vue du bonheur, voire une direction de conscience. L'ordre des livres serait conditionné par la perspective de la guérison, puisqu'il faut commencer par chercher comme les médecins l'origine du mal, le chagrin (livre III), pour viser ensuite les autres faiblesses (livre IV : les passions) et envisager enfin d'aborder l'enseignement stoïcien qui conduit vers la béatitude (livre V). Par ailleurs, la douleur précède l'ensemble, car elle correspond selon les Stoïciens aux passions instinctives quand l'enfant suit l'instinct de conservation (livre II). De façon générale, la philosophie antique, quelle que soit son école, peut être assimilée à un soin de l'âme, puisqu'elle vise la *vita beata* ; le but est bien en effet d'écarter la souffrance en cherchant à atteindre un idéal. L'originalité des *Tusculanes* serait d'en être la démonstration resserrée, la preuve en quelque sorte, puisque l'ouvrage est assimilé par plusieurs commentateurs à « un exercice ». La forme des *Tusculanes* orchestre les emprunts à toutes ces philosophies pour revenir à la maîtrise de soi face au chaos existentiel. Il serait cependant réducteur de n'attribuer la vertu thérapeutique de l'ouvrage qu'aux seuls emprunts effectués ; car ce serait revenir à la seule quête des sources. Notre étude se demandera si l'apaisement délivré par l'ouvrage n'est pas dû avant tout à la forme spécifiquement romaine de la philosophie à l'œuvre, au support et à la langue qu'elle adopte pour éviter à la thérapie de ne durer qu'un temps, celui de l'écriture ou de la lecture.

Une interprétation voisine de la dynamique de l'ouvrage retient notre attention. Philippe Muller assimile l'enchaînement des cinq méditations quotidiennes à l'itinéraire de l'âme vers le contentement, et met l'accent sur l'expérience anthropologique, voire ontologique, qu'elles constituent. Les *Tusculanes* conduisent l'homme à comprendre sa nature véritable, mais elle ne sera apparente que dans l'ultime étape de la cinquième Tusculane qui donne leur sens aux précédentes. En effet, la peur de la mort est la peur originelle, celle qui atteste de la finitude et amorce la quête par le sujet de lui-même et sa libération ; il faut ensuite affronter positivement les autres preuves de la précarité pour s'accomplir et trouver une essence. La cinquième Tusculane correspond à ce moment d'accomplissement où l'on comprend ce à quoi l'homme peut prétendre et donc ce qu'il est.

Il n’y a donc pas de compréhension de la nature humaine sans affrontements existentiels qui permettent à l’homme de mesurer son savoir à l’aune de la réalité, et d’en accepter les limites¹.

Assimiler les *Tusculanes* à un exercice spirituel, à une enquête réflexive, à une thérapie ou à une quête ontologique permet donc de prendre en compte la forme dynamique de l’ouvrage tout en lui reconnaissant une cohérence conférée par l’étape finale qui valide le recouvrement de la raison ou de la vertu. Ce cheminement est aussi voisin d’une progression pédagogique vers un savoir, puisqu’il s’agit encore pour le sujet d’aboutir à une maîtrise. Cet angle d’étude est choisi par Ingo Gildenhard, qui voit dans les *Tusculanes* l’élaboration d’une *paideia* romaine². Le « drame pédagogique » mis en œuvre par Cicéron fait passer le jeune interlocuteur de l’ignorance à une forme de connaissance au fil des livres. Une telle éducation de la jeunesse s’avère essentielle quand règne la tyrannie de César et il faut lire les *Tusculanes*, dit Ingo Gildenhard, comme une puissante mise en scène du mécontentement politique de Cicéron qui se tourne vers les générations à venir. Cette étude ne vise pas tant le contenu philosophique de l’ouvrage, comme le reconnaît l’auteur lui-même que l’éclaircissement nécessaire sur les buts du philosophe romain³. Les analyses minutieuses de nombreux passages du texte tendent donc à prouver le projet didactique de Cicéron, ses ambitions culturelles et sa lutte contre César. Il faut, dit l’auteur de *Paideia Romana*, expliquer Cicéron par Cicéron et chercher les explications dans le texte lui-même. Par ailleurs, le réalisme de l’ouvrage doit être pris en compte car la correspondance de Cicéron atteste qu’il tient dans sa villa le genre d’école rapportée dans les *Tusculanes*. Plusieurs des principes qui ont conduit l’étude d’Ingo Gildenhard nous semblent importants. La contextualisation et le questionnement du texte, la dimension éducative de l’école des *Tusculanes* sont incontestablement à considérer pour étudier l’œuvre. Il importe aussi de s’interroger sur la spécificité de la philosophie romaine à laquelle Cicéron veut urgemment convier ses concitoyens par le biais d’un discours destiné à « mettre en lumière » la philosophie.

A cet égard, l’ouvrage de Clara Auvray-Assayas, *Cicéron* (2006), apporte une

¹ « C’est quand un homme est parvenu à tout ce qui lui est possible qu’on peut en juger l’essence. » P. Muller, 1997.

² I. Gildenhard, 2007.

³ “ Here, then, the emphasis will not be so much on the philosophical contents of the *Tusculans* as on their rhetoric, as well as on Cicero as a Roman author and philosophical dramatist.”p.4

contribution essentielle en invitant à reconsidérer la nature de la persuasion dans la philosophie cicéronienne. Il y est redéfini un concept-clé, le *probabile*, que Cicéron transfère dans la pensée romaine à partir du *πιθανον* grec. Or, si la persuasion de l'adjectif grec entend un sujet passif, le concept de l'approbation cicéronienne exige un individu pleinement libre de juger. La connaissance des choses étant limitée, le « *probabile* » rend l'homme acteur de son apprentissage, de son accomplissement et de sa liberté. Dans les *Tusculanes*, il importe de relier la naissance du concept de « culture » à cet exercice du jugement, mais également, puisqu'il s'agit d'éthique, d'y chercher le dépassement d'une contradiction possible entre la persuasion de l'éloquence et l'élévation de l'esprit.¹ Cela constitue le cœur de notre recherche qui croise alors le questionnement sur ce qu'il est convenu d'appeler « la philosophie éloquente » si propre à l'orateur romain.

La philosophie éloquente : la forme comme parole

Les ouvrages consacrés par Cicéron à l'art oratoire, tels que *De Oratore*, *Brutus* ou *l'Orateur*, nous font suffisamment comprendre que l'éloquence ne se réduit pas pour lui à une mise en forme du discours, à une *dispositio*. L'orateur est chaque fois une figure du sage dont l'immense culture et la maîtrise parfaite des institutions de sa patrie façonnent la pensée ; de cette pensée naît l'éloquence. Point de grands discours sans réflexion personnelle nourrie de culture, sans sens politique. L'éloquence est donc l'alliance d'un contenu et d'une forme au service d'une appréhension de la réalité, quand celle-ci fait problème. Cette dynamique cognitive est bien un art, si l'on considère l'art comme un moyen insolite de compréhension du réel et de partage de cette clarification. Cependant, il n'est peut-être pas simple pour nous de concevoir ainsi l'éloquence cicéronienne, tant les définitions de l'éloquence et de la rhétorique se confondent dans nos esprits modernes comme elles se confondaient vraisemblablement déjà à l'époque où le *De Oratore* fut rédigé. Il est difficile notamment de ne pas envisager l'éloquence comme le seul art de la persuasion, avec les acceptions implicites – et facilement dévalorisantes – qui s'y rattachent : un art de la manipulation des passions, un art de l'agencement des mots et des phrases, un talent pour faire adhérer à des opinions. On voit bien quel danger court la représentation de l'éloquence si on ne joint pas à ces aptitudes, réelles, les fondements de l'éloquence

¹ C. Auvray-Assayas, 2006, p.41, « Du sujet recevant passivement ce qui est *πιθανον* au sujet engageant activement son approbation avec *probabile*, le « transfert » d'une langue à l'autre crée un concept englobant qui articule rigoureusement les conditions de l'éthique aux limites de la connaissance humaine »

cicéronienne et de la République romaine conquérante : un art de penser et de faire penser en vue du Bien. Comment croire en effet que l'utilisation du langage à des fins exhortatives et persuasives occultent sa fonction cognitive ? Les mots ne sont-ils pas d'abord, pour chacun dans la Cité, un outil d'appréhension du réel ? Faut-il croire que la persuasion relève d'une forme d'hypnose des citoyens et non d'un processus intellectuel, si proche soit-il de l'immédiateté de la sensation ? Loin d'ignorer cette faculté épistémologique des mots, il faut montrer comment Cicéron l'utilise en pleine connaissance de cause dans le contexte pédagogique de l'école *des Tusculanes*. Puisqu'Antoine déclarait déjà dans le *De Oratore* que la vieillesse était la garantie d'une riche éloquence, quand l'orateur est nourri de savoir et d'expérience, on se doit ainsi de s'attarder sur *la declamatio senilis* que sont les *Tusculanes*, comme les désigne non sans humour leur auteur. On ne peut non plus occulter l'emploi du temps des élèves de la villa de Tusculum et la complémentarité affirmée des deux matières enseignées : cours d'éloquence le matin, méditation l'après-midi. Chercher les caractéristiques et les fonctions de l'éloquence dans les *Tusculanes* conduit donc à interroger ce que l'on soupçonne être une forme aboutie de l'éloquence cicéronienne comprise comme la création et l'expression simultanées d'une pensée confrontée à l'existence, une philosophie donc, ou un art.

Dans cette perspective, il faut donc nous départir de la compréhension moderne des concepts associés aux termes « rhétorique, art, philosophie » qui fait implicitement penser à des conflits, voire à des incompatibilités entre ces trois domaines, alors que leurs frontières se confondent dans l'opus cicéronien au point de cesser d'exister dans l'œuvre qui nous intéresse ici. La perméabilité entre l'éloquence et la philosophie chez Cicéron est en effet fréquemment affirmée ; on reconnaît par exemple qu'il y a peu de différence entre l'orateur et le sage chez Cicéron, mais assimile-t-on alors l'éloquence à une forme philosophique ? Les notions « d'éloquence philosophique » ou de « philosophie éloquente », forgées pour rendre compte d'une philosophie cicéronienne, semblent rarement supposer, quand il s'agit d'étudier les *Tusculanes*, une équivalence ou une interaction entre les deux disciplines. Des analyses par ailleurs essentielles pour interpréter la particularité de la démarche cicéronienne dans l'ouvrage semblent en effet confirmer la certitude de leur différence tant sur le plan de la dignité ou des circonstances de pratique que sur celui de leur nature

respective. Ainsi, d'après Carlos Lévy ¹, pour le Cicéron des *Tusculanes* marqué par les drames vécus, « les fonctions heuristiques et thérapeutiques de la philosophie ont un *gradus dignitatis* supérieur à la persuasion et à l'embellissement qui est le propre de la rhétorique. ». Les *Tusculanes* marquent donc selon lui un changement majeur dans l'œuvre cicéronienne : la « philosophie éloquente » prime désormais sur « l'éloquence philosophique » du *De Oratore*. Il souligne également, en s'appuyant sur les propos de Cicéron lui-même, que la structure des conférences juxtapose les parties dialectiques et les parties où la rhétorique vagabonde ; seule l'éloquence, quand Cicéron reprend la réflexion à sa manière, semble pouvoir emporter l'adhésion de l'interlocuteur. Carlos Lévy rejoint ici les conclusions établies par Alain Michel, pour qui « la psychologie doit venir relayer la logique dans l'éloquence philosophique. » Cela justifie l'unité de méthode de chaque livre, où l'éloquence intervient systématiquement après la dialectique, car, contrairement aux convictions stoïciennes, il n'y a pas d'évidence de la vérité : l'assentiment durable est provoqué par l'éloquence. ²

Ces études affirment deux points essentiels : d'une part l'aboutissement que constituent les *Tusculanes* quant à ce que l'on pourrait nommer la dialectique de la philosophie et de l'éloquence dans l'œuvre cicéronienne, d'autre part le rôle de l'éloquence dans le processus d'assentiment. Toutefois, elles maintiennent une distinction claire entre la philosophie, dont on comprend qu'elle relève de la raison et favorise la méditation, et l'éloquence, dont les fonctions persuasives et ornementales ont essentiellement un impact psychologique sur les auditeurs³. Notre approche souhaite interroger plus précisément les mécanismes selon lesquels la philosophie des *Tusculanes* provoque l'assentiment. En effet, si l'on peut croire que l'interlocuteur de Cicéron, eu égard à la jeunesse et l'ignorance qu'on lui attribue communément, soit extrêmement sensible à la fonction persuasive de l'éloquence, l'adhésion fréquente à l'œuvre des lecteurs érudits de tout siècle ne doit-elle pas être

¹ C. Lévy, 2002.

² A. Michel, 1960

³ Dans leurs études de la forme des *Tusculanes*, W. Görler, 1996, et M. Schofield, 2002, concluent l'un et l'autre leur article en affirmant l'importance de la dimension rhétorique de l'ouvrage qui prévaut sur tout autre centre d'intérêt. Néanmoins, dans leur analyse, ils ne relient jamais explicitement cette éloquence à la structure dialectique ou thérapeutique qu'ils ont établie, comme si elle était seulement ornementale et non fonctionnelle. Ils suggèrent aussi que le style éloquent et la recherche d'une philosophie éloquente constituent des difficultés pour les lecteurs modernes car ils appartiennent à la réalité romaine. « For what the Tusculans offer us is writing fascinated with its own performance as a paradigm of philosophy and of the communication of philosophy », M. Schofield, p.105.

attribuée à d'autres facultés de l'éloquence ? A travers Crassus et Antoine, dans la fiction du *De Oratore*, Cicéron a expliqué dix ans avant les *Tusculanes* quel vaste domaine elle recouvre selon lui. La persuasion côtoie le savoir universel mais aussi les sources de la pensée par le recours aux lieux de l'argumentation. L'invention importe autant que la disposition. Il faut donc prendre en compte ces différentes caractéristiques pour étudier le mode opératoire de l'éloquence cicéronienne. Cela nous conduit à comprendre la forme selon une quatrième acception, celle qui définit au mieux notre positionnement : la forme est un principe.

La forme comme principe

Nous entendons par « principe » l'idée, l'idéal qui, pour Cicéron, organise aussi bien la parole que la pensée et rend indissociables l'éloquence et la philosophie. Ainsi, la *forme* organise le contenu, en crée le sens, si bien qu'une étude de la seule matière de l'œuvre laisse en suspens des questions, en nourrit de fausses et peut faire croire aux imperfections. Cette acception du mot forme est clairement philosophique ; elle renvoie aussi bien aux formes platoniciennes qu'aux causes aristotéliennes ; un même principe - idée ou cause - est à l'origine du raisonnement et de son expression. Retrouver la « forme », c'est donc remonter à la source du discours où *oratio* et *ratio* se confondent. Par ailleurs, la définition de la forme comme « idéal » est aussi artistique ; c'est le propre d'une *poétique* de créer du sens et une vision du monde par le renouvellement formel. Cette dimension implique la présence de l'autre, car l'acte créateur, apaisant pour l'artiste, et si confidentiel soit-il, s'adresse à l'intelligence des hommes et d'abord, pour Cicéron, à l'intelligence des citoyens.

On le voit, aborder la forme des *Tusculanes* selon cette définition permet donc d'aborder sous un autre angle des problématiques et questions récurrentes à propos de l'ouvrage : quelle est la nature de l'éloquence, quelle est sa fonction ? Quels sont les principes de structuration ? Quelle est la place de l'autre, qui est-il, homme, citoyen, faire-valoir du maître ? Est-ce une œuvre personnelle, exceptionnelle ? Est-ce l'incitation à un repli sur soi ? Quel est le statut du discours, sont-ce des conférences ou des livres, de l'oral ou de l'écrit ? On verra que, dans bien des cas, l'impasse exégétique s'estompe si l'on recherche une forme de référence, et non un contenu seul.

Cette primauté accordée à la forme dans notre recherche ne naît pas tant des interrogations suscitées par la structure inhabituelle du traité que de la volonté d'inscrire les *Tusculanes* dans les étapes d'une réflexion de dix années présente en filigrane dans les

ouvrages de Cicéron et qui questionne les rapports entre l'éloquence, la Cité, la pensée du citoyen, la pensée de l'individu, la philosophie. Cela incite à prendre en compte les ouvrages chronologiquement proches de la rédaction des *Tusculanes* pour conforter, ou non, l'hypothèse d'une forme qui devient origine et expression de la pensée. Or, dans l'un de ses derniers traités, les *Topiques*, Cicéron retrouve dans les lieux, si précieux à l'argumentation des orateurs, la source de tout raisonnement, celui de chacun et de la communauté, celui du philosophe et de l'orateur, mais aussi du juriste romain. La forme de pensée mue par l'usage des lieux semble universelle, peut prendre en charge tout sujet et toute matière, devient vérité, relative mais adaptée. Les lieux étaient également abordés dans le dernier ouvrage dit de rhétorique de Cicéron, l'*Orator*, avec plus de précision que dans le *De Oratore*, moins cependant que dans les *Topiques*. Cicéron poursuit, semble-t-il, la quête d'une « grammaire de la pensée »¹, dont les *Tusculanes* pourraient être une étape dans le domaine éthique. Trois points laissent croire que la forme des *Tusculanes* est en germe au moment de la rédaction de l'*Orator*.

Similitudes entre l'Orator et les Tusculanes : vers une conception philosophique de la forme

Tout d'abord, l'ouvrage de rhétorique est clairement mis dès le préambule sous le patronage de Platon, qui, comme dans les *Tusculanes*, est admiré pour sa maîtrise de la pensée et du discours². Lors de la présentation de son sujet, la caractérisation de l'orateur parfait, une apparente digression a conduit Cicéron à rappeler l'idéalisme platonicien et l'existence de la Beauté accessible à la seule âme contemplative. C'est dans cette sphère qu'il part en quête de la figure du parfait orateur qui, à l'instar du sage stoïcien, ne saurait exister, mais représente ce vers quoi il faut tendre. Si Cicéron a toujours relié dans sa définition de l'éloquence l'art de parler et l'art de penser, la référence à la Beauté et aux Idées platoniciennes signale à quel point, pour lui, la recherche d'une adéquation entre le bien dire et le bien penser est une entreprise philosophique, une philosophie même, si cette dernière se caractérise par la tension vers l'Idéal. Le second titre de l'ouvrage *De Optimo*

¹ C. Auvray-Assayas, 2010.

² *Or., X Has rerum formas appellat ideas ille non intellegendi solum sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato.* Ce sont ces modèles des choses qu'appelle « idées » le garant et le maître le plus profond non seulement de la spéculation intellectuelle, mais aussi de l'expression, Platon.

genere dicendi qu'utilise Cicéron dans ses lettres ¹, oublie la personne de l'orateur pour concentrer l'Idéal (*optimo*) sur la parole (*genere dicendi*). Cette parole qui serait donc modèle, sagesse et art, si l'on croise, comme y incitent les acceptions du superlatif « optimus » les domaines intelligible, moral et esthétique, pourrait être celle des *Tusculanes*, si apaisante face aux ombres de l'existence.

Platon n'est pas le seul guide du parfait orateur ; Aristote est aussi important et, suivant cette référence, Cicéron recommande à l'orateur la connaissance et l'utilisation des lieux². C'est ainsi que le discours est clairement mis en rapport avec la naissance de la pensée et du raisonnement et que le cas particulier conduit au concept. Cependant Cicéron met ici en valeur, non la nature des lieux, ce qu'il fera dans les *Topiques*, mais l'exercice de jugement auquel doit se livrer l'orateur pour adapter son discours aux temps, aux causes, aux personnes. Il faut avoir du discernement par rapport aux lieux, savoir les peser après les avoir trouvés. L'esprit fécond de l'orateur aura ce discernement. Mais sur quoi cet exercice de jugement repose-t-il ? Cicéron n'en dit rien ici. On peut croire qu'il dote ici l'orateur de la connaissance de prénotions qui l'aideront dans son jugement face aux lieux, mais il n'en précise pas la nature. Ce « *fons* » reste au cœur de l'investigation dans les *Tusculanes*, il est l'objet de notre recherche, et fera émerger une matière typiquement romaine, présente dans les esprits pour accompagner le discernement, dont l'*ingenium*, la *diligentia* et la *constantia*. Par ailleurs, dans ce passage de *L'Orateur*, Cicéron use de la métaphore agricole qu'il reprendra pour définir la philosophie dans le préambule du livre II des *Tusculanes*. C'est le troisième point commun que nous voulons explorer.

Dans *L'Orateur*, l'esprit cultivé par l'étude (*disciplinis*), sera guidé par le jugement (*iudicium*), car les lieux communs pourraient aussi bien mal conduire sa pensée et son discours ; ainsi les terres fertiles peuvent produire du bon grain aussi bien que des herbes nuisibles à la récolte. « Il s'en remettra donc à son jugement ; il ne suffira pas de trouver que dire, il faudra aussi le peser. » Le jugement de l'orateur cultivé doit donc s'appropriier les lieux ; c'est là une condition de l'adaptabilité de son discours aux circonstances et une marque donc de sa sagesse face aux aléas. Cette adaptabilité, qualité essentielle de

¹ *Ep. Famil.* XII, 17 ; *Ad Att.*, XIV, 20

² Les lieux, ou τοποι, sont des arguments typiques qui peuvent nourrir le discours en toutes circonstances. Aristote a écrit un traité sur les lieux communs, les *Topiques*. Cicéron, sous le même titre et en référence au philosophe grec, fournit en réalité un ouvrage original, où les lieux sont envisagés notamment dans le droit romain.

l'orateur, Cicéron l'exige également du philosophe dans le traité éthique. Pour avoir pâti de l'inefficacité des traités de consolation après la mort de Tullia, il présente comme un devoir du philosophe la prise en compte, dans l'argumentation philosophique, du cas personnel de l'individu en souffrance. Les *Tusculanes* ne renoncent jamais à ce devoir d'adaptabilité, mais proposent également des méditations sur les heurts de l'existence dont le caractère généralisant est suffisamment attesté par le succès de l'ouvrage au fil des siècles. Ainsi, Cicéron n'est pas le seul à être soulagé. Pour cerner la forme nouvelle de la philosophie dans les *Tusculanes*, conçue comme la parfaite adéquation de la parole et de la pensée, il faut donc chercher dans quelle mesure cette qualité exigible de l'orateur parfait, le *iudicium*, y est transférée et étudier le discernement face aux lieux de la pensée dont est seul capable l'homme cultivé, quand il se soucie de relier le particulier au général. On verra que l'exercice du jugement, dans une pensée où la culture est à la fois source et finalité, où la singularité veut s'affirmer sans se couper des autres, ne peut être efficace sans répétition ou digression, voire sans ornement du style, et ne peut en aucun cas s'affranchir de la présence de l'autre, si muet soit-il.

La métaphore de la culture dans l'*Orator* est de nature ornementale, même si elle participe, comme toute image, de la compréhension des propos.¹ Dans les *Tusculanes*, la même métaphore, qui engendre la définition « *philosophia cultura animi est* », prend une autre importance, puisqu'elle clôt un développement de trois paragraphes qui interrogent les conditions d'efficacité de l'enseignement philosophique. L'unité de ces trois paragraphes 11, 12 et 13 du livre II est soulignée par une structure circulaire : les premières lignes affirment le pouvoir apaisant de la philosophie, ce que concluent également les dernières lignes. Dans les deux premiers paragraphes, le débat en cours ne questionne pas, comme dans l'*Orator*, la perfection oratoire, mais les existences médiocres de certains philosophes par ailleurs théoriciens de l'« *ars vitae* ». Il semble qu'être philosophe ne suffise pas pour bien conduire sa vie. Faut-il conclure à l'inutilité de la philosophie ? Cicéron le reconnaît : la philosophie est profitable quand elle rencontre une nature appropriée (*idonea natura*). Il semble que l'âme encline à la philosophie soit habitée par la dynamique du courage (*vis fortitudinis*) que la raison (*ratio*) portée par le discours (*oratio*) va renforcer. L'auteur reformule ensuite cette

¹ «La métaphore joue, dans l'histoire de la langue, un rôle à la fois productif et heuristique : elle crée de nouveaux concepts en aidant à les découvrir grâce au développement de point de vue qu'elle favorise.», C.Auvray-Assayas, « Les Topica de Cicéron et Aristote » dans *Les lieux de l'argumentation*, 2010.

vérité en l'appliquant au cas particulier de son interlocuteur :

« La nature, de toute évidence, a fait de toi, à ta naissance, un être noble, grand, qui regarde d'en haut les affaires humaines ; ainsi, le discours tenu contre la mort a facilement trouvé place dans un esprit courageux. »¹.

On s'intéressera d'abord à ce courage. Comme l'étudie Ingo Gildenhard ², le passage est empreint de stoïcisme, mais la raison stoïcienne n'est plus l'élément premier qui organise la pensée, puisqu'elle vient après une qualité romaine par excellence, la *fortitudo*. Cicéron cherche donc à montrer que l'esprit romain est par nature doté de qualités qui le prédisposent à être philosophe. Il incarne d'ailleurs ces prédispositions dans l'interlocuteur, personnage dont la seule caractéristique certaine est bien d'être romain, au lieu de les attribuer à tout homme noble³. La qualité préexistante à tout enrichissement philosophique, appelée « *fortitudo* », relève aussi bien de la morale, domaine auquel on rattache aisément cette prédisposition, que de l'aptitude à la réflexion qui fait discerner et adopter le discours de la raison. Elle est aussi *ratio* ou *virtus*. On pourrait la qualifier de « formelle », si la forme est un principe organisateur, puisqu'elle va vraisemblablement sous-tendre le discours rationnel. Appartenant aussi bien aux champs de l'action et de la théorie, cette qualité romaine prévient aussi la scission entre la pratique et la pensée philosophiques, la vie et le discours sur la vie, tant reprochée par Cicéron aux philosophes grecs. Là pourrait être sa supériorité sur la Raison stoïcienne qui peine à se traduire en actes. Il conviendra de chercher de quelles façons Cicéron sollicite la *fortitudo* dans les *Tusculanes*. On peut se demander, par exemple, si sa prise en compte influence l'ordre des conférences qui choisit d'affronter immédiatement les deux peurs principales, la mort et la douleur ; par ailleurs, l'éveil ou la consolidation du courage légitimerait le recours à la rhétorique dans la leçon philosophique, sans qu'il s'agisse uniquement d'exhortation ou de persuasion. Enfin, fustigeant l'absence de moralité des penseurs grecs, Cicéron incrimine leur méthode

¹ *Tusc.* II, 11. *Te natura excelsum quendam uidelicet et altum et humana despicientem genuit, itaque facile in animo forti contra mortem habita insedit oratio.*

Pour les *Tusculanes*, nous avons retenu le texte établi par G. Folhen (C.U.F, 1930), sauf indication contraire. Les traductions sont personnelles.

² I. Gildenhard, 2007, p.251

³ Par opposition dans *Fin.*, 2, 46, ces qualités sont attribuées à la nature humaine ; « Most importantly, Cicero transplants the attributes from « reason » to « courage ». At issue is no longer the universal human capacity for rational thought, but an individual's excellence of disposition. », I. Gildenhard, 2007, p.260

philosophique, puisque, s'ils inventent, mettent en débat ou consignent par écrit les idées sur l'art de vivre, ils ne vont pas jusqu'à les mettre en pratique. Il est intéressant de retrouver ici l'allusion à l'invention jugée manifestement insuffisante si elle ne s'accompagne pas d'un autre exercice réflexif ; dans l'*Orator*, Cicéron appelait *iudicium* ce travail de discernement que nous recherchons également dans les *Tusculanes*.

Il faut aussi prendre en compte dans ces lignes l'insistance évidente sur la hauteur d'esprit de l'interlocuteur appuyée par trois termes : *excelsum quendam et altum et humana despicientem*. Cela nous renvoie aux sphères de l'Idéal et à l'attitude contemplative, celle notamment du philosophe platonicien, avec cependant une caractéristique notable : l'esprit de l'interlocuteur se situe dans ces sphères avant l'enseignement philosophique, de même qu'il était déjà pourvu d'une vertu, la *fortitudo*. Cette aptitude est donc de nouveau innée chez le Romain, comme s'il était déjà sage, mais sans avoir les moyens de « réaliser cette sagesse », avec une double acception de l'expression verbale : « rendre consciente la sagesse » et « la rendre réelle ». Il faut pour cela recourir au discours philosophique qui donnera impulsion et matière à ce qui est pour l'instant, là encore, une « forme » d'esprit. Le sujet pourra alors avoir conscience de ses facultés et les utiliser sciemment afin d'acquérir ce qui est bon pour lui. On parlera d'une expérimentation des forces de la raison grâce aux discours, d'une phénoménologie de l'esprit et de sa réflexivité grâce au langage. Cicéron définit simultanément ainsi la nature et la fonction de l'enseignement philosophique qui lui importe ; cet enseignement est davantage la conquête d'un processus, d'une dynamique cognitive dont le but n'est pas tant l'accès à une vérité à contempler qu'à exercer. Sa valeur est dans l'accomplissement et l'action que la dimension contemplative peut même précéder. Puis, l'auteur finalise cette réflexion dans le paragraphe de clôture en introduisant la métaphore de la culture.

« *Philosophia cultura animi est* ». II, 13

La métaphore de la culture se veut ici à la fois explicative et conclusive. Elle répond à une interrogation immédiate de l'interlocuteur, perplexe sur la possibilité de défendre la philosophie quand les philosophes eux-mêmes se conduisent mal ; par ailleurs, elle reprend en les imageant les explications fournies dans le premier paragraphe sur l'efficacité dans son esprit du discours philosophique sur la mort tenu la veille. Ce faisant, Cicéron définit de

nouveau sa conception de l'enseignement philosophique et de la philosophie. Dans cette image, les champs représentent les esprits à instruire, les grains sont les principes, connaissances ou idées à faire croître, l'action de cultiver évoque l'enseignement. En effet, les grains désignent aussi dans la citation qui suit les « récoltes » issues de l'enseignement : en semant des connaissances dans un esprit fertile et en prenant soin ensuite de cet esprit, il en vient à produire lui-même de nouveau grain, par exemple sous la forme de jugements éclairés ou réfléchis¹. On lit donc :

« En effet, de même que les champs qui sont en cours de culture (*qui coluntur*) ne produisent pas tous des grains, et qu'Accius dit faussement que « les bons grains, même s'ils sont confiés à d'assez mauvais champs, poussent cependant d'eux-mêmes grâce à leur nature propre », ainsi les esprits, même cultivés (*culti*), ne donnent pas tous du grain. Et, pour m'appuyer sur la même analogie, de même qu'un champ quoique fertile ne peut produire sans culture (*cultura*), il en est de même pour l'esprit sans enseignement (*doctrina*) ; dans les deux cas, l'un n'est rien sans l'autre. Or, la culture de l'esprit, c'est la philosophie (...). »²

Il convient d'étudier les idées que cette image développe graduellement. Nous reprendrons

¹ La métaphore de la culture dans un ouvrage est le plus souvent interprétée comme un marqueur de l'appartenance au stoïcisme ; elle s'inspire de l'image stoïcienne des « germes de la vertu » que la philosophie développe selon la raison pour parvenir à la vertu. cf. J. Dross, 2010, p.249-255, dont « Récurrente chez Cicéron et chez Sénèque, la métaphore des semences de vertu illustre la conception stoïcienne de l'*oikeiôsis* et la progression constante vers une sagesse dont le Portique assure le caractère accessible au prix d'une simple harmonisation entre la raison humaine et la raison divine ». Cependant, nous choisissons ici de l'interpréter en fonction de la dynamique du passage où elle se trouve, et non d'après un sens général hérité de la tradition philosophique dans le sillage probable de Platon (« les semilles de la vertu » *Timée*, 41sq.) Dans les paragraphes II, 11-13 des *Tusculanes*, Cicéron explique par cette métaphore l'efficacité de son discours philosophique, sa faculté pédagogique, et non le cheminement vers la vertu, même si l'inconduite des philosophes est le prétexte à l'explication. Il met l'accent sur l'acte de cultiver et le champ, non pas sur les germes. Il se démarque du stoïcisme en mettant en valeur la *fortitudo* préalable à la raison dans l'esprit de l'interlocuteur ; par ailleurs, l'idée de cheminement vers la vertu est à nuancer dans les *Tusculanes* quand l'une des premières étapes franchie par l'interlocuteur est bien celle que l'on mettrait communément au terme du cheminement : s'affranchir de la peur de mourir. Il s'agit donc plutôt, par la métaphore de la culture, de montrer le pouvoir surprenant d'une philosophie qui, parce qu'elle unit étroitement la forme et la pensée, donne immédiatement l'accès à une réflexion qui se traduit en choix de vie. La temporalité des *Tusculanes* qui conduit à une forme de sagesse avérée est d'ailleurs de cinq journées, et non d'une vie. Il semble donc important de pouvoir étudier aussi les métaphores philosophiques, si communes soient-elles, dans leur contexte d'apparition, en rapport avec la réflexion entreprise.

² *Tusc.*, II, 13 : *Nam ut agri non omnes frugiferi sunt qui coluntur, falsumque illud Accii :*

Probae etsi in segetem sunt deteriores datae

Fruges, tamen ipsae suapte naturae enitent,

sic animi non omnes culti fructum ferunt. Atque, ut in eodem simili verser, ut ager quamvis fertilis sine cultura fructuosus esse non potest, sic sine altera debilis. Cultura autem animi philosophia est.

pour cela le texte en deux temps pour mieux le commenter.¹

Premier temps :

« En effet, de même que les champs qui sont en cours de culture (*qui coluntur*) ne produisent pas tous des grains, et qu'Accius dit faussement que « les bons grains, même s'ils sont confiés à d'assez mauvais champs, poussent cependant d'eux-mêmes grâce à leur nature propre », ainsi les esprits, même cultivés (*culti*), ne donnent pas tous du grain. »

Dans ces comparaisons, le champ est la représentation métaphorique de l'esprit dans son état naturel. Il s'agit donc des facultés de l'élève, dans la perspective d'une initiation à la philosophie. Selon le premier système d'images, cette faculté peut être présentée de façon neutre (« les champs qui sont en cours de culture »), péjorative (« d'assez mauvais champs »), ou méliorative (« champ fertile »). Ces champs métaphoriques désignent respectivement les esprits évoqués dans le premier paragraphe : l'esprit d'un disciple quelconque dont les craintes s'apaisent, l'esprit des philosophes grecs qui restent dans la théorie, l'esprit de l'interlocuteur directement accessible à la raison. Aucun de ces champs n'est assuré de produire et, dans tous les cas, aucun ne produira seul, malgré sa fertilité. Un esprit doit toujours bénéficier d'un enseignement (*doctrina/cultura*). Cependant, cet enseignement se limite-t-il à la transmission d'une matière, d'un contenu ?

La citation d'Accius réfutée par Cicéron s'intéresse à la valeur du grain, c'est-à-dire, pour lever la métaphore, à la valeur des idées transmises en vue d'enrichir l'esprit, donc au contenu. Avec l'expression *probae fruges*, le poète et Cicéron évoquent les idées relatives au Bien, puisque l'adjectif a une acception morale évidente ; cependant, que ces idées soient conformes au Bien ne les rend pas, par nature, assez lumineuses dans les esprits pour

¹ Le livre V du *De Latina Lingua* de Varron, consacré à l'étymologie des mots latins en usage particulièrement chez les poètes, est dédié à Cicéron. Au paragraphe 37 sont regroupés les mots relatifs au champ (*ager*), dont *semen, fruges, fructum, cultus*. On lit ainsi les étymologies suivantes: *Seges ab satu, id est semine. Semen quod non plane id quod inde, hinc seminaria, sementem, item alia. Quod segetes ferunt, fruges; a fruendo fructus*. Ce lexique tisse un véritable réseau dans les *Tusculanes*, en particulier la famille de *fruges* (48 occurrences de ces mots à travers les livres). Cicéron a choisi de développer l'image de la fructification plutôt que celle des semailles (6 occurrences de la famille de *semen*). Ce choix signale l'emprunt et le démarquage par rapport au sens platonicien de la métaphore des « semailles » (c'est tout le sens de l'*imitatio*) : l'homme cicéronien construit ce qu'il y a de divin en lui.

qu'elles se traduisent en actes. La citation nous renvoie aux vies scandaleuses des inventeurs grecs de certaines idées ou au discernement nécessaire face aux lieux quand l'orateur veut être efficace dans une situation. L'idée seule ne suffit pas. C'est aussi ce que sous-entend l'élément comparé « ainsi les esprits, même cultivés, ne donnent pas tous du grain. » Le participe passé *culti* (*animi culti*) indique un achèvement par rapport au présent du verbe *coluntur* dans la comparaison (*agri...qui coluntur*), cependant cet état évoquant l'acquisition du grain, donc des connaissances ou principes, n'est pas non plus la garantie de la fructification. Les deux formes verbales sont en effet passives et le champ, l'esprit, n'a pas de rôle propre dans son enrichissement. Une troisième perspective apparaît donc par le biais d'une autre voie et d'un autre temps du verbe *colo*, qui définit le lieu de l'enseignement philosophique selon Cicéron : *cultura*.

Second temps :

« Ainsi les esprits, même cultivés (*culti*), ne donnent pas tous du grain. Et, pour m'appuyer sur la même analogie, de même qu'un champ quoique fertile ne peut produire sans culture (*cultura*), il en est de même pour l'esprit sans enseignement (*doctrina*) ; dans les deux cas, l'un n'est rien sans l'autre. Or, la culture de l'esprit, c'est la philosophie (...). »

Le terme *cultura* renvoie à une action en cours mais tournée vers le futur, vers la récolte à venir, et qui pour cela se décline en plusieurs temps. C'est ce qui la différencie de *coluntur*, ancré dans le présent, ou de l'achèvement de *culti*, deux actions qui n'existent que pour elles-mêmes. Il s'agit bien avec *cultura* d'un processus de transformation de la semence ou des connaissances, avec des étapes, dirigé vers un résultat, la récolte utilisable. L'acte de culture n'a de valeur que par ce qu'il apporte dans le temps. La comparaison établit ensuite la similitude entre la culture et la doctrine (*cultura / doctrina*) ce qui empêche de comprendre la doctrine comme un enseignement purement théorique ou contemplatif, sans visée pratique, sans récolte ; c'est aussi un enseignement qui acquiert une valeur dans ce qu'il produit. Enfin va être introduite la définition de la philosophie ; elle pourrait être « *doctrina autem animi philosophia est* », si l'on respecte les couples introduits précédemment *ager/cultura et animus/doctrina*. Cependant, Cicéron choisit de filer encore

l'image et propose « *cultura animi philosophia est* ». La substitution de *cultura* à *doctrina* est intéressante ; elle marque sans doute la différence avec une représentation de la philosophie issue de ses origines grecques, puisque la culture est un acte et non une science, mais plus encore nous informe sur la philosophie romaine mise en œuvre dans les *Tusculanes* pour éduquer l'interlocuteur. Ainsi, le choix de *cultura* insiste sur la temporalité et la finalité de la philosophie telles qu'elles ont pu être analysées ci-dessus pour le processus de culture, c'est-à-dire un cheminement dirigé vers l'avenir et le résultat pratique. Cependant, ce choix permet aussi de signaler dans l'enseignement philosophique la prise en compte du sujet à enrichir et de sa nature initiale, puisque la culture n'existe pas sans un terrain à cultiver auquel elle s'adapte.

Il n'était pas évident en revanche de définir ainsi l'enseignement évoqué par *doctrina* dans son acception commune, plus proche de la délivrance d'un savoir théorique, dont la préoccupation première n'est pas l'adaptabilité à l'esprit de l'élève mais la précision, la véracité et la richesse du savoir. Avec *cultura*, Cicéron introduit donc implicitement le principe d'adaptabilité, mis en valeur dans l'*Orator*, comme nous l'avons vu précédemment, et si important pour les juristes ; c'est un concept purement romain que reçoit ici la définition de la philosophie. Par ailleurs, la philosophie a bien, dans ce cas, comme première matière, l'état naturel de l'esprit à enrichir, le champ avec ses potentialités et ses imperfections ; il faut, pour lui faire acquérir un savoir, partir de son contenu et vérifier régulièrement la progression vers la récolte. Cela suppose une véritable « mise en forme » de la philosophie adaptée à l'élève, mais aussi une sollicitation de tous ses moyens de cognition (les vertus innées du champs) et, en premier lieu, un appui sur les connaissances déjà présentes, quelles qu'elles soient, qu'elles relèvent de l'affectif (la peur de la mort), des valeurs (le *decus* au livre II par exemple) ou de l'erreur, première forme de connaissance possible. En ce sens, la philosophie épanouit la nature du disciple, elle ne le rend pas autre, ne cherche pas tant la transformation que l'accomplissement de l'individu. De même la culture des champs pour les Romains s'inscrit bien dans la poursuite du travail de la nature, et non contre lui. L'enseignement philosophique prodigué dans les *Tusculanes* répond parfaitement, nous le verrons, à ces impératifs de la culture, mais pour clore la définition imagée de l'enseignement philosophique, Cicéron suggère lui-même des étapes de cet enrichissement respectueux de la nature initiale de l'esprit :

« La culture extrait les vices à la racine, prépare les esprits à recevoir les semences, les leur confie et, pour ainsi dire, sème des éléments pour que, devenus adultes, ils portent les fruits les plus abondants.»¹

On trouve à travers cette image une mise en forme de l'enseignement qui passe d'abord par l'extraction de l'erreur, l'étape préparatoire à l'apport théorique dont on peut croire qu'elle s'apparente à une réflexion ou un questionnement, enfin la transmission du savoir ou de l'idée dans lequel se trouve une matière à faire mûrir pour obtenir les résultats les plus profitables au sujet comme l'aptitude au jugement, au raisonnement instruit, à la décision réfléchie et éclairée. Cette dernière étape n'est plus l'effet direct de la culture, mais un effet différé et qui semble se produire indépendamment ; il est en réalité le véritable but de la culture, ou de la philosophie, selon Cicéron. On peut facilement illustrer les pôles de ce cheminement avec les deux livres qui encadrent les *Tusculanes* : le premier s'appuie sur une erreur de l'interlocuteur dans la conception de la mort (« les morts sont malheureux. »), le dernier aboutit bien à un résultat profitable pour vivre mieux, le soulagement. Il nous appartient d'étudier en détail le mécanisme de culture qui s'empare des thèmes de la mort, de la douleur, des passions pour produire cet apaisement.

Conclusion : forme, culture et principe organisateur

Chercher « la mise en forme et l'élaboration d'une philosophie romaine dans *Les Tusculanes* » nous renvoie bien à cette définition de la philosophie comme culture, mais en comprenant la « culture » dans une acception romaine et non d'abord stoïcienne. On s'intéresse à la progression de l'exercice philosophique mis en œuvre par Cicéron et son disciple vers une maîtrise suffisante des concepts pour les traduire en actes : quelles en sont les étapes ? Quel en est le langage ? Comment y est exercé le jugement ?

La culture peut certes être rapprochée d'une *paideia*, avec cependant des nuances importantes. La *paideia* dans ses origines grecques veut inculquer un idéal préétabli commun à toute la jeunesse parce qu'il fonde l'unité de la Cité ; la *cultura* cherche à faire construire au sujet, à partir de ses potentialités, un idéal personnalisé qui l'aide à vivre sans

¹ *Tusc.*, II, 13 : *haec extrahit uitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant.*

aller à l'encontre de la vérité ou des principes communs. La démarche de la *paideia* suppose que le maître transmette à l'élève un savoir qu'ils posséderont finalement en commun, un savoir général donc, alors que la *cultura* admet des variantes dans les connaissances retenues par le principe d'adaptabilité à l'individu.

Cependant, cette recherche de la mise en forme ne réduit pas pour autant la philosophie romaine à un pur exercice technique sans contenu spécifique. L'originalité est que le contenu et la forme sont intrinsèquement liés et que les thèmes de l'enseignement sont exercés par la forme même. Il est en ainsi de la *fortitudo*, valeur essentielle du *mos majorum* ou du *iudicium*, vertu fondamentale du juriste romain par exemple. On verra aussi que la *constantia* garantit la cohésion de la réflexion lors de l'enrichissement culturel sous des apparentes digressions. La nécessité de l'autre, et donc d'un référent de la communauté, est aussi réaffirmée pour que le jugement soit bien politique, et non purement individuel : l'interlocuteur est fondamental pour la tension entre le général et le particulier, si caractéristique là aussi du droit romain. La culture est bien un cheminement personnel, mais qui ne peut jamais s'affranchir du regard et de l'approbation de l'autre pour qu'elle serve aussi bien à l'épanouissement dans l'existence que dans la cité. Ainsi, les valeurs romaines s'exercent par le biais de la pensée sur la mort, la douleur et les passions qui ne peuvent justement être contrôlées que par la possession de ces mêmes valeurs.

Il s'agit donc de trouver une forme philosophique qui soit un principe organisateur de la pensée et de son contenu dans la perspective d'une efficacité pratique. Cela n'est possible que par l'adéquation idéale du langage, forme de la pensée, et du contenu philosophique. Dans ce cas, on pourra parfois hésiter sur le lien du mot et du concept : lequel génère l'autre ? Le mot fait-il naître l'idée ou l'idée le mot ? La forme philosophique comme principe est aux confins de la poétique, comme si Cicéron retrouvait les origines poétiques de la pensée philosophique présocratique et qu'il fallait se rappeler une autre acception de *forma*: la beauté. Cela autorisera à considérer les citations poétiques, le sublime et plus généralement l'éloquence des *Tusculanes* comme des éléments véritablement constitutifs des étapes de la pensée.

Nous avons organisé notre étude en trois parties.

On s'interrogera d'abord sur la place des *Tusculanes* dans l'œuvre de Cicéron. Il s'agit de ne pas nier leur singularité formelle, mais de comprendre qu'elles prennent place dans une réflexion dont les autres ouvrages portent les traces, autour des liens étroits entre la pensée et le langage. Les hésitations platoniciennes quant au rapport du discours, de l'écriture et de la vérité n'inquiètent pas la philosophie de l'orateur Cicéron, mais génèrent sans aucun doute sa volonté d'initier une langue philosophique.

La personnalité de Cicéron dans les *Tusculanes* sera ensuite étudiée : quelle est l'identité de celui qui prend en charge la naissance de la réflexion philosophique, la culture de ses élèves ? On trouvera une *persona* complexe, car Cicéron est aussi bien orateur à la retraite, père en deuil, citoyen, professeur ou contemplatif. De ces différentes identités naît un discours philosophique riche qui s'appuie sur le commun, le particulier, la vérité, l'expérience, le droit, la rhétorique, toute la richesse du domaine des lettres grecques et latines. Il est donc question ici de s'interroger sur les origines du discours en évaluant les impacts de la *persona* de Cicéron sur la forme de l'ouvrage.

Dans une troisième partie, on étudiera plus précisément le fonctionnement de ce discours philosophique qui, de l'antiquité à nos jours, cultive et fortifie l'esprit de ses lecteurs, comme il le fait conjointement pour le maître et le disciple de l'ouvrage. Quel est le langage des *Tusculanes*, en quoi est-il fécond ? Quelles valeurs romaines ce discours ravive-t-il pour faire face à l'existence et à la vie citoyenne ? Comment la pensée progresse-t-elle pour devenir autonome et opérer des choix individuels ancrés dans un héritage commun ? Cette partie, plus technique, suscitera des études lexicales précises, notamment pour l'usage du vocabulaire grec employé dans certains livres. On proposera également une lecture des cinq livres attentive à la *dispositio* de formes du discours pour trouver comment le questionnement de la langue des philosophes grecs, et notamment de la dialectique stoïcienne, consolide les certitudes et rend le bonheur accessible.

L'appréciation de la forme de l'œuvre et de sa portée philosophique impose enfin un principe méthodologique, celui d'être au plus près du texte et dans son mouvement. Il s'agit de le redécouvrir, de cerner pourquoi la lecture de l'œuvre a pu être, dans sa forme, une expérience intellectuelle pour Érasme, Bouhier ou Montesquieu par exemple. Nous proposons donc de considérer que la lecture pointue de l'ouvrage puisse être la première

matière de notre recherche. En opérant « une lecture des *Tusculanes* », nous pourrions situer les réceptions et exégèses scientifiques modernes par rapport aux clarifications qu'apportera ce cheminement. Notamment, nous réinterrogerons les deux approches herméneutiques de l'oeuvre cicéronienne prégnantes en France pour considérer encore l'art de la rhétorique et l'héritage académicien en faisant l'expérience littéraire de leur alliance.

PREMIÈRE PARTIE

LES ENJEUX DU TRANSFERT DE LA PAROLE ÉLOQUENTE AU MEDIUM ÉCRIT

CHAPITRE I : LA RECHERCHE D'UNE FORME PHILOSOPHIQUE

Quelle place les *Tusculanes* prennent-elles dans la charge (*officium*) que Cicéron s'est assignée en -45 de créer une littérature romaine philosophique ? Il convient de cerner en quoi l'ouvrage participe à un projet d'ensemble, où il tient un rôle particulier. Son originalité formelle, particulièrement visible dans l'anonymat de l'interlocuteur et l'emphase mise par le titre sur le lieu et le discours (*Tusculanae disputationes*), n'est pas une étrangeté absolue face aux autres écrits. Cicéron a toutefois accentué ici des caractéristiques au point de proposer une forme inédite de traité éthique tendu vers le bonheur, qu'il nomme culture, et où l'éloquence et la philosophie s'épousent enfin parfaitement.

1) L'UNITÉ CONTEXTUELLE

Des études sur les *Tusculanes* ont mis en évidence l'importance dans la signification de cette œuvre des drames politiques et privés que vit Cicéron¹. La dictature de César, ses conséquences sur les convictions et l'implication de l'orateur dans la vie de la Cité jointes au décès de sa fille bien-aimée Tullia sont à l'origine de l'ouvrage. La tyrannie, même si elle n'est pas explicitement l'objet du livre, donnerait à Cicéron l'audace de se mettre en scène en tant que scholarque retiré de la vie publique, puisqu'il n'y a plus que cela à faire pour la Cité. C'est ainsi qu'Ingo Gildenhard justifie la façon ostentatoire dont Cicéron explique ses occupations de traducteur de poèmes grecs ou sa palinodie vers l'épicurisme au livre V.²

¹ Les monographies récentes d'I. Gildenhard (2007) et E. Lefèvre (2008) donnent notamment une place importante à cette dimension biographique. Pour I. Gildenhard, les *Tusculanes* sont une réponse directe à la dictature césarienne et à l'*otium* forcé de l'orateur : il faut éduquer la jeunesse contre la tyrannie. On doit prendre en compte également l'intérêt portée à la philosophie des *Tusculanes* comme « médecine de l'âme » (Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele*, 2010).

² I. Gildenhard, 2007, p.65 sq. "The long translations from the Greek", et par exemple, à propos de II, 26, " This

Cette contextualisation est certes fondamentale dans la compréhension de l'ouvrage sans suffire à déterminer l'enjeu spécifique des *Tusculanes* : il s'agit en réalité d'un élément pour comprendre tout l'opus philosophique bâti en 45 et 44, non pas seulement les *Tusculanes*¹. L'effervescence de la rédaction de plusieurs ouvrages philosophiques a à voir avec l'analyse par Cicéron de ces circonstances politiques graves, analyses que l'expérience de la mort a cruellement confirmées et enrichies en donnant un exemple supplémentaire de ce qui peut priver l'homme de sa dignité, de son accomplissement². La philosophie romaine élaborée par Cicéron veut donc sortir les hommes de l'avalissement du malheur. Le projet civique n'est pas propre aux *Tusculanes*, ni même la *levatio* philosophique attestée à la fin de l'ouvrage. Voici Cicéron dans les *Premières Académiques* :

« Mais aujourd'hui, frappé par le coup du sort le plus terrible et libéré de l'administration de l'Etat, je demande à la philosophie un remède pour ma douleur et je la considère comme l'agrément le plus honorable pour mon loisir. C'est, en effet, l'activité la plus appropriée à mon âge ou la mieux assortie à ce que je peux avoir accompli de louable ou même la moins inutile à l'instruction de mes concitoyens ou, s'il n'en est pas ainsi, je ne vois rien d'autre à faire. »³

ingenuous, though entirely reasonable, assumption about the time-management of a Roman *princeps* affords Cicero the chance to twist his renditions of the passages from Sophocle and Aeschylus into an attack on the dictator. He deliberately misunderstands the question "What is the origin of these verses?" to mean "How come you translated them, don't you have better things to do?"; sur la palinodie épicurienne "*Cicero's endorsement of Epicurus*", *Enigmas* p.37, *Answers* p. 67 "(...) Cicero's "conversion" to Epicureanism" is a direct response to Caesar's annihilation of the *res publica*." Sur la position complexe de Cicéron par rapport à l'épicurisme, on peut consulter le volume récent de la Pléiade, *Les Epicuriens*, D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), 2010 (notamment C. Lévy, « Cicéron, témoin de l'épicurisme, p.1312-1321). On peut se reporter également à S Maso, 2008. (p.31 à 63 : « Antiepicureismo ? »)

¹ On s'accorde sur une chronologie pour la succession des œuvres rédigées entre 46 et 43 (Dictionnaire des Philosophes Antiques, tome II, p.365-395 et supplément 2003,p. 659-741): en 46, *Brutus*, *Les Paradoxes des Stoïciens*, l'*Orateur* ; en 45, la *Consolation*, les *Académiques*, *Les Termes extrêmes*, les *Tusculanes*, la *Nature des Dieux* ; en 44, *De la Vieillesse*, la *Divination*, *Traité du Destin*, l'*Amitié*, les *Topiques*, *Les devoirs*.

² Cf. partie II, La substance de la parole et la persona cicéronienne, « la fragilité »

³ Ac I, 11 *nunc uero et fortunae grauissimo percussus uulnere et administratione rei publicae liberatus, doloris medicinam a philosophia peto et otii oblectationem hanc honestissimam iudico. Aut enim huic aetati hoc maxime aptum est, aut his rebus si quas dignas laude gessimus hoc in primis consentaneum, aut etiam ad nostros ciues erudiendos nihil utilius, aut si haec ita non sunt nihil aliud uideo quod agere possimus.* Les traductions des *Académiques* sont celles de José Kany-Turpin sur le texte établi par O. Plasberg (1922) aux éditions Teubner. (Garnier-Flammarion, 2010)

2) L'UNITÉ THÉMATIQUE

Les *Tusculanes* suivent, comme les autres œuvres, cette volonté de rendre aux hommes la maîtrise des événements et de répondre à une urgence du présent ; elles ne sont pas seules à lutter contre l'aveuglement et la tyrannie. Bien plus, compte tenu de la rapidité de rédaction de la somme philosophique, on peut chercher une progression cohérente au fil des thèmes abordés dans les ouvrages sans s'en tenir à la chronologie de publication. C'est la proposition de P. Muller qui lit un cheminement de l'âme où il faudrait prendre en compte les écrits sur la religion et la transcendance (*De Natura deorum/ De Divinatione*) avant les *Tusculanes*.¹ Cependant, Carlos Lévy a fait de l'interrogation cicéronienne sur le dissensus philosophique à la fin du *Lucullus* l'origine de toute la quête philosophique du philosophe romain. Les *Académiques* seraient alors l'ouvrage fondateur².

On peut ainsi proposer une lecture possible de la quête philosophique cicéronienne. Après avoir légitimé l'entreprise philosophique par rapport aux autres arts dont l'éloquence (*Hortensius*), Cicéron prend soin d'en circonscrire le domaine en précisant la nature et les limites de la connaissance humaine, notamment s'il s'agit de percer les mystères de la nature (*les Académiques*) ; les exposés se centrent alors sur l'éthique et la question du Bien et du Mal, car l'homme peut y choisir des certitudes et les mettre courageusement en pratique pour être heureux (*De Finibus ; Tusculanes*). Il est cependant difficile d'admettre la possibilité du bonheur sans s'être posé la question des dieux et de leur commerce avec les hommes, d'autant qu'ils sont très présents dans la vie quotidienne des Romains et que fonctions et rites religieux doivent être respectés pour le bien de la Cité (*De Natura deorum ; De Divinatione ; De Fato*). Au terme de ce parcours, le malheur devrait être éradiqué de la vie privée et publique. En effet, les citoyens ont renoué avec le mécanisme de la connaissance à leur portée, ont appris à discerner le bien véritable, à affronter avec courage les angoisses et à maîtriser les passions, à maintenir la religion sans crédulité superstitieuse. On notera que les vertus de prudence, de courage, de tempérance, de piété, essentielles à la morale romaine, sont au cœur du programme philosophique de Cicéron et exercées

¹ P. Muller, 1990, *Chapitre quatrième : En route vers le contentement : des vrais biens et des vrais maux- De la nature des dieux- De la divination- Du destin* p. 217 : « (...) on voit poindre une philosophie de la personnalité (disons plus encore : un personnalisme) fondée sur la liberté intacte du cœur intime. Mais cette liberté est-elle possible, est-elle pensable dans le triple contexte d'une théologie laissant un jeu aux interventions divines, de la divination, du fatalisme ? Rompant avec le strict ordre chronologique de la publication des œuvres, c'est à ces questions que nous cherchons maintenant réponse. »

² C. Lévy, 1992.

successivement.

L'unité thématique est donc sensible dès les *Académiques* où deux thèmes essentiels sont repérés pour alimenter la recherche philosophique, l'obscurité de la nature et la question des biens et des maux. Le *De Natura deorum*, la traduction du *Timée* s'intéressent davantage au premier domaine ; quant aux questions sur les vrais biens et maux, elles auront davantage à être reprises à Tusculum, dit Lucullus dans la fin des débats.

« Mais vrai ! Notre marin nous fait signe, le Favonius lui-même, Lucullus, nous susurre qu'il est temps d'embarquer et, puisque j'en ai assez dit, il me faut conclure. Plus tard, cependant, quand nous reprendrons nos recherches, discutons de graves sujets de controverse entre les plus grands hommes : de l'obscurité de la nature, de l'erreur de tant de philosophes (tellement divisés sur les biens et leurs contraires que, la vérité ne pouvant être multiple, tant de si nobles doctrines se trouvent nécessairement clouées au sol), plutôt que des illusions de la vue et des autres sens, du sorite, du « menteur », tous ces pièges que les Stoïciens ont tendus contre eux-mêmes. »

« Je ne suis pas mécontent, répliqua Lucullus, d'avoir eu ce genre de discussion. Et puisque nous nous réunissons souvent, en particulier dans nos villas de Tusculum, nous y traiterons de toutes les questions que nous voudrons.»¹

Lucullus comme Cicéron possède une villa à Tusculum où des débats philosophiques d'importance, ceux du *de Finibus* et des *Tusculanae disputationes*, s'annoncent déjà dans le prolongement des réflexions du jour. Cependant, une question survient, que Varron n'a pas hésité à poser quand son ami annonce son projet de littérature philosophique en langue latine : comment penser que ses écrits seront plus utiles que les traités grecs sur ces mêmes thèmes, d'autant que l'aristocratie romaine lit le grec aussi bien que le latin ?² Les contemporains de Cicéron auraient-ils eu les mêmes difficultés que l'exégèse moderne à comprendre la nature de son projet ? Car il ne faut pas confondre les sujets abordés dans ses

¹ *Ac*, II, 147-8

² *Ac*, I, 4 Varron : « Voyant la philosophie exposée avec le plus grand soin en grec, j'ai pensé que les gens qui, chez nous, auraient le goût de la philosophie préféreraient lire des ouvrages grecs plutôt que les miens, s'ils possédaient une culture grecque. »

ouvrages, déjà traités par les Grecs, et le principe qui sous-tend l'ensemble, propre à Cicéron.

Le principe ne relève pas d'abord du contenu, puisque Cicéron réitère ainsi ses intentions au fil des préambules notamment : il veut illuminer la philosophie en la faisant passer dans les Lettres Latines. *Inlustrare (philosophiam) litteris Latinis* est une des expressions qui lui servent à caractériser son projet. C'est bien la question du langage qui est première dans l'entreprise philosophique ; l'ignorer rendrait effectivement vaines de nouvelles tentatives pour traiter les deux thèmes philosophiques par excellence, la connaissance de la Nature et du Bien : c'est le langage qu'il faut réconcilier avec la philosophie. Dans la fiction du *De Finibus*, qui au livre III se passe dans la villa de Tusculum de Lucullus, Cicéron célèbre déjà par la métaphore de l'illumination la capacité à philosopher en latin de Caton. Lorsque ce défenseur du stoïcisme achève une démonstration en justifiant sa préférence pour traduire le grec *κακία* par *vitia* et non *malitias*, Cicéron s'exclame :

« Ah vraiment Caton, dis-je, voilà des mots lumineux et qui font entendre ce que tu veux ! C'est pour cela que tu me parais enseigner le Latin à la philosophie et lui donner en quelque sorte droit de Cité ; jusqu'à présent elle semblait être à Rome comme une étrangère et ne se présentait pas dans nos conversations (...). »¹

Le principe est donc bien lié au langage et notamment à la composition en langue latine. Nous étudierons en troisième partie de notre étude quel travail lexical, similaire à celui qu'il vante là chez Caton, Cicéron entreprend de mener dans l'amorce des livres III et IV pour illuminer encore la dialectique stoïcienne². On le voit, l'unité fondamentale de la somme philosophique cicéronienne est donc formelle.

3) L'UNITE FORMELLE

Cicéron se présente en écrivain et l'on pourrait s'interroger sur la dimension

¹ *De Fin.*, III, 40 *Ne tu, inquam, Cato, verbis illustribus et id quod vis declarantibus ! Itaque mihi uideris Latine docere philosophiam et ei quasi ciuitatem dare ; quae quidem adhuc peregrinari Romae uidebatur nec offere sese nostris sermonibus (...)* La traduction est celle de J. Martha, C.U.F (2002), légèrement modifiée.

² Troisième Partie, Chapitre 2 : « Analyses lexicales ».

philosophique de son projet. Cependant, ce passage en littérature est selon lui une clarification de ce qui a été établi, un retour aux sources en quelque sorte, quand la pensée interroge de nouveau le langage, recherche la vérité des mots pour donner sens. Faire sens est bien une activité philosophique que Cicéron relie à l'art des Lettres. « Illuminer » (*illustrare*), « déclarer » (*declarare*), « signifier » (*significare*) sont davantage les activités d'un philosophe tourné vers la Cité.¹ Sa conviction est donc que le renouveau philosophique est lié au langage, à la mise en forme, à l'invention, à un travail de lettré, à une pratique de la parole. C'est dans l'écrit même que se trouvera l'énergie philosophique. On ne dira rien d'extraordinaire en supposant qu'un érudit dont la vie est inséparable de la prise de parole orale ou écrite, dont les décisions, les actes, les revers de fortune se traduisent aussitôt en lettres pour les intimes, discours au forum ou traités philosophiques, ne dissocie pas sa pensée sur le monde et l'expression de celle-ci. Il est un point d'aboutissement où le langage est la pensée, la droite raison.

Cette idée d'une indissociation entre *bien dire* et *bien penser* le monde et finalement *bien y agir* est la grande certitude d'Isocrate, la grande suspicion de son contemporain Platon qui se défie du langage. Œuvrant sans relâche au rétablissement de la grandeur d'Athènes qui passe par l'éducation de la jeunesse aristocratique, Isocrate consacre sa vieillesse à délivrer dans son école de rhétorique une *paideia* qu'il appelle *philosophia*. Comment ne pas voir dans la *scholé Tusculana* et les *seniles declamationes* de l'orateur romain une tentative d'école apparentée à l'initiative isocratique ?² Cependant, il faut

¹ D'autres apparitions de la métaphore d'illumination définissant le projet philosophique cicéronien : *Ac I, 3 philosophiamque Ueterem illam a Socrate ortam Latinis litteris illustrare* ; *Tusc.I, 1 hoc mihi latinis litteris illustrandum putaui* ; *I, 5 Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum ; quae inlustranda et excitanda nobis (...)* ; *Nat. I,11 (...)* non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant.

² Cicéron se réfère à Isocrate dans le *De Oratore* (*De Or, II, 94*) ; certains passages des *Tusculanes* qui seront commentés dans notre étude feront directement écho aux propos de l'orateur grec. On se reportera principalement à son discours *Sur l'Echange* qui explique comment l'étude de la parole peut devenir une philosophie, notamment les paragraphes 180 à 290. Par exemple, « l'homme habitué à examiner et à éprouver ce qui est le plus convenable et le plus utile parmi les faits qui se rapportent à un sujet donné n'aura pas cette capacité seulement pour le discours qu'il est occupé à composer, mais pour toutes sortes d'activités » (*Sur l'Echange, § 277, Discours volume III, traduction de G. Mathieu, C.U.F, 1950*). Conformément à cette technique oratoire, chaque journée des *Tusculanes* propose ainsi de redéfinir la cause à traiter pour mettre en évidence, grâce à la construction du discours, les possibilités d'actions (voir Troisième partie, chapitre 1, « Mise en forme et exercice du jugement »). L'éloge de la parole (*Sur l'Echange 251-257*) est à mettre en rapport avec l'hymne à la philosophie du Livre V des *Tusculanes* (§5) ; on peut aussi évoquer la façon dont Isocrate et Cicéron répondent aux détracteurs de leur éloquence qui ne veulent pas travailler à se cultiver (*Sur l'Echange § 244-247 ; Tusc., II, 3*).

rétablir d'emblée la différence majeure entre ces deux écoles : l'une, celle des *Tusculanes*, est une fiction livresque et ne passe donc pas par la pratique orale de la parole. C'est donc à l'éloquence de l'auteur Platon que se réfère Cicéron pour caractériser la *vis verborum* des *Tusculanes*, et jamais à Isocrate.¹ Permettre un exercice de la parole par le médium de l'écrit en vue d'une élévation de l'âme, voilà en quelque sorte le renouvellement formel des *Tusculanes* qui réunit l'objectif éducatif d'Isocrate et la contemplation platonicienne.

Pour cerner la singularité d'écriture des *Tusculanes*, il semble légitime d'être attentif aux passages qui introduisent ou interrompent les développements thématiques. Dans cet espace ressenti parfois comme digressif, dans les *proemia* également, Cicéron explicite les principes qui guident l'écriture de l'ouvrage et fait à ses interlocuteurs des remarques sur les méthodes d'exposé. Ces affirmations ont bien une valeur philosophique, si l'on entend le projet cicéronien comme l'illumination de la pensée par un travail sur le langage, et ne sont pas sans rapport avec la maîtrise de soi qui est le sujet de l'ouvrage.

A) Une forme pour dépasser les contradictions

Dans les *Tusculanes*, Cicéron monopolise la parole et cela a décontenancé ; la référence dont il use pour désigner son projet d'écriture philosophique est plus accentuée que dans les autres œuvres : son intention est de restaurer une véritable forme socratique de la philosophie. Il nomme cette pensée *vetus et socratica ratio*. Voici une des formules inaugurales de la première dispute suivie d'un appel à l'autorité socratique au cœur du raisonnement de la dernière journée qui peut enfin établir la vie heureuse :

« C'est en effet, comme tu le sais, la vieille et socratique méthode pour disserter contre l'opinion d'un autre.

Quant à nous, nous voulons que la vie soit parfaitement heureuse, ce qui nous est confirmé par cette démonstration socratique »².

¹ *Tusc. I, 24* « Pouvons-nous surpasser Platon en éloquence ? ». On peut lire le livre I comme un dialogue de l'écriture cicéronienne avec les livres de Platon, notamment avec les discours de Socrate ; c'est le sens de notre étude dans la troisième partie (« Une forme pour juger »). Pour le rapport de l'éloquence cicéronienne avec Isocrate et Platon d'après le *De Oratore*, voir Alain Michel, 1960, « Sources grecques du « *De Oratore* », p.80 à 147.

² *Tusc. I, 8* *Haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi./Tusc. V, 47* Nos

Le retour souhaité à une pratique antique et socratique de la philosophie et au langage qui la permettrait renvoie au regard porté par Cicéron sur l'héritage platonicien et ses controverses¹. Dans les *Académiques*, Cicéron oppose les deux traditions platoniciennes dont il a pu écouter des leçons auprès de Philon de Larissa et d'Antiochus d'Ascalon. Le premier, dont la pensée est consolidée par Carnéade, rejette le dogmatisme et exclut de ce fait l'école stoïcienne de la tradition platonicienne pour faire reposer la connaissance sur la suspension du jugement et le vraisemblable. C'est la Nouvelle Académie dont Cicéron se dit clairement le disciple. Le second considère en revanche que l'école stoïcienne est bien héritière de Platon dont elle transmet la pensée à travers l'invention d'un nouveau lexique. Cette réhabilitation du stoïcisme ne peut être indifférente à un membre de l'élite cultivée romaine garante des vertus ancestrales dont la morale stoïcienne semble proche².

Or, l'écriture cicéronienne des *Tusculanes* qu'on assimilera à un transfert de la parole ou de l'éloquence permet d'aboutir dans le livre V à la certitude que la Vertu suffit au bonheur parfait, doctrine stoïcienne, sans que le discours ait jamais été dogmatique. La prise en charge conjointe de la parole par le scholarque des *Tusculanes* et ses disciples fictifs, la *dispositio* de chaque livre et de l'ensemble de l'ouvrage, la richesse des digressions et enfin le ressourcement des mots permettent, comme nous le verrons dans cette étude, une élaboration libre du jugement. L'opposition entre les écoles se trouve réduite par la forme adoptée ici par Cicéron ; les hésitations du savoir sont prises en compte, tout en reconnaissant que l'homme *in fine* a besoin de certitudes pour bien vivre. Encore faut-il qu'il les construise lui-même. Ainsi, cette forme insolite est peut-être la plus en adéquation avec ce que Cicéron est, philosophiquement et politiquement, un homme du consensus. En cela, on peut comprendre que les contradictions entre les doctrines et au cœur des doctrines elles-mêmes soient la matière première de sa pensée. À la fin du *Lucullus*, comme nous l'avons cité ci-dessus, Cicéron ne promettait-il pas à son riche interlocuteur :

autem uolumus beatissimam idque nobis Socratica illa conclusione confirmatur.

Au livre IV, on trouve l'assimilation du discours philosophique à une « *socratica medicina* » (IV, 24).

¹ Pour une clarification précise du positionnement de Cicéron entre les écoles platoniciennes, lire C. Auvray-Assayas, 2002, *La Nature des Dieux*, Introduction, p. XII-XIII

² *Homo novus*, Cicéron n'appartient pas à la *nobilitas*, c'est pourquoi nous choisissons d'évoquer « une élite cultivée romaine » à laquelle il appartient en revanche à l'évidence. Sur les notions problématiques de « noblesse » et d'« aristocratie » à Rome : Hellegouarc'h, 1972 ; Nicolet, 1976.

« Plus tard, cependant, quand nous reprendrons nos recherches, discutons de graves sujets de controverse entre les plus grands hommes : de l'obscurité de la nature, de l'erreur de tant de philosophes (tellement divisés sur les biens et leurs contraires que, la vérité ne pouvant être multiple, tant de si nobles doctrines se trouvent nécessairement clouées au sol (...). »¹

Si les controverses ne rendent pas difficile l'accès au savoir mais le facilitent pour le philosophe romain, le juriste ou l'avocat rompu à l'adaptabilité et au compromis, en revanche se présente ici le véritable obstacle : comment mettre par écrit la *vetus et socratica ratio* qui, originellement, est une parole et non un écrit ? Cicéron pourrait imiter le dialogue platonicien, comme on s'y attendrait, mais ne le fait pas. Il s'est défendu aussi, au début du *De Finibus*, d'avoir l'intention de faire une *scholé*, car le Socrate de Platon n'a jamais rien fait de tel et usait du questionnement et des affects de ses interlocuteurs. Il mettra cependant en scène cette *scholé* socratique quelques jours plus tard en rédigeant les *Tusculanes*, et ce, tout au long des cinq livres. Puisqu'il définit aussi ses *Tusculanes* comme une *declamatio senilis*, en quoi la rédaction d'un ouvrage équivaut-elle à la raison socratique ? À un exercice rhétorique ? Et pourquoi se référer au néo-académisme ?

B) Une forme pour juger

a) Le néo-académicien

Envisageons d'abord le personnage Cicéron dans son rôle de néo-académicien. Dans les *Tusculanes*, il prend explicitement cette posture de lutte contre le dogmatisme doctrinal au profit de la liberté de choisir l'opinion la plus probable sans allégeance à un système². Pour y parvenir, le langage a un rôle important dans l'examen critique puisque la valeur de l'opinion dépend de la cohérence du discours tenu pour la défendre. Juger de la cohérence du discours est bien la première tâche de l'académicien. C'est ce que répond l'académicien Cicéron à Pison dans le *De Finibus* (V, 79) :

« Je vous répondrai, dis-je, que je ne m'intéresse pas en ce moment à l'efficiencia de

¹ *Ac.*, II, 147.

² Par exemple, *Tusc.* IV, 7 ou encore V, 33

la vertu, mais à la constance du propos ou à sa contradiction interne. »¹

C'est aussi ce que sait très bien faire l'académicien Cotta dans le *De Natura deorum* (I, 57) :

« Demande-moi de te dire quelle est la nature des dieux, je n'aurai peut-être rien à répondre ; veux-tu savoir si je pense qu'elle est telle que tu viens de la décrire, je dirai que rien ne me semble moins vraisemblable. »²

Ainsi, qu'il participe au dialogue ou y assiste, Cicéron pousse son entourage à exercer son jugement sur la qualité argumentative de ce qui a été dit. C'est aussi ce qu'il attend de l'interlocuteur des *Tusculanes* dont il prend lui-même le rôle de juge tacite dans le *De Natura Deorum* (I, 17)

« Je répondis : À Cotta de voir ce que nous avons appris ; mais je ne veux pas que tu croies que je suis venu en renfort ; c'est en auditeur, et en auditeur impartial, que je suis venu, l'esprit libre, sans être lié par une quelconque obligation qui me fasse soutenir, bon gré, mal gré, une opinion déterminée ».³

Juger la pertinence des discours est la caractérisation principale retenue par Cicéron dans le néo-académisme et ce qu'il transfère aisément dans la littérature latine philosophique : l'activité du lecteur est donc, non d'apprendre, mais de juger. Cet appel au jugement devient central dans *les Tusculanes*. S'y croisent en effet les convictions intimes d'un érudit sur la connaissance et la pratique littéraire et le choix philosophique d'adhérer à la méthode néo-académicienne.

En effet, en tant qu'auteur, Cicéron appelle également à ce jugement dès le *De*

¹ *De Fin.*, V, 79 *Respondebo me non quaerere, inquam, hoc tempore quid uirtus efficere possit, sed quid constanter dicatur, quid ipsum a se dissentiat.* Les traductions du *de Finibus* sont personnelles, sauf indication contraire.

² *Nat.*, I, 21 *Roges me, qualem naturam deorum esse, dicam: nihil fortasse respondeam; quaeras, putemne talem esse, qualis modo a te sit exposita: nihil dicam mihi uideri minus.* Pour le *De Natura Deorum*, la traduction est celle de C. Auvray-Assayas (2002) sur le texte établi par Pease (Cambridge, 1955-1958).

³ *Nat. I, 17 Tum ego: "Quid didicerimus, Cotta uiderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic uenisse, sed auditorem, et quidem aecum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate, ut mihi uelim, nolim sit certa quaedam tuenda sententia."*

Inventione (II, 3), premier ouvrage dont il prend totalement en charge l'énoncé ; il y attend déjà l'examen critique de sa pensée et de ses choix de connaissances, parce qu'il lui importe, semble-t-il, de proposer d'abord à ses concitoyens une matière à réflexion et non une connaissance. L'œuvre doit être une substance à continuer de modeler et non un fond de marbre. Est-il besoin de souligner à quel point cette attitude auctoriale s'apparente à celle des artistes ? Par conséquent, cet ouvrage de jeunesse s'inscrit déjà pour son auteur dans le présent d'une approbation attendue, celle du lecteur ici, du dédicataire ou de l'interlocuteur dans des ouvrages ultérieurs. Voici déjà l'énoncé d'une méthode (*Inv.*, II, 9):

« Et si nous avons choisi les préceptes exposés dans ces livres avec le soin qu'ils méritaient, il est sûr que ni moi ni les autres, nous ne regrettons ce travail. Cependant, si quelqu'un constate que nous avons par hasard omis quelque leçon d'un auteur ou que nous n'avons pas montré assez de discernement dans nos choix, et s'il nous en instruit, nous changerons aisément et volontiers d'avis. Ce qui est honteux, ce n'est pas une connaissance insuffisante : en effet, la première tient à la faiblesse commune à tous les hommes, alors que la seconde tient à un défaut particulier à la personne. Ainsi, nous parlerons sur chaque point, sans rien affirmer, tout en nous interrogeant et en exprimant nos doutes : nous éviterons ainsi, en visant le mince éloge d'avoir apparemment donné quelques assez bons conseils, de passer à côté du mérite le plus grand, qui consiste à ne pas donner son sentiment à quoi que ce soit à la légère et avec présomption. Voilà le principe que nous suivrons avec soin aussi bien maintenant que tout au cours de notre existence, dans la mesure du possible. »¹

Cicéron a alors 22 ans mais les ouvrages de 45 vérifient encore ce principe méthodique et la

¹ *Inv.*, II, 9-10 *Quodsi ea, quae in his libris exponuntur, tanto opere eligenda fuerunt, quanto studio electa sunt, profecto neque nos neque alios industriae nostrae paenitebit. Sin autem temere aliquid alicuius praeterisse aut non satis eleganter secuti uidebimur, docti ab aliquo facile et libenter sententiam commutabimus. Non enim parum cognosse, sed in parum cognito stulte et diu perseuerasse turpe est, propterea quod alterum communi hominum infirmitati, alterum singulari cuiusque uitio est adtributum. Quare nos quidem sine ulla affirmatione simul quaerentes dubitanter unum quicque dicemus, ne, dum paruulum consequamur, ut satis haec commode perscripsisse uideamur, illud amittamus, quod maximum est, ut ne cui rei temere atque arroganter assenserimus. Verum hoc quidem nos et in hoc tempore et in omni uita studiose, quoad facultas feret, consequemur (...).*

Les traductions du *De Inventione* sont celles de Guy Achard, C.U.F, 1994.

constance de leur auteur. *Les Académiques* font le procès rationnel de la connaissance arrogante pour que *les Tusculanes* proposent avec humilité un exercice de libre pensée, marqué conjointement du sceau de l'erreur et de la vérité, conscient du facteur temporel et humain qui limite la justesse de ses propos. Sans ignorer ici la valeur oratoire des propos du jeune Cicéron, afin d'évaluer à quel point *les Tusculanes* sont un aboutissement dans l'élaboration d'une littérature philosophique du JUGEMENT, les propos du *De Inventione* appellent une double remarque développée dans le point suivant.

b) L'écrivain philosophe

Dès le *De Inventione*, Cicéron applique à la composition de son œuvre le principe académicien dont il se réclamera dans les ouvrages philosophiques de 45 ; l'écriture, la mise en forme littéraire, apparaît donc déjà comme le terrain où la conviction philosophique peut s'accomplir et s'affirmer. L'écriture d'un traité a en effet une valeur épistémologique, mais ce n'est pas par le contenu explicite de l'exposé des connaissances ; elle permet plus essentiellement à l'écrivain de valider les connaissances dont il se sent plus proche ; ainsi, écrire un traité propose une forme personnalisée du savoir ; par les choix et les interprétations opérés, l'auteur valide ses convictions personnelles¹. Quarante ans plus tard, dans le préambule du *De Natura deorum*, Cicéron confirme la parenté ressentie entre la composition d'un livre et l'exercice philosophique. Il explique qu'il n'aurait pas pu embrasser véritablement la vaste étendue du domaine philosophique s'il n'avait entrepris de l'écrire :

« Ce qui m'a également incité à me consacrer à ce travail, c'est le chagrin provoqué par un coup du sort, rude et accablant ; si j'avais pu trouver quelque consolation plus efficace, ce n'est pas à celle-ci de préférence que j'aurais eu recours. Mais le meilleur moyen d'en tirer parti, c'était justement de me consacrer non seulement à la lecture mais à l'étude approfondie de la philosophie tout entière. Or la meilleure méthode pour la connaître dans toutes ses branches, c'est de traiter par écrit l'ensemble des questions, car il y a une continuité et une connexion étonnante entre les sujets, au point qu'ils

¹ *Inv.* II, 7 « Et il a mis à notre disposition aussi bien l'enseignement de ceux qui l'ont précédé que le sien, afin que nous puissions, grâce à lui, connaître à la fois les autres et lui-même. » *Atque hic quidem ipse et sese ipsum nobis et eos, qui ante fuerunt, in medio posuit, ut ceteros et se ipsum per se cognosceremus .*

apparaissent dépendants les uns des autres et tous liés et solidaires entre eux. »¹

L'orateur à la retraite, renvoyé à l'écriture, enrichi des aléas de l'existence, réaffirme comme dans sa jeunesse le lien entre la compréhension approfondie des choses et la pratique de l'écrit. Mettre par écrit, c'est véritablement s'approprier. La « continuité et [la] connexion étonnante », évoquées dans l'agencement de la somme entreprise, témoignent avec admiration d'une consolidation réussie : celle d'une logique personnelle, organisée avec constance, appuyée sur l'exposé critique d'opinions et de connaissances diverses. Si les sujets s'enchaînent naturellement, c'est que la raison s'accomplit dans l'ouvrage. De façon condensée, c'est à ce même parcours que l'interlocuteur et le lecteur des *Tusculanes* sont conviés ; il leur faut partager le savoir-faire de l'auteur autant que son savoir.

On comprend ainsi les paroles de Cicéron, quand il approuve Varron, Brutus, Atticus d'être les auteurs d'ouvrages philosophiques et incite les anonymes librement éduqués à écrire la philosophie dans la tourmente césarienne au lieu de la réserver aux conversations de l'*otium*.² Car le sentiment de posséder la sagesse, la *recta ratio*, pourrait bien être concomitant à la rédaction, ce que fait supposer la *levatio* acquise par cet exercice. L'heure n'est plus à l'échange d'opinions : il faut renouer avec l'exercice même de la raison. Il s'agit bien ici d'un soulagement intellectuel, de philosophe, d'esthète presque, lié à la satisfaction d'approcher une forme de vérité, et non d'une écriture thérapeutique psychologique que l'on croit voir dans tout écrit à connotation autobiographique depuis la floraison de l'écriture sur soi, vingt siècles après l'œuvre cicéronienne. Encore faudrait-il pour cela que Cicéron soit présent en tant qu'individu dans les *Tusculanes*, où il est, comme l'étudiera le chapitre suivant, une personne.

Un second point mérite attention à partir de la citation du *De Inventione* : Cicéron y dit que l'entêtement dans l'erreur est un vice. Tant s'en faut donc que l'aveu du doute lors

¹ *Nat.*, I, 9 *Hortata etiam est, ut me ad haec conferrem, animi aegritudo fortunae magna et graui commota iniuria; cuius si maiorem aliquam leuationem reperire potuissem, non ad hanc potissimum confugissem. Ea uero ipsa nulla ratione melius frui potui, quam si me non modo ad legendos libros, sed etiam ad totam philosophiam pertractandam dedissem. Omnes autem eius partes atque omnia membra tum facillime noscuntur, cum totae quaestiones scribendo explicantur; est enim admirabilis quaedam continuatio seriesque rerum, ut alia ex alia nexa et omnes inter se aptae conligataeque uideantur.*

² *Tusc.* II, 5.

de la transmission des connaissances soit la marque d'un manque d'érudition, puisqu'il est peut-être même une garantie de probité. Cicéron sait faire remarquer à quel point l'adhésion à un système contraint à persévérer dans l'erreur, et à s'écarter donc de la morale la plus élémentaire, de la liberté aussi. Voici comme il apostrophe Lucullus dans les *Académiques* (II, 119-120):

« En effet, quand ton sage Stoïcien t'aura récité cela syllabe après syllabe, alors s'avancera, répandant le fleuve d'or de son éloquence, Aristote : « Cet homme divague », dira-t-il(...). Toi, tu auras l'obligation de repousser ce système et de défendre, comme ta vie et ton renom, le précédent, alors que moi, je serais privé même du droit de douter ? Sans parler de la légèreté qu'il y a à assentir aveuglément, à quel prix estimer la simple liberté de ne pas subir la même obligation que toi ? »¹

Et voici pour le jeune Torquatus du *De Finibus* qui fait de la volupté le bien suprême sans pouvoir nier la vertu des grands Romains comme Regulus qui ont toujours ignoré le plaisir (II, 67) :

« Il faut, Torquatus, que tu condamnes ces actions ou que tu t'abstiennes de défendre le plaisir. Quelle est, après tout, cette défense du plaisir, quelle est cette cause qui ne peut faire appel parmi les hommes illustres à aucun témoin, à aucune déposition favorable ? (...) Crois-moi, Torquatus, tu ne peux assurer cette défense, quand tu as pleinement reconnu qui tu es, ce que tu penses et où te portent tes goûts. »²

L'adhésion au système et la confusion entre la connaissance et la vérité conduisent donc au mépris aggravé, mépris des opinions d'autrui, mépris des valeurs de la Cité, mépris de ses

¹ *Ac.,II, 119 Cum enim tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, ueniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles, qui illum desipere dicat (...). Tibi hoc repudiare, illud autem superius sicut caput et famam tuam defendere necesse erit : mihi ne ut dubitem quidem relinquatur ? 120 Vt omniam leuitatem tenere adsentientium, quanti libertas ipsa aestimanda est non mihi necesse esse quod tibi est.*

² *Fin., II, 67 Aut haec tibi, Torquate, sunt uituperanda aut patrociniū uoluptatis repudiandum. Quod autem patrociniū aut quae ista causa est uoluptatis, quae nec testes ullos e claris uiris nec laudatores poterit adhibere? (...)69 non potes ergo ista tueri, Torquate, mihi crede, si te ipse et tuas cogitationes et studia perspexeris (...)*

propres valeurs. Cette immoralité ne concerne pas seulement la doctrine épicurienne ; elle est inhérente à tout dogmatisme épistémologique. Le discours des *Tusculanes* échappe à cette honte en convoquant les éléments des diverses doctrines au service des valeurs décidées comme fondatrices par l'individu, en accord avec son interlocuteur. L'écriture y est donc épistémologique et éthique pour des convictions que Cicéron avait choisies comme principes de son œuvre et de son existence dès sa jeunesse. On note, d'après cet idéal de littérature philosophique, l'impossibilité d'une partition entre les domaines philosophiques, ici l'éthique et la dialectique, puisque l'homme et le citoyen font connaître leur vertu dans la facture de l'ouvrage. Il faut souligner également l'étroite unité entre l'œuvre, la personnalité et l'existence. Cette indistinction ou « consubstantialité » est une des affirmations marquées des *Tusculanes* : est philosophe celui dont la philosophie, la démarche didactique et la vie sont en accord. Toute la complexité mais aussi l'aboutissement philosophique des *Tusculanes* sont dans cette réussite.

c) Cicéron orateur du forum

Le but ultime de Cicéron n'est donc pas tant dans l'exposé des doctrines que dans l'incitation à juger à chaque fois la cohérence des discours tenus, afin d'établir celui qui semble le plus juste et le plus digne d'être suivi.

Le début du traité sur le destin (*Fat.*1-4) met en regard deux façons de procéder pour susciter ce jugement, ce qui permet à Cicéron de singulariser la méthode des *Tusculanes* par rapport au *De Natura Deorum* et au *De Divinatione*, tout en soulignant qu'il s'agit dans les deux cas de suivre la philosophie académicienne dont le rapport avec l'éloquence est très étroit. L'arrivée de Hirtius dans sa villa de Pouzzoles a en effet conduit Cicéron à ne pas adopter dans le *De Fato* la méthode suivie dans les deux autres ouvrages consacrés à la physique, c'est-à-dire « donner pour les deux thèses un développement continu, de manière qu'il fût plus facile à chacun d'approuver ce qui lui paraissait le plus probable. » Le consul désigné, qui a pris connaissance des *Tusculanes*, demande à son ami de procéder selon cette habitude académique et de disputer contre une proposition : il proposera une thèse et écoutera ensuite le développement de Cicéron. C'est ce scénario qui justifie la forme écrite du traité, à la manière des *Tusculanes*, et Cicéron n'en cache pas la dimension fictive quand il fait dire à son personnage Hirtius (*Fat.* 4):

« Ainsi, je t'écouterai conduire la dispute comme je lis tes écrits ».¹

La formule souligne bien la porosité recherchée par Cicéron entre la réception du discours oral et la lecture, entre l'éloquence du forum et l'écriture, axe qui motive notre recherche dans ses rapports avec la pensée philosophique. Ici, on veut d'abord mettre en évidence le retour sur la forme de ses ouvrages qu'opère Cicéron au début d'un nouvel écrit, comme s'il s'agissait d'une condition pour pouvoir amorcer la pensée. Dans cet exorde du *De Fato* rapporté aux *Tusculanes*, est également accentuée la connexion entre la réflexion sur le destin politique de la République et l'éloquence philosophique académicienne à laquelle se consacre l'orateur Cicéron. Avec son disciple consulaire Hirtius, il vient de se soucier une fois encore de l'avenir de Rome après l'assassinat de César et de s'inquiéter de la tranquillité publique ; puis la conversation se dirige vers la réflexion philosophique. Cicéron fait clairement connaître dans cette installation le rôle attribué à la lecture de la philosophie, analogue à la direction des esprits que peut espérer l'orateur du forum.

La volonté de faire connaître cette forme d'esprit académicienne semble ainsi liée à l'urgence ressentie d'éveiller les esprits par une méthode de raisonnement qui impose d'être actif et de décider en embrassant l'ensemble des opinions exprimées sur le sujet. Cette aptitude essentielle à la République du forum, exercée dans la méthode académicienne, n'est pas acquise sans entraînement. Dans le *De Natura deorum*, Cicéron évoque la « lenteur de l'esprit humain »² et met d'ailleurs en garde contre le fait d'embrasser un discours sous l'influence de l'autorité dont il procède : il faut juger et donc retarder son assentiment pour véritablement choisir en connaissance de toutes les causes.

¹ *Fat.*, 4 *Ita, inquit, audiam te disputantem, ut ea lego, quae scripsisti.* Pour le *De Fato*, le texte est celui établi par A. Yon (C.U.F. 1933); la traduction ici est personnelle. Sur la forme des *Tusculanes* entre écrit et oral et sur l'opposition entre l'*oratio perpetua* et l'*oratio continens*, voir nos analyses dans les pages suivantes.

² *Nat. I, 11* « Quant à ceux qu'étonne le choix de l'école à laquelle j'ai donné ma préférence, je crois leur avoir suffisamment répondu dans les quatre livres de mes *Académiques*. Il n'est pas vrai que je me sois fait l'avocat d'une cause désertée et abandonnée ; en effet, quand les hommes meurent, les idées ne périssent pas avec eux mais il arrive qu'il leur manque les lumières d'un garant. C'est ainsi que la méthode philosophique qui consiste à argumenter contre toutes les thèses sans formuler un jugement explicite sur aucun sujet, méthode issue de Socrate, renouvelée par Arcésilas et affermie par Carnéade, est restée bien vivante jusqu'à notre époque. Mais je me rends compte qu'aujourd'hui, même en Grèce, elle est privée de défenseurs. Cela est arrivé, je pense, moins par la faute de l'Académie qu'en raison de la lenteur de l'esprit humain. Car s'il est déjà difficile de comprendre les difficultés des systèmes pris isolément, il est d'autant plus ardu de les comprendre tous. Cela est pourtant nécessaire quand on décide de parler pour et contre tous les philosophes afin de découvrir la vérité. »

Certes, Cicéron montre ici son attachement à l'école dont il se réclame dans chaque ouvrage ; mais si l'on veut établir clairement la filiation grecque, faut-il le rattacher à l'Académie de Platon qui s'indigne du discours trompeur des sophistes ou au scepticisme particulier d'Arcésilas ? En revanche, il est sûr que son dessein rejoint les usages du forum ou de la curie, où une opinion, illuminée par la force du discours prononcé par l'orateur, tend à devenir vérité pour une partie du public.

Les interlocuteurs des dialogues ne sont cependant pas le public du forum. Cicéron peut demander aux personnages de ses ouvrages d'être juges avertis de la cohérence interne des discours pour renforcer les opinions, les *sententiae*. En esprits libres et cultivés, ils doivent juger de la puissance de conviction du discours qui lui confère les qualités de la *constantia*. Leur noblesse exige de l'éloquence philosophique qu'elle ne soit pas seulement persuasive. Ainsi, l'écrit philosophique cicéronien donne sans ambiguïté un sens digne au *probare* de la rhétorique : l'auditeur ou le lecteur décide de ce qui est digne d'approbation. Quant au point qui mérite discussion et jugement, c'est à la conscience du sujet et du citoyen de le proposer à la démarche philosophique pour qu'elle le confirme. L'amorce comme le dénouement de la recherche philosophique sont confiés au choix du sujet qui donne sa vérité première et son assentiment à ce qu'il entend ou lit. Il ne peut y avoir de force d'une idée sans apport d'un discours qui l'a mise à l'épreuve par l'étendue de ses connaissances et l'intégration du mécanisme de contradiction. Comme sur le forum, une cause est à servir avec cohérence. Ainsi, les interlocuteurs des *Tusculanes* sont d'accord sur le point à affermir : l'âme humaine, romaine, doit garder toute sa dignité, c'est-à-dire son courage et sa tempérance ; de même, dans le *De Natura deorum*, la question des dieux, si obscure, doit être envisagée à l'aune de la pratique humaine qu'il convient de consolider pour être heureux : la piété. Au discours donc de mettre en place le raisonnement philosophique nourri de connaissances qui étayera ces fondements.

C) Le langage en question

La critique de la philosophie par Cicéron n'est pas dissociable de son expertise du langage qui la soutient. Derrière le personnage Cicéron, l'auteur expert des mots n'est jamais bien dissimulé ; or, dans les *Tusculanes*, ils sont même confondus. Selon une

métaphore fréquente chez l'auteur pour désigner sa tâche, « l'illumination de la philosophie » passe obligatoirement par les lettres. Ainsi, le philosophe semble devoir être un artisan des mots aguerris. Sur le champ du vocabulaire philosophique cicéronien, certains éléments attirent fréquemment l'attention : les reproches faits au langage obscur des stoïciens, à l'usage du mot *voluptas* par Épicure ; la traduction de termes spécifiques aux doctrines grecques ; les néologismes ; l'usage de la rhétorique¹. On retrouve ces particularités langagières dans les *Tusculanes*, mais elles sont communes à tous les ouvrages. Par exemple, Cicéron fait partager à Varron dans les *Académiques* ou à Caton dans le *De Finibus* la licence d'un usage de mots nouveaux pour traduire le grec ; quant à la critique de l'acceptation du mot « plaisir » chez les épicuriens, elle est aussi au cœur du *De Finibus*. Cependant, d'autres constantes dans l'usage ou l'approche du langage chez le philosophe Cicéron ont suscité moins de questionnement, peut-être parce qu'elles ne semblaient pas en rapport direct avec la transmission des doctrines grecques. Si l'on considère, comme il nous y enjoint, qu'il met en lumière la philosophie par l'ensemble de sa création littéraire, que cet ensemble donc participe à la transmission du savoir philosophique, il semble qu'il faut s'intéresser avec précision à la valeur dans ce domaine des initiatives qui relèvent clairement de son travail d'écrivain. Pour alimenter la recherche sur les enjeux *des Tusculanes*, on retiendra deux caractéristiques plus affirmées ici que dans les autres traités, l'attrait de Cicéron pour la poésie et le positionnement de son écriture entre l'oral et l'écrit.

a) La poésie philosophique

Présence de la poésie dans l'oeuvre de Cicéron

Cicéron a toujours pratiqué la poésie. De sa jeunesse à sa mort, il écrivit des vers. On sait qu'il osa défendre le poète Archias. Dans l'ensemble de son oeuvre, il fait régulièrement allusion à sa traduction de jeunesse des *Aratea*, ainsi quelques dizaines d'années plus tard dans l'argumentation du *De Natura Deorum* ou de *de Divinatione* (II, 14)². La familiarité qu'il

¹ Cela est analysé dans la troisième partie, « La forme renouvelée de la parole ou l'éloquence écrite ».

² *Nat.*, II, 104 « A ce moment, Balbus me regarda et dit : " Je vais me servir des poèmes d'Aratos que tu as traduits dans ta prime jeunesse ; ils me plaisent tant dans leur version latine que j'en sais par cœur beaucoup de vers. " » Voir Jean Soubiran, *Cicéron. Aratea. Fragments poétiques*, C.U.F, 1972. La poésie de Cicéron est rassemblée dans ce volume et l'auteur J. Soubiran propose dans son introduction un classement en trois périodes : l'influence de la poésie alexandrine dans la jeunesse, l'intérêt pour les grands thèmes et l'épopée à la maturité, la traduction des grands poètes grecs dans sa vieillesse. On remarquera la coïncidence entre l'entreprise

ressent avec les poètes se voit autrement encore. Il rapproche souvent poètes et orateurs pour évoquer la naissance des arts ou comparer l'imitation des poètes grecs par les poètes latins à son projet de transférer la philosophie. Comme eux, il saura renouveler les écrits grecs par les ressources de la langue latine¹. Ses élans lyriques sont fréquents, en particulier quand il s'agit d'évoquer la contemplation du monde ; Cicéron tisse sur plusieurs paragraphes un hymne au monde dans le livre 1 des *Tusculanes* ; dans les *Académiques*, pour la connaissance du soleil par exemple, l'attitude poétique de contemplation d'un mystère et son expression étaient préférées à toute prétention de connaissance de ce qui doit rester inconnu. Quant à Quintus dans le *de Divinatione*, le lyrisme ou l'éloquence sublime teintent sa démonstration entière dans le livre I quand sa présentation des différentes formes de divination lui permet d'exalter la divinité de l'âme humaine². Par ailleurs, dans les *Tusculanes*, Cicéron souhaite souligner la présence des poètes relativement tôt dans l'histoire culturelle de Rome, et fait une place privilégiée à Pythagore, poète philosophe. Son tempérament poétique est encore visible dans la fabrication verbale, dans l'attention à l'étymologie des mots, à leur richesse sémantique. Enfin, les citations des poètes sont plus que fréquentes dans l'ensemble de son œuvre ; Cicéron explicite dans les *Tusculanes* une justification et une méthode de citations en soulignant leur concordance obligatoire avec le reste du discours ; il leur accorde dans cet ouvrage une part extrêmement importante, notamment dans le deuxième livre où les poètes font taire les philosophes grecs par leur omniprésence³. Ces constats obligent donc à s'interroger sur le rapport de la dimension poétique des ouvrages avec la démarche d'illumination et de transmission de la philosophie.

de transfert de la philosophie grecque dans les Lettres Latines et la traduction des grands poètes grecs.

¹ *Fin.*, I, 10 « Mais j'ai ce sentiment et je l'ai souvent développé, que la langue latine n'est pas pauvre, comme on le pense communément, mais qu'elle est même plus riche que la langue grecque. Quand en effet nous a-t-il manqué, ou je dirai plutôt quand a-t-il manqué à nos bons orateurs ou à nos poètes, un seul ornement pour un discours riche et élégant, depuis qu'ils ont à imiter ? » *sed ita sentio et saepe disserui, Latinam linguam non modo non inopem, ut uulgo putarent, sed locupletiolem etiam esse quam Graecam. Quando enim nobis, uel dicam aut oratoribus bonis aut poetis, postea quidem quam fuit quem imitarentur, ullus orationis uel copiosae uel elegantis ornatus defuit?*

² *Ac. II*, 126 « La grandeur du soleil (le voici qui me fixe de ses rayons je crois, m'enjoignant de le mentionner souvent), vous donc, cette grandeur, vous en parlez comme si vous aviez mesuré le soleil avec une règle graduée, mais moi, comme face à de mauvais architectes, je refuse de croire à votre mesure. » *Solis autem magnitudinem (ipse enim hic radiatus me intueri uidetur admonens ut crebro faciam mentionem sui) uos ergo huius magnitudinem quasi decem-peda permensi refertis: ego huic me quasi malis architectis mensurae uestrae nego credere.* ; pour lire certains passages du *de Divinatione* empruntant à l'éloquence sublime, on peut se reporter dans le livre I aux paragraphes 17, 44, 80, 84 ou 110. Le style élevé y accompagne l'évocation de la grandeur du monde, des songes des hommes ou de leur âme.

³ *Tusc.*, II, 26

Poésie contre rhétorique ?

D'une part, le succès de la poésie témoigne indéniablement de son adéquation à des croyances, des phobies et des fragilités des hommes. Si l'on peut rester prudent à l'égard de l'imagination fertile du poète, on doit aussi lui reconnaître une fine observation de l'âme humaine. Par-là même, la poésie est à exploiter doublement, pour cerner au mieux la part déraisonnable de notre âme et pour l'inclure dans le discours contradictoire qui permettra de la dépasser. C'est ce à quoi procède Cicéron dans le livre II des *Tusculanes* : après avoir laissé libre cours à la peur intense de la douleur aux côtés des poètes, parce qu'il serait inhumain de prétendre que la douleur ne fasse pas peur, Cicéron, par la rhétorique philosophique, met en place l'argumentation pour rationaliser cette attitude émotionnelle d'appréhension du réel. On peut considérer qu'il procède ainsi également dans le *De Divinatione*, où le contenu et le ton de l'exposé de Quintus témoignent d'une réflexion sur la divination empreinte encore de la séduction de l'irrationnel, tandis que son aîné Marcus questionnera le sujet avec méthode dans le livre II, commençant par la définition et l'état des connaissances¹.

Cet usage des poètes ou de la verve poétique permet donc d'opposer les deux parties de l'âme, pour éduquer la plus fragile ; il prend acte également de deux manières d'appréhender le monde, l'une par la sensibilité immédiate (l'évidence de la douleur ou la possibilité de la divination que les coïncidences confirment), l'autre par le détachement de la raison (l'exposé rhétorique sur la douleur ; l'exposé de Marcus pour rationaliser l'approche de la divination) ; enfin, il se traduit dans le texte par une opposition entre l'emphase de la langue des poètes et la pondération de la rhétorique philosophique. Cette analyse contredit donc l'idée que Cicéron serait en proie à un dilemme dans l'usage de la rhétorique pour détourner des passions quand elle s'appuie elle-même sur leur manipulation. Cicéron annonce dans les *Tusculanes* une rhétorique de vieil homme, dont on peut douter qu'elle ne vise que la persuasion par l'émotion, au détriment de l'éducation durable de la raison, puisqu'elle fait naître l'image de la culture².

¹ Dans le livre II des *Tusculanes*, le passage de la poésie à l'éloquence écrite est concrétisé dans une transition (§42 : «Voyons maintenant ce qu'il en est de la raison») ; voir l'étude de la *dispositio* du livre II dans la troisième partie de cette étude. Dans le *de Divinatione*, la transition est peut-être dans la mise en scène des propos : Marcus demande à son frère de venir s'asseoir dans la bibliothèque du lycée pour écouter la réponse à ce qu'il a exposé durant leur promenade (*Div.*, II, 8)

² *Tusc.* I, 7 (...) *haec mihi nunc senilis declamaui*. Pour la rhétorique philosophique, voir le développement ci-

Le lyrisme ou l'image poétique, sous forme de brèves citations cette fois-ci, interviennent également au cœur de la dispute argumentative, lorsque des évidences ont été énoncées ou que des opinions ont été suffisamment éprouvées pour être admises comme probables. Comme elles ont leur source dans la nature même de l'homme ou les fondements intangibles de la Cité, la philosophie se doit de les raffermir. Dans ces conditions, l'art poétique peut détenir une force de persuasion d'où naît l'adhésion immédiate ; Cicéron ne l'utilise pas pour tromper, mais pour nourrir un esprit déjà convaincu en quelque sorte ; il s'agit de fortifier l'argument, comme si l'expression poétique en devenait la garante.

Écoutons Pison, par exemple, dans le livre V du *de Finibus* (§ 31) : pour appuyer l'idée que la peur de la mort est naturelle chez tout être, il a recours dans le développement à trois citations de poètes : en est-il beaucoup, en est-il un seul qui, à l'approche de la mort, « ne sente refluer son sang dans les veines, et ne pâlisse de crainte? » ; et les bêtes, dit Pacuvius, « qui n'ont point cette finesse d'esprit, source de la prévoyance, » la terreur de la mort les fait frémir ; d'autres qui endurent les plus terribles tourments, comme Philoctète qui, au milieu de souffrances intolérables prolongeait sa vie en perçant les oiseaux de ses flèches, ainsi que le dit Attius, « Il se traîne, il s'arrête, et les rapides habitants de l'air tombent sous ses coups. »¹. Ce sont donc les vers des poètes qui valent démonstration d'une évidence liée à la nature humaine, la peur de la mort, revers de l'intuition d'une vie à accomplir. Certes, les citations sont un agrément ; elles plaisent, relèvent de l'ornement, mais ne seraient pas ressenties comme telles si leur insertion était arbitraire, c'est-à-dire étrangère à la dynamique du raisonnement en cours, à sa nature, et à ce qu'il faut tenir pour vrai. De même, l'ornement architectural achève de persuader de la beauté de l'édifice entier. Les citations tragiques offrent une expression puissante du questionnement que l'homme adresse à l'existence. Ce sont les réalités de la vie humaine à interroger que la tragédie sait mettre en lumière. Elles occuperont, comme nous l'avons rappelé, toute la première partie

après « La forme dialoguée : l'*oratio continens*. ».

¹ *Fin.*, V, 31 *Quis est enim aut quotus quisque, cui, mora cum adpropinquet, non « refugiat timido sanguen atque exalbescat metu »? / Quin etiam « ferae », inquit Pacuuius, « quibus abest, ad praecauendum intellegendi astutia. » / qui cum cruciaretur non ferendis doloribus, propagabat tamen uitam aucupio, « sagittarum configebat tardus celeres, stans uolantis », ut apud Accium est, pennarumque contextu corpori tegumenta faciebat.*

du livre II pour interroger la douleur.¹

Poésie et « éloquence rhétorique »

Cependant, cette force poétique oblige à s'interroger sur les rapports entre la formule poétique et l'éloquence. La force ressentie dans la lecture des poètes est similaire au sentiment né de l'écoute des orateurs accomplis. En effet, dans les deux cas, l'adhésion du destinataire est immédiate, par l'écriture dans le livre consulté, par l'oral dans le discours du forum. Quant à l'auteur des propos, il dépasse également sa condition et approche le divin : il sait et dit le vrai. Cicéron a donné des exemples de cette éloquence divine, notamment dans le *De Oratore*, lorsque Crassus défend le sénat et ramène toute l'assemblée à cette évidence : « le Sénat a toujours œuvré pour le bien de la République », une parole qui se meut en décret axiomatique sous son autorité². Dans *les Tusculanes*, où la prise en charge entière du discours par Cicéron tend à rendre confuses les frontières entre l'oral et l'écrit, il semble donc falloir envisager sous un nouvel angle les rapports de la parole éloquente et de la poésie. Notamment, on peut penser que Cicéron y réconcilie Crassus et Antoine sur le différend originel de leurs échanges : Crassus parle d'éloquence, Antoine de rhétorique ; l'un se représente l'orateur quand il parle ; le second le voit davantage dans la préparation de la parole. Cet écart entre eux deux rejoint exactement le dilemme dans lequel se trouve Cicéron en -45, car il s'agit désormais, à l'écrit, d'insuffler la force dont est capable l'orateur dans sa performance orale, pour que son œuvre ait, en ces temps tyranniques, le même impact dans la vie de la Cité qu'un discours aux temps de la République des orateurs.

Cet enjeu légitime dans les *Tusculanes* un recours inédit aux poètes mais aussi le glissement de la rhétorique à la poétique, dans l'usage des figures notamment, qui sortent

¹ Sur la démarche tragique et son rapport avec la pensée philosophique d'après l'usage des citations par Cicéron, on peut lire « Lectures et réécritures du tragique : philosophie et poésie », C. Auvray-Assayas, in *Rome et le tragique*, PALLAS, 49, 1998, p.269-277.

² *De Or.*, III, 2-3 /5 «Alors Crassus – et là-dessus tous les hommes les plus compétents sont d'accord, je l'ai souvent constaté-, Crassus, toutes les fois qu'il avait préparé un discours avec quelque soin avait presque toujours eu le bonheur de paraître n'avoir jamais mieux parlé, mais, cette fois, l'opinion unanime fut que si, jusque-là, il avait surpassé tous ses rivaux, en ce jour il s'était surpassé lui-même. (...) Il parla très longtemps alors avec véhémence, de toute la tension de son âme, de son génie, de ses forces physiques, et son ordre du jour, qui fut adopté par le sénat à une grande majorité, s'exprima dans les termes les plus brillants et les plus forts : « Pour satisfaire aux intérêts du peuple romain, jamais la sagesse du sénat ni son dévouement n'avaient manqué à la république.». Les traductions du *De Oratore* sont celles d'E. Courbaud sur le texte établi par lui-même (C.U.F, 1922).

de la codification pour retrouver leur pouvoir cognitif originel, ou dans l'emploi du mot, revenu à sa capacité de dire le vrai et de le faire connaître. Cicéron, à travers ses personnages, s'irrite en effet quelquefois de l'emploi des figures par les philosophes quand elles ne servent pas la connaissance, et n'ont visiblement qu'un but de persuasion, voire pire, de séduction. On cerne alors à quel point considérer la « *rhetorica philosophica* » cicéronienne comme un art de la persuasion est réducteur. Une figure de rhétorique doit être une figure de la pensée en acte, elle doit éclairer la réalité pour faciliter la réflexion¹. Quant au rétablissement de la vérité du mot, il transparaît dans les *Tusculanes* par l'importance explicite accordée aux Anciens qui ont interrogé la justesse des mots pour établir la justice de la Cité. A priori, on pourrait s'étonner de cette autorité des Anciens, présentés dans leur rôle de fondateurs de la Cité, pour un ouvrage centré sur les angoisses existentielles. Quel lien peut-on établir entre la façon de surmonter le chagrin et un texte de loi, par exemple ? En réalité, la loi léguée par les Anciens, la loi écrite, est la loi des Douze Tables. Cette loi peut être considérée comme une sagesse incontestable qui prend en charge l'individu dans la Cité. On la récite dans les écoles, encore à l'époque républicaine, mais on peut croire qu'elle finit par s'apparenter à une poésie primitive dont le sens n'est plus forcément perçu directement. En cela, la loi écrite est une parole poétique protectrice, une forme donc, elle aussi. Or, Cicéron semble se référer à cette représentation en alléguant le soin poétique avec lequel les Majores ont choisi les mots *insania* et *furor*². C'est une telle parole fondatrice qu'il essaie de mettre à portée de ses contemporains par sa littérature, apte à fédérer. Il ne s'agit donc pas seulement de citer des poètes, mais de créer une poétique.

Poésie et poétique

En effet, aux côtés des emprunts au corpus poétique grec et aux poètes romains, il faut

¹ On se reportera aux développements sur l'usage des mots par l'orateur dans *De Or* III, 149-172. Par exemple, Crassus explique quel bon usage faire de la métaphore : « L'expression propre a peine à bien exprimer la chose ; au contraire l'expression métaphorique éclaire ce que nous voulons faire comprendre et cela grâce à la comparaison avec l'objet, exprimée au moyen d'un mot qui n'est pas le mot propre. » (§155) Cependant, « il faut tout d'abord éviter l'inexactitude de la comparaison. » (§162) et « Second défaut à éviter : la comparaison ne doit pas être cherchée trop loin. » (§163). D'autre part, le livre I a affirmé qu'il ne fallait pas séparer les choses (*res*) des mots (*verba*). Nos analyses lexicales (troisième partie chapitre 2) mettront en évidence la justesse de la métaphore de la « perturbation » (*perturbatio*) pour nommer, penser la passion avec exactitude et tenter de la maîtriser.

² *Tusc.* II, 11

s'intéresser à la poétique en elle-même, c'est-à-dire à la fabrication d'une écriture en conformité avec le fonds de l'ouvrage. Au demeurant, Cicéron présente la philosophie comme l'art qui couronne les autres arts dès le premier paragraphe des *Tusculanes*. Faut-il comprendre que la philosophie cicéronienne, la rhétorique philosophique, s'apparente à un art poétique supérieur? On pense à cet idéal socratique d'une rhétorique qui conduirait les âmes, évoqué dans *Phèdre*¹. L'art a cette particularité de pouvoir s'adresser aux sens, aux émotions et à la raison ; il peut donc éduquer ; cela rejoint la quête cicéronienne d'un mode de connaissance fidèle à ce qu'est véritablement l'homme. Par ailleurs, l'expression poétique repose sur une indissociation de la forme et du fond ; autrement dit, l'idée exprimée n'aurait pu l'être autrement.

On lit à différentes occasions l'attention portée par Cicéron à ce lien étroit entre le sujet traité et le mode de discours adopté. Ce peut être dissimulé derrière l'humour provocateur, comme dans le *De Divinatione*, lorsqu'il se défend d'employer les assertions pour ne pas parler comme un devin dans des propos contre la divination.² Le projet des *Paradoxes* peut être entièrement considéré comme poétique, puisque Cicéron indique dans le préambule vouloir faire une expérience : un autre langage, celui de l'éloquence du forum, rendra-t-il accessible les paradoxes stoïciens ?³ A ce propos encore, les *Tusculanes* énoncent en préambule la nécessité d'un langage aussi digne que le sujet traité : la forme est le fond, telle est la caractéristique de la philosophie parfaite.

« En effet, j'ai toujours jugé que la forme achevée de la philosophie est celle-ci : pouvoir traiter de questions les plus hautes avec abondance et ornement ».⁴

Le *Timaeus*, dialogue inachevé amorcé sans doute concomitamment à la rédaction des

¹ C'est la psychagogie, ou direction des âmes ; *Phèdre*, 261a. Dans l'étude de l'organisation des livres, nous évoquons de nouveau la psychagogie qui pourrait servir à caractériser la forme des *Tusculanes*.

² *Div.*, II, 8 « En effet, si j'avais quelque chose de certain à dire, je jouerais les devins, moi qui conteste la divination. » *Si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse diuinarem, qui esse diuinationem nego.*

³ *Par.*, 3 « Mais rien n'est si incroyable qui ne devienne digne d'approbation par la parole, rien n'est si horrible, si inculte qui ne devienne lumineux ou cultivé par un discours. » *Sed nihil est tam incredibile, quod non dicendo fiat probabile, nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur.*

⁴ *Tusc.*, I, 7 *Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.*

Tusculanes, traduit une partie de l'exposé fait par Timée dans le dialogue éponyme de Platon. On y retrouve une explication approfondie de cette adéquation philosophique de la forme au fond :

« Tout discours a, semble-t-il un lien de parenté avec les choses qui sont le sujet du développement (*explicare*). Ainsi, quand le discours dispute (*disputat oratio*) d'une chose stable et immuable, il serait tel qu'est cette chose qui ne peut être ni réfutée ni confondue. Quand par ailleurs on aborde les simulacres des choses, imitations et reproductions, on estime le discours bien conduit s'il atteint la vraisemblance : en effet, la vérité est à la conviction autant que l'éternité à ce qui est né. En conséquence, si jamais en dissertant sur la nature des dieux ou la naissance du monde, notre pensée reste en-deçà de ce que nous désirons, espérant un discours qui soit tout entier sans contradiction, limpide, parfaitement orné et en accord avec lui-même dans toutes ses parties, ce ne sera pas vraiment étonnant et vous devrez trouver satisfaction si l'on dit des choses soumises à l'approbation (*probabilia*). Il est juste en effet de se rappeler que moi qui disserte et vous qui jugez, nous sommes des hommes, de sorte que si des choses soumises à l'approbation sont dites, il n'y a pas à chercher plus loin ».¹

Ce passage est traduit d'un livre de Platon, le *Timée* (29b-29d). À cet endroit du dialogue platonicien, les interlocuteurs s'interrogent sur le monde et son éternité ; il apparaît que le monde a été bâti sur un modèle intelligible et que nous en voyons une copie. S'ensuit, en guise de préliminaires à son développement, l'établissement par Timée des

¹ *Tim.*, 3,8 *Omni orationi cum iis rebus, de quibus explicat, uidetur esse cognatio. Itaque cum de re stabili et immutabili disputat oratio, talis sit, qualis illa, quae neque redargui neque conuinci potest. Cum autem ingressa est imitata et efficta simulacra, bene agi putat, si similitudinem ueri consequatur. Quantum enim ad id, quod ortum est, aeternitas ualet, tantum ad fidem ueritas. Quocirca si forte de deorum natura ortuque mundi disserentes minus id, quod auemus animo, consequemur, ut tota dilucide et plane exornata oratio sibi constet et ex omni parte secum ipsa consentiat, haut sane erit mirum, contentique esse debebitis, si probabilia dicentur. Aequum est enim meminisse et me, qui disseram, hominem esse et uos, qui iudicetis, ut, si probabilia dicentur, ne quid ultra requiratis.*

La traduction est personnelle ; le texte retenu est celui de C.F.W Mueller pour l'édition Teubner, 1900. Nous traduisons « *probabilia* » par « les choses soumises à l'approbation ». Il faut bien comprendre que cette approbation relève entièrement de la liberté du penseur et que la valeur philosophique du discours vient de cet usage possible de la liberté de jugement. Une traduction par « les choses à approuver » ne nous semblerait pas en rendre suffisamment compte. C. Auvray-Assayas, 2006, choisit de conserver le terme latin, sans le traduire, pour signaler l'originalité du concept cicéronien.

caractéristiques de deux discours, celui qui tente d'expliquer l'Intelligible et celui qui s'intéresse à sa copie. Timée réclame donc dans le passage cité le droit de pouvoir s'en tenir à la vraisemblance. Ce passage repose indéniablement sur des convictions philosophiques profondes, ontologiques, théologiques, métaphysiques, qui sont pensées en étroite connivence avec l'acte de parole. La vérité, la connaissance, le monde, les dieux et la place de l'homme, énoncés ici, sont les thèmes fédérateurs de la somme philosophique cicéronienne. Or, Cicéron choisit de traduire la partie de l'exposé où l'on envisage le monde en fonction de ce que peut en dire un développement verbal. Il s'affirme ici en héritier direct et exégète des écrits de Platon mais selon une approche originale, où il accorde doublement, en tant que traducteur et sélectionneur du texte, l'importance au langage qui sert la quête de la vérité. Cette approche par le discours lui permet de dépasser les querelles des écoles hellénistiques.

Pour comprendre en quoi la poétique affirmée ici est en elle-même une philosophie, il faut se référer aux analyses de C. Auvray-Assayas¹. Elles donnent à ces paroles préalables de Timée une grande importance pour cerner la philosophie cicéronienne de cette époque, des *Académiques* au de *Fato*. Observant les choix de Cicéron pour traduire le grec « *eikos logos*, explication vraisemblable, et *eikos logos*, histoire vraisemblable, par *probabilia* », C. Auvray-Assayas explique que Cicéron « transforme ainsi ce qui chez Platon exprime un rapport à la vérité, à travers le concept de vraisemblance, en une relation cognitive qui engage davantage celui qui donne son approbation que ce à quoi il donne son approbation. »² Le mot « *probabilia* », par son suffixe *-bilis*, exprime une perspective, une approbation à renouveler, inscrite dans le potentiel d'une action. Or, cette approbation, liée à la capacité de connaître et de juger, s'exerce entièrement par le discours ; les *Tusculanes* pourraient en être, selon nous, la forme la plus achevée. On se rappelle cette précaution liminaire de Cicéron lors du premier jour et qui fait écho à Timée: « j'expliquerai cela (...) mais en tant qu'homme modeste, un parmi tous les autres, qui cherche par l'hypothèse les choses soumises à l'approbation (*probabilia*) ».³ Le champ des *probabilia* propose donc une forme de précarité qui n'est finalement pas celle de l'homme mais celle de son discours. Il

¹ C. Auvray-Assayas, 2006, « Juger librement », « Lectures et adaptations de Platon », p.48 à 59 et particulièrement p.53-55.

² op.cit.

³ *Tusc* I, 17 « ea (...) explicabo (...) sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens.

faut, en quelque sorte, le réinitialiser régulièrement, ne rien considérer comme acquis et forger une conviction temporaire. Nous montrerons dans la troisième partie de notre étude que cela préside à la *dispositio* des *Tusculanes*.

D'autres choix de traduction de Cicéron dans ce passage intéressent notre recherche sur la forme philosophique. Ils laissent voir la parenté pour lui de ce discours avec l'éloquence de la République, quand la rationalité pure du *λογος* de Platon ne pouvait l'envisager comme tel. Sa traduction de l'expression « πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους »¹ rend comme en grec l'idée d'adéquation totale du discours avec lui-même, sans contradiction, (*ex omni parte secum ipsa consentiat*) et de grande exactitude (*plane exornata*). On notera cependant qu'avec « *exornata* », Cicéron évoque un achèvement de l'ornement du discours, et non de la démonstration ; par ailleurs, il ajoute l'adverbe « *dilucide* », qui renvoie au style absolument limpide et lumineux, à la traduction des adverbes totalisants « πάντη πάντως », déjà rendus par « *tota* » et « *ex omni parte* ». Finalement, la caractérisation « *tota dilucide et plane exornata oratio sibi constet* » évoque bien la perfection d'un discours éloquent et sa grande cohérence, comme Antoine ou Crassus, protagonistes du *de Oratore*, pourraient les définir. Dans les *Tusculanes*, la dichotomie entre les deux discours, celui de la perfection de l'Idéal et celui du *probabilia*, n'est cependant pas si tranchée. Cicéron se propose d'illuminer les propos des philosophes grecs, de parvenir au livre V à une démarche où la droite raison mettra en accord toutes les parties, en s'appuyant entièrement sur les étapes du jugement de ses interlocuteurs. C'est aussi cette unité des discours qui laisse penser qu'une contradiction inhérente à l'approche platonicienne du discours a pu y être dépassée.

Poésie et dilemme platonicien

À partir d'autres ouvrages de Cicéron, on peut donc esquisser des perspectives qui guideront l'étude de la poétique dans les *Tusculanes*. Cependant, on ne peut clore cette réflexion préliminaire sur l'enjeu de la poésie dans les *Tusculanes* sans proposer d'élargir le

¹ *Tim.*, 29c πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι « produire des discours totalement en accord avec eux-mêmes de toutes parts, et parachevés. » (Traduction personnelle)

questionnement en situant l'ouvrage par rapport à la conception platonicienne, tant il est vrai que Platon irrigue la pensée de l'orateur romain. Dans le sillage du Platon de la République idéale, Cicéron condamne les poètes pour leurs mensonges et leurs fantaisies, condamnation récurrente dans les œuvres, présente aussi dans *les Tusculanes*. Les poètes nous imprègnent d'erreurs ; ils amollissent notre courage. Cicéron met en effet en garde contre leur univers extravagant qui n'hésite pas, par exemple, à représenter un fantôme avec un corps. Superstitions, exacerbations des passions non maîtrisables, accablement sous le poids du malheur sont le lot des personnages de tragédie, bien peu compatibles avec l'éthique de la dignité humaine. Comment croire alors que Cicéron leur accorderait une importance dans son projet de littérature philosophique ? Les analyses précédentes poussent à le croire.

Sur le champ éthique et politique, Cicéron donne mission au poète de consolider par son art les certitudes utiles à la cité ; loin d'exclure le poète de la République, il le met à son service. C'est au demeurant la défense qu'il avait choisie pour Archias en -63 : le poète contribue à l'évidence de la vertu en glorifiant les grands hommes. Par ailleurs, une poétique renouvelée devrait faire renaître la cohésion sociale par une compréhension identique de valeurs refondées. Puisque l'éloquence a péri, le souffle de la forme poétique importe dans l'écrit parénétiq. Cicéron stigmatise les philosophes dont l'existence n'est pas conforme aux principes enseignés et laisse entendre que les poètes ne sont pas des citoyens moins méritants qu'eux :

« Mais pourquoi nous mettre ici en colère contre les poètes, puisque des philosophes même, qui sont chargés d'enseigner la vertu, ont prétendu que la douleur était le souverain mal ? »¹

Sur le champ épistémologique, la condamnation des poètes par Platon découle du statut négatif donné à l'erreur quand la philosophie a pour finalité d'atteindre l'Idée. Or, l'idéalisation de la vérité, ou la seule certitude que la vérité existe, n'est pas propice à la connaissance philosophique, dit Cicéron ; la connaissance est un vagabondage de l'esprit

¹ *Tusc.*, II, 28 *Sed quid poetis irascimur ? Virtutis magistri, philosophi inuenti sunt, qui summum malum dolorem dicerent.*

humain et non un trajet préétabli au but prédéfini ; c'est une affaire humaine. L'erreur y est donc essentielle ; elle permet d'exercer le jugement et n'est pas dangereuse puisque l'on se sait et l'on se saura encore dans l'erreur. De fait, la connaissance à laquelle il faut aspirer est la moindre erreur, c'est-à-dire l'erreur au plus près de ce que l'on peut savoir, en accord avec l'éthique individuelle et citoyenne. Les poètes fourniront avantageusement à l'esprit des lecteurs une matière pour prendre conscience de la fausseté, sans la stigmatiser, car elle est le mode humain de connaissance. Par ailleurs, pour le créateur poète, peut-on nier que l'art poétique est en lui-même un mode de connaissance ? Observer le monde, s'interroger sur le mot et son rapport à la chose observée, user de l'image, chercher à définir autrement, sont des approches cognitives que ne conteste pas Platon dans la lettre VII, et leur faillibilité n'inquiète pas le néo-académicien Cicéron¹.

En effet, sur le champ de la contemplation métaphysique, Platon et Cicéron ne peuvent ignorer l'expérience divine que constitue la pratique de l'invention poétique. L'un et l'autre ont développé ce talent durant leur jeunesse et la prose de leur maturité laisse assez voir, par le mythe ou l'éloquence sublime par exemple, qu'ils n'ont jamais cessé de l'exercer. L'âme humaine épanouit ses potentialités dans cet exercice où elle est libre d'exploiter chaque pan de sa raison en vue de faire coïncider le dire et l'être ; par-là, elle ressent, sans doute, le même accomplissement qu'en présence de la vérité. La poésie a à voir avec la quête ontologique et théologique, ce n'est pas une révélation. Cependant, chez le philosophe grec de l'Intelligible, méfiant à l'égard d'un langage où la disjonction du fond et de la forme fait le succès des sophistes, cette expérience ontologique par la poésie ne trouvera pas sa place. La critique platonicienne de la poésie dans *La République* s'appuie sur sa réception chez l'auditeur ou le lecteur, supposé crédule à l'égard du contenu proposé,

¹ Lettre VII, Platon, 342 a « Il y a dans tout être trois choses qui sont les conditions de la science : en quatrième lieu vient la science elle-même, et en cinquième lieu, il faut mettre ce qu'il s'agit de connaître, la vérité. La première chose est le nom, la seconde la définition, la troisième l'image ; la science est la quatrième. » Pour un historique des débats suscités par l'authenticité des lettres de Platon, on peut se reporter à l'introduction par Luc Brisson du volume *Platon, Lettres*, Flammarion, Paris, 1987. Luc Brisson reprend l'argumentation en faveur de l'authenticité de la lettre VII dans *Lectures de Platon*, p. 15-24, Vrin, Paris, 2000. Il y explique notamment que la conception moderne de l'autobiographie, qui apparente ce genre à un écrit intimiste, peine à en faire appréhender une autre conception, antique, où l'écrivain ne scinderait pas son histoire de celle de la sphère politique ou culturelle. La lettre VII serait bien ainsi une autobiographie platonicienne. Il nous semble que les *Tusculanes* ont été lues également comme un écrit très intimiste au détriment d'un ancrage dans le contexte historique, social et culturel de leur époque. Si l'on admet une polymorphie du genre autobiographique, en fonction de la représentation qu'a l'homme de lui-même, les *Tusculanes* relèvent d'une « autobiographie de la personne », et non de l'individu. (Voir sur ce point la conclusion de notre troisième partie II-III). Sur les lettres de Platon, lire aussi *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Va, 2012 (p.829-832).

incapable d'une distance critique. Or, nous sommes ici dans la perspective de l'invention poétique soumise à un jugement éduqué, celui du lecteur de Cicéron.

Il s'agirait de redonner sa légitimité à la poétique dans l'investigation philosophique en vue de la connaissance de soi et du monde. Le poète propose à ses lecteurs une œuvre qui lui a fait approcher le vrai et, parce qu'il exige d'eux des compétences herméneutiques mettant en œuvre les plus grandes facultés naturelles de l'âme, il donne l'occasion d'un accomplissement déjà vécu par lui au moment de la création. Cette expérience est bien celle que confessent avoir vécue les lecteurs érudits des *Tusculanes*. Or, une tentative réussie dans ce sens apporterait une réponse partielle à ce qui est resté aporétique chez Platon : la possibilité d'une littérature philosophique assurée de mettre l'autre sur le chemin de la sagesse.¹ Pour lui, la certitude d'une dissociation du langage et de la vérité entraîne celle de la vanité de tout écrit philosophique, qui fixe l'erreur. Son choix du dialogue, - simulacre d'oralité -, pour pallier l'inadéquation de l'écrit à la philosophie ne l'a, pense-t-on, jamais convaincu. Cependant, l'orateur romain n'a pas la même défiance à l'égard du langage et inclut sans hésitation la dimension poétique à sa somme philosophique. Sa tâche est de disposer les idées à sa façon et à faire du latin la langue philosophique. Réinventer forme et langue est le cœur de l'acte poétique. Par ailleurs, nous dit-il encore, ses écrits philosophiques sont comme des débats oratoires, il y a toujours exercé sa capacité à juger, à avoir un avis, comme dans les affaires publiques². Ainsi poétique et éloquence sont indissociables, comme l'écriture et l'exercice de la pensée. La force divine de l'éloquence et la construction d'une vérité, au prix d'une activité intellectuelle exigeante mais épanouissante pour l'être, deviennent possibles à l'écrit par cette alliance. La particularité précieuse des *Tusculanes* est l'aboutissement de cet art mêlant éloquence, poétique et philosophie puisque Cicéron fait se confondre auteur et locuteur en prenant en charge la conduite des débats comme l'élaboration de l'ouvrage.

¹ Létitia Mouze propose cependant de reconsidérer la tension entre l'écrit et la philosophie chez Platon dans son interprétation et sa traduction du *Phèdre* (« Classiques de la philosophie », Le Livre de Poche, 2007). Dans la riche introduction de son ouvrage, elle rejette l'hypothèse de doctrines non écrites de Platon (école de Tübingen), explique quelle perspective épistémique conduit Platon à se méfier de l'écriture, demande de reconsidérer ce que peut-être la rationalité platonicienne et l'accès au savoir dont le mythe et la poésie sont, à l'écrit, les corollaires naturels. (lire en particulier p.127-132 et 161-170)

² Div., II, 7 *In libris enim sententiam dicebamus, contionabamur, philosophiam nobis pro rei publicae procuracione substitutam putabamus.* « C'est dans mes livres que j'exprimais mon suffrage, que je prononçais mes harangues, considérant que la philosophie était pour moi un substitut du gouvernement de l'état. »

b) Une parole entre l'écrit et l'oral

Pourquoi Cicéron n'a-t-il pas ressenti le doute philosophique platonicien quant au langage écrit ? Pourquoi est-il convaincu d'une mise en lumière de la philosophie par l'écrit, quand Platon a redouté l'inverse ? Rome comme Athènes sont pourtant l'une et l'autre des civilisations de l'oral et les craintes de Platon pouvaient être celles du Romain, qui plus est orateur. Bien au contraire, il donne comme preuve de sa sérénité à l'égard du langage écrit l'absence d'une problématique langagière dans son programme de littérature philosophique. Platon et Aristote font du langage, du discours, de la poétique les thèmes centraux de certains ouvrages de réflexion ; Cicéron ne les imite pas sur ce point. Les ouvrages de Cicéron sur l'orateur présentent un contenu philosophique qui, loin de soulever une problématique du langage, en démontrent la maîtrise en s'interrogeant sur un idéal de l'art oratoire.

Il n'est question que de langage dans chacun des traités cicéroniens (l'argutie des stoïciens, le style désinvolte des épicuriens, l'éloge de la langue latine...), mais le langage de l'orateur n'y est pas un problème : il est l'outil de l'esprit critique, ce qui permet à Cicéron de juger de la vérité des opinions. Par-là même, il n'est pas problématisé, comme toute évidence. C'est donc ce qu'il nous faut creuser. La confiance en les mots, en la langue de la Cité, est indéfectible et n'a pas à être mise en débat. Elle fait partie de ces axiomes civiques, de ces certitudes innées qui évitent à l'individu romain d'être livré à une ignorance absolue guettée par la dépravation,- du moins Cicéron l'espère-t-il. Par ailleurs, l'opposition entre *verba* et *scripta* dans la culture romaine ne revêt pas la radicalité illustrée par la réflexion platonicienne. Plusieurs hypothèses peuvent expliquer chez le romain Cicéron cette confiance dans le langage, oral et écrit. Certaines constituent des pistes d'études pour les chapitres suivants.

Les livres

Les Romains ont une fréquentation des livres accrue par rapport aux Grecs ; la connaissance de la philosophie grecque est essentiellement livresque. Le livre de philosophie grecque nous est présenté par Cicéron comme usuel pour un Romain cultivé et figure d'ailleurs en bonne place dans les mises en scène cicéroniennes. Que l'on songe à la riche

bibliothèque de Caton dans le *De Finibus*, ou aux lectures à loisir du jurisconsulte C. Trebatius et de Cicéron dans la bibliothèque de la villa de Tusculum ; le livre des *Topiques* d'Aristote attire l'attention de Trebatius mais la lecture lui en est difficile et il recourt aux lumières de son savant ami.¹ Par conséquent, c'est sur cet héritage écrit que certains nobles ont pris l'habitude d'exercer leur jugement, mais l'on comprend avec l'exemple de Trebatius que le livre seul ne suffit pas à satisfaire pleinement le questionnement intellectuel. On retient facilement l'image de la noblesse romaine prenant plaisir aux discussions philosophiques pour occuper un *otium cum dignitate* devenu emblématique ; cependant cette mise en scène cicéronienne, - car c'en est une -, occulte un autre échange philosophique également attesté chez Cicéron, mais qui relève lui, sans nul doute, des *realia* : l'échange de livres philosophiques ou de pensées philosophiques par écrit.

Qu'il s'agisse d'un livre grec que l'on veut emprunter à un ami pour vérifier ses souvenirs, comme Cicéron venu chercher un Dicéarque dans la villa de Caton, d'un livre que l'on demande à Cicéron de résumer, prétexte des *Topiques*, de l'émulation philosophique ressentie à la lecture de l'ouvrage d'un ami et qui donnera lieu à des compositions personnelles, comme les *Tusculanes* répondant au livre sur la vertu de Brutus, le livre de philosophie est mis en scène dans ce qui s'apparente à un commerce d'intelligence. Ainsi faut-il comprendre que Cicéron appelle ses concitoyens à écrire des livres de philosophie, pour que cette joute intellectuelle s'exerce non plus seulement entre Romains, mais à l'égard de la source grecque. Cela constitue une chance double pour la culture romaine. D'une part, s'amorce le ressourcement des écrits grecs qui, comme tout livre à certains moments de l'histoire d'une culture, sont guettés par l'oubli au fond des bibliothèques. Cicéron confesse ce danger de son époque en faisant allusion à l'inutilité des multiples traités grecs. L'autre opportunité d'apport culturel est la mise par écrit de la raison romaine qui s'exerce et se fortifie à partir de ces lectures.

¹ *Top.* I, 1 « J'avais entrepris, C. Trébatius, d'écrire une œuvre plus considérable, et plus digne des ouvrages que j'ai publiés, en assez grand nombre, dans un court espace de temps ; alors que j'étais au milieu de la carrière, ton désir m'a fait changer d'avis. En effet, lorsque tu étais avec moi dans ma villa de Tusculum, et que dans la bibliothèque, chacun de son côté, selon son goût, parcourait les livres qu'il voulait, tu tombas sur les *Topiques* d'Aristote, sujet développé par lui en plusieurs livres. Frappé de ce titre, tu voulus savoir aussitôt le sujet de ces livres. (...) Moi, non pour m'épargner le travail, mais parce que je pensais que cela valait mieux pour toi, je te conseillai ou de les lire toi-même directement, ou de te faire expliquer toute la théorie des *topiques* par un rhéteur très docte que je t'indiquai. A ce que tu m'as raconté, tu as essayé l'un et l'autre moyen. Mais l'obscurité de l'ouvrage t'a rebuté et ce rhéteur, ce rhéteur habile, t'a répondu, je crois, qu'il ne connaissant pas cette partie de l'œuvre d'Aristote. » La traduction des *Topiques* est celle de Henri Bornecque, C.U.F, 1924.

On peut alors s'interroger sur cette émulation livresque et chercher ce qu'elle implique dans la conception de l'écrit par les Romains. N'oblige-t-elle pas à gloser l'adage « *scripta manent* » ? Car si l'on s'en tient à ces échanges par livres, on ne doit pas assimiler la permanence du support écrit à la fixité de la parole qu'il véhicule. En effet, le contenu écrit est manifestement donné à la réflexion et n'a pas prétention à l'achèvement ; il est plus un essai qu'un traité ; il a conscience de participer à une réflexion collective et d'être l'élément d'un débat ; il n'a pas vocation à être personnel ; il est donc vrai pour un moment seulement. La parenté avec les débats oratoires semble manifeste. De même, le romain Cicéron trouve que la philosophie grecque doit son achèvement aux dialogues contradictoires engagés entre les écoles ; le mécanisme de la contradiction et de la réfutation a contenté son appétit de philosophie autant que l'exposé d'une doctrine, et il appelle de même à ce que sa littérature en fasse naître une autre¹.

De façon notable, ce dialogue entre les livres correspond également au positionnement de l'auteur Cicéron par rapport à l'ensemble de son œuvre. Dans chaque ouvrage, il fait allusion à ses autres écrits, situe le nouvel écrit par rapport à l'ancien, précise ce qui est complété ou amendé, renvoie aux propos d'un ouvrage précédent supposé connu. Par exemple, *De Oratore* surpassera *De Inventione*² ; le positionnement dans le *De Finibus* est nuancé dans la cinquième Tusculane³ ; l'*Hortensius* et les *Académiques* sont désignées comme œuvres fondatrices de la somme de -45 ; le *De Natura deorum* signale son inachèvement en annonçant *De Divinatione*⁴. Enfin, la préface du *De Divinatione* resituera chaque ouvrage par rapport aux autres⁵. Le dialogue entre les livres est aussi une réalité du

¹ *Tusc.* II, 4 « Mais loin de ne pas vouloir qu'on écrive contre moi, c'est même mon plus grand souhait. » *sed tamen tantum abest ut scribi contra nos nolimus ut id etiam maxime optemus.*

² *Or.*, I, 5 « Ton souhait, tu me l'as souvent exprimé : puisque ces essais de mon enfance ou, plus exactement, de ma première jeunesse, ébauches encore grossières échappées de mes cahiers d'école, sont vraiment par trop peu dignes de l'âge où je suis parvenu et de l'expérience que tant de causes fameuses m'ont acquise, je devrais, selon toi, produire sur le même sujet quelque ouvrage plus poli et plus achevé. »

³ *Tusc.*, V, 32 « Mais prends garde de ne pas manquer de constance.

- Pourquoi donc ?

- parce que j'ai lu ton livre 4 sur les Termes, et en dissertant contre Caton, tu m'avais l'air de vouloir y montrer – ce à quoi je donne mon approbation-, que rien ne séparait Zénon des Péripatéticiens si ce n'est l'originalité du langage. »

⁴ *Nat.* III, 94 : « Mais puisque le soir tombe, tu nous accorderas bien un autre jour pour réfuter tes arguments. Je dois en effet combattre contre toi pour défendre nos autels et nos foyers, pour les temples et les sanctuaires des dieux et pour les murs de la Cité qui selon vous, pontifes, sont sacrés, vous qui mettez plus de zèle à circonscrire la cité par l'ensemble de ses pratiques religieuses que par ses remparts mêmes. Abandonner leur défense sera pour moi sacrilège, tant que je respirerai. »

⁵ *Div.* II, 1-4. Nous choisissons de citer la fin de ce long développement qui assure son ultime cohérence à l'œuvre cicéronienne et intéresse directement notre recherche : « Mais, comme Aristote et Théophraste, qui se distinguèrent par leur subtilité et leur abondance, ont joint à la philosophie les règles de l'éloquence, nos livres

travail d'élaboration de la somme philosophique en -45 car la rapidité d'exécution implique une rédaction concomitante de plusieurs œuvres, une reprise également, comme celle des *Académiques* à l'amorce de la rédaction des *Tusculanes*. Si l'on pense à un autre auteur, Lucrèce, on constatera que le *De Natura Rerum* se place également dans une posture de dialogue avec la source épicurienne, et la dimension poétique y est claire. Qu'on songe aussi à l'histoire de Tite-Live où la visée morale donnée à son ouvrage et les nombreux discours attribués aux personnages historiques, prétextes pour l'auteur à exercer sa verve oratoire, laissent voir encore que l'écrit est toujours inscrit dans le temps de l'énonciation de l'oral et s'envisage dans une interaction quasi immédiate avec son lectorat. Par conséquent, il faut garder à l'esprit que l'activité philosophique à Rome est liée à un support, l'écriture, qui, à ce stade de son histoire et dans la Cité de l'éloquence, est d'une nature médiane entre l'oral et l'écrit tel que nous le comprenons, tel que Platon le redoutait¹. L'impact du support emprunté par la pensée sur la pensée elle-même n'est jamais à négliger. Là se situe peut-être aussi la difficulté moderne à cerner les *Tusculanes*.

La parole écrite

Les enjeux des *Tusculanes* sont donc en rapport avec cette nature de l'écrit. Premièrement, on peut admettre que l'écrit romain est envisagé comme un support pratique (*verba volant*) de la parole, sans altérer son essence politique : la parole écrite reste commune et adaptable. Cette caractéristique est nette dans les *Tusculanes* où le discours n'est finalement pas dialogique mais polyphonique : Cicéron répond à Brutus dans une œuvre qui s'adresse aussi à tous les Romains capables de s'initier à l'écriture philosophique, mais qui met en scène le dialogue de l'auteur avec des *familiares*, dialogue mu en une forme complexe où l'on voit l'auteur dialoguer aussi avec ses sources grecques, les philosophes grecs débattre entre eux, tout autant d'ailleurs que les poètes avec l'ensemble des acteurs de la pensée en cours d'élaboration. Quant à la formule finale, « je ne sais si j'ai été utile aux autres mais ces journées m'ont soulagé », elle marque bien l'inachèvement de l'œuvre et

sur l'art oratoire doivent également être rangés dans cette liste : il y aura donc les trois volumes *Sur l'Orateur*, un quatrième, *Brutus*, un cinquième, *L'Orateur*. » Les traductions du *De Divinatione* sont celles de J. Kany-Turpin sur le texte établi par R. Giomini, Teubner, Leipzig, 1975.

¹ Le support numérique de nos jours fait revivre une écriture de l'entre deux dont la nature est aussi ambivalente ou fusionnelle : un écrit, donné immédiatement en partage et en attente de réponse.

son attente d'une réponse critique du lectorat¹. Un tel résumé laisse assez bien voir que l'écrit n'implique ni fixité ni appauvrissement ni monolithisme de la pensée, et que l'impératif d'une mise en débat des écrits mène plutôt à une *ubertas* nécessitant l'intervention d'un jugement.

La deuxième conclusion tient à la nature du traité de philosophie romaine, selon Cicéron. Puisque le livre s'inscrit dans un débat intellectuel inspiré des débats oratoires, le contenu d'un ouvrage n'est pas tant l'exposé d'une opinion personnelle sur un thème que l'exposé d'une opinion personnelle sur ce qui se dit d'un thème. Un discours sur le discours donc. La perspective est toujours celle du débat empreint d'urbanité, sans l'acrimonie des luttes entre scholarques grecs, et l'espace est politique, non pas seulement scolaire, encore moins individuel. L'écoute de l'autre, la réfutation, la concession, l'adhésion, la quête de consensus sont les éléments de cette philosophie romaine qui est donc un exercice de la raison entièrement dépendant de la présence de l'autre et inscrit dans le temps de l'énonciation. De ce point de vue, il faudra envisager l'anonymat des interlocuteurs des *Tusculanes*, non comme l'annulation de la présence d'autrui, mais bien au contraire comme sa généralisation à l'ensemble d'un public comparable à celui de l'orateur, ce qui impose le défi de savoir s'adapter à tous durant la performance orale pour faire naître le débat en chacun. Par ailleurs, il faut admettre aussi que la quête de la philosophie cicéronienne doit se faire dans l'implicite des ouvrages – la forme de la mise en débat – plus que dans les thèmes annoncés explicitement. Ainsi, Cicéron porte son goût et son jugement sur le débat entre les écoles grecques, et non sur les doctrines pour elles-mêmes. Il observe les contentieux, y retrouve les fondements fédérateurs, est attentif à l'éthique des échanges, ou à son absence. C'est ce qui fait de lui un romain de la curie, et un néo-académicien.

L'auteur est orateur

En effet, l'interrogation sur le statut des *scripta* a finalement rejoint les conclusions de l'étude du personnage Cicéron néo-académicien : la philosophie, à l'oral comme à l'écrit, consiste à user de sa raison pour débattre avec autrui et fortifier sa pensée. Cette

¹ Il en est de même pour la formule finale du *De Natura deorum* qui refuse de trancher entre Balbus et Cotta, et demande aux lecteurs de poursuivre l'enquête, ou de la reprendre : « A ces mots nous nous sommes séparés : pour Velléius, la réfutation de Cotta était la plus vraie, pour moi, l'exposé de Balbus était le plus proche de la vraisemblance. » (*Nat.* III, 95)

coïncidence légitimerait la considération des *Tusculanes* comme l'ouvrage de philosophie cicéronienne le plus abouti, puisque l'auteur et le personnage Cicéron se confondent ici étroitement. On admettra d'ailleurs que cette distinction de fonction est moins valide dans un écrit demeuré parole, et que ces catégories – auteur/personnage – sont des outils de l'analyse moderne. Pour la littérature philosophique romaine, il faut sans doute les regrouper sous le terme *persona*, utilisé dans les chapitres suivants. On peut aisément admettre que le choix par un individu d'une parenté philosophique est étroitement lié à sa personne et retourner ainsi aux racines romaines du néo-académisme de Cicéron¹. Certes, elles ont à voir avec son apprentissage dans les écoles grecques, mais plus essentiellement sans doute l'homme de lettres romain, orateur et écrivain, trouve dans l'exercice intellectuel demandé par les néo-académiciens une occasion d'épanouir son art de la parole politique. Le support écrit n'est pas ressenti comme un obstacle puisqu'il n'est pas associé à la permanence, à la postérité, à l'exposé d'une vérité. Quand l'interlocuteur du cinquième jour croit mettre Cicéron dans l'embarras en lui rappelant qu'il se contredit par rapport au *De Finibus*, Cicéron lui rappelle d'ailleurs : « N'oublie pas que je suis académicien »². Comprenons : le contenu d'un livre prend sens dans le présent de sa rédaction, quand est requise l'approbation.

L'allusion aux écrits juridiques servira peut-être à appuyer l'idée d'un écrit romain dialogique par essence, inachevé, en attente d'amendement. On doit en effet à la civilisation romaine la science du droit³. Les Douze tables inaugurent la première législation écrite et revêtent durablement une autorité sacrée. Cependant, l'écrit juridique n'est pas non plus intangible ; la permanence de la référence aux Douze tables n'implique pas une pratique à la lettre durable, d'autant que l'évolution rapide de la République les rend rapidement inadaptées ; mais elles demeurent le symbole fort d'une communauté unie dans la justice, une parole écrite dotée d'une *vis*, dont l'esprit demeure sans la lettre. Ainsi, le droit

¹ C. Auvray-Assayas, 2006, p. 121 « *Persona* : le sujet éthique dans le champ d'action du *probabile* ». La notion occupe les recherches actuelles (C. Guérin, *Persona, L'élaboration d'une notion rhétorique au premier siècle avant J-C*, 2009). Elle a été annoncée comme essentielle par F. Desbordes à travers sa réflexion sur l'εθος dans *La Rhétorique Antique* (1996) : « Face à cette affirmation de la supériorité naturelle, la justification de la technique est que l'*éthos*, loin de préexister au discours et de s'y refléter, en est une création. » (« Rhétorique et morale » p.28) et encore « Certains déplacements d'accents sont bien dus à la différence des procédures judiciaires dans l'une et l'autre culture ; en particulier, l'institution du *patronus*, du défenseur d'un accusé, à Rome, renouvelle la question de l'*éthos* (« je parle pour moi / je parle pour autrui »). (« La Renaissance romaine » p. 38)

² *Tusc.*, V, 33.

³ A. Schiavone, 2008 ; M. Villey, 2002.

coutumier émis oralement par le *paterfamilias*, par les *responsa* des pontifes, puis les consultations des jurisconsultes, demande de s'affranchir régulièrement de la fixité de la loi, de l'adapter aux circonstances, de l'interpréter ; c'est d'après ce droit coutumier, selon les besoins des citoyens, selon les cas offerts par l'existence, que l'on revoit régulièrement la loi écrite, sans jamais l'abroger cependant : elle a toujours été en attente de modification. Quant à la contradiction, elle n'est pas non plus étrangère au droit ; les édits des préteurs à leur entrée en fonction font naître un droit parallèle au *ius civile* parfois en opposition avec lui. Qu'on pense maintenant à d'autres écrits ornant les *monumenta*, ces appels à la mémoire, pour rappeler qu'ils ne sont pas la glorification d'un événement passé, mais un lieu de ressourcement des valeurs du présent. De même l'épithaphe prend la forme d'une parole qui annule la possibilité du passé et de la finitude de l'âme, mais attend pour cela l'attention de l'autre. À bien des égards, la parole des *Tusculanes* s'inscrit dans cette même temporalité « omni-présente », où il n'existe qu'un moment à partager, celui de l'énonciation¹.

L'architecture de chacun des traités cicéroniens, alternant préambule et dialogue, est à juste titre ressentie comme une particularité de leur auteur, mais c'est avant tout une marque de romanité, car elle signale une conception romaine de l'écrit, une complémentarité et une commune confiance dans les deux supports de la parole pour servir la communauté. Nous verrons que les *Tusculanes* illustrent au mieux ces caractéristiques en abolissant la rupture entre les préambules et les dialogues, entre le dédicataire Brutus et les personnages, entre la rédaction et la performance éloquente, entre l'éloquence et la rhétorique. Ainsi, l'orateur Cicéron ne peut se défier de l'écrit comme le fait Platon. Le maître de l'Académie déplore finalement dans la mise par écrit l'impossibilité pour l'auteur pédagogue qu'il est de pouvoir construire le savoir avec son élève dans le temps présent ; il met en scène un dialogue socratique qui est l'image de ce qu'il voudrait vivre et faire revivre, mais il le sent comme une représentation coupée de l'efficacité pratique. C'est aussi

¹ F. Desbordes (1996) évoque ainsi la tension entre l'écrit et l'oral à la fin de la République : « Une des raisons de la décadence, à laquelle les Anciens ne pensent guère, pourrait bien être le progrès de la communication écrite. En ce sens on pourrait opposer, au moins de façon symbolique, les deux grands hommes de la fin de la République romaine, Cicéron et César, l'homme de la parole et l'homme de l'écriture, Cicéron qui écrase la conjuration de Catilina en quelques discours, César qui lisait et dictait à plusieurs secrétaires simultanément, qui traversait à la nage le port d'Alexandrie en maintenant hors de l'eau un précieux (et mystérieux) manuscrit, qui mourait pour ne pas avoir eu le temps de lire l'avertissement perdu dans une masse de papiers. Tous deux étaient fort grands orateurs et fort grands écrivains, mais Cicéron croyait encore que l'action politique passait par la parole quand César maniait l'écriture comme instrument de propagande. Un homme du passé et un homme de l'avenir. » (p.62 « l'écrit et l'oral »)

qu'en tant qu'écrivain philosophe, il a choisi un mode de composition où la raison précède en quelque sorte le raisonnement : le dialogue n'est que faussement spontané, car l'auteur veille à ce qu'il se déroule selon les étapes qu'il a pensées au préalable, en vue d'un but déjà assigné. Socrate et l'interlocuteur recevront alors volontiers l'acception moderne de personnages, au service de leur auteur. Ce n'est absolument pas le cas de la forme des *Tusculanes*, où l'on voit des personnes cheminer ensemble vers le vrai dans une proposition romaine de dialogue philosophique. Le positionnement de l'écrit par rapport à l'oral de la Cité dont il conserve des caractéristiques permet à ce dialogue de conserver l'énergie et la temporalité de l'improvisation élocuente, canalisée par le travail de l'écriture. Cette forme d'*altercatio* policée entre de multiples acteurs se retrouve dans l'*oratio continens*.

CHAPITRE II : LA *DISPUTATIO*, *ORATIO PERPETUA* ET *ORATIO CONTINENS*

Les ouvrages philosophiques de Cicéron présentent tous des débats avec des passages dialogués de longueur et de fréquence variable. Cicéron peut être un des interlocuteurs (avant les *Tusculanes*), le principal locuteur (les *Tusculanes* ; le livre 2 du *De Divinatione* ; le *De Fato*), le témoin des débats ou leur rapporteur (*De Natura Deorum* ; *Cato Major* ; *De Amicitia*) et impose sa signature auctoriale dans les préambules. Les considérations sur la nature de l'écrit et sa parenté avec l'oral éloquent du débat invitent à hiérarchiser avec prudence ces différents rôles, à user par commodité plus que scientifiquement de la distinction auteur/personnages et à souligner qu'en définitive le rôle le plus important dans un débat est dévolu à celui qui juge, autrement dit au destinataire de l'écrit. Quant au débat, il oppose de multiples partis, comme nous l'avons vu, et non pas seulement les doctrines grecques. Par exemple, le livre V des *Tusculanes* fait débattre Cicéron avec Brutus, avec un interlocuteur assez véhément, avec toutes les écoles grecques. Dans ces dialogues, une distinction semble pertinente entre deux formes d'exposés, l'exposé visant la transmission de connaissances ou la défense d'une doctrine, qui est proche aussi de celui des préambules, et l'exposé visant l'exercice libre du jugement. Ils correspondent a priori à deux postures épistémologiques, puisque le premier semble supposer la détention préalable du Vrai quand le second en fait la quête, occupation humaine par excellence.

1) *ORATIO PERPETUA*

Le premier genre d'exposé est volontiers nommé *oratio perpetua* par Cicéron lui-même ; ce discours suivi hérité de l'éloquence grecque se définit aisément par l'absence d'interruption¹. Cependant, il reçoit en latin l'adjectif *perpetuus* qui appartient au droit romain et désigne l'édit prétorial. Le sens juridique du terme est intéressant pour les nuances qu'on peut supposer présentes dans un esprit romain à l'occurrence du terme. L'édit perpétuel du préteur est tout d'abord lié à sa personne ; chaque préteur émet un édit à son entrée en fonction pour l'année ; la permanence n'est donc pas intrinsèque au décret, même si dans la pratique, le nouveau préteur ne s'affranchit pas totalement des décisions

¹ H. Merguet, 1905 : l'article *perpetuus* (p.531) atteste le sens attendu d'« ininterrompu » (ununterbrochen) mais également celui de « valable, en vigueur » (gültig) qui introduit la circonstance dans la notion de perpétuité.

du précédent. Ce renouvellement régulier des édits est un des sens possible de « perpétuel », à savoir toujours en attente de renouvellement, ce qui rejoint l'hypothèse d'un écrit dont le contenu est marqué encore de l'évanescence de la parole.

D'autre part, le préteur s'engage à employer les règles qu'il a fixées et à ne pas en dépasser les limites durant son année de prêtre. Cette immutabilité est renforcée par la *lex Cornelia* en -67 pour faire cesser l'adaptabilité prévaricatrice de nombreux préteurs qui changeaient le décret selon leurs intérêts au vu des circonstances. Dans le domaine juridique, il importe donc d'apprendre à borner les initiatives individuelles quand la raison défaille. On voit dans cette *lex Cornelia* une tentative pour donner à l'écrit la permanence et la légitimité que pouvait recouvrir la parole aux temps glorieux de la République ; on y lit en filigrane la dépravation des hommes politiques de la Cité ; ces deux réalités intéressent l'écriture de la philosophie cicéronienne, des *Tusculanes* en particulier.

Le détour par le vocabulaire juridique confirme ainsi que *l'oratio perpetua*, même dans le cas où elle transmet des doctrines, est avant tout un exposé en quelque sorte personnalisé, c'est-à-dire dont le contenu est marqué de la personnalité de son auteur. La traduction par « ininterrompue » ne laisse pas facilement entendre que l'implication du locuteur est aussi celle du décideur. *L'oratio perpetua* renvoie à ce qui a été décrété intéressant dans un contenu théorique par l'un des participants au débat ; cependant ces décisions ne sont pas immuables ; leur validité revient dans le débat à l'arrivée d'un nouveau locuteur, de nouvelles circonstances. Au terme d'une *oratio perpetua*, Cicéron rappelle fréquemment ces caractéristiques, la subjectivité et la caducité, qui rendent problématique toute tentative pour retrouver l'exact modèle grec à travers de telles interventions. L'exposé de l'épicurien Velleius dans le *De Natura deorum* est encadré de deux remarques intéressantes. Au seuil de sa prise de parole, l'auteur Cicéron oublie exceptionnellement son urbanité :

« Alors Velleius, avec l'assurance habituelle de ces gens-là, ne craignant rien tant que de paraître douter de quelque chose, parla comme s'il venait de descendre de l'assemblée des dieux et des intermondes d'Épicure. »¹

¹ *Nat.*, I, 18 *Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam uerens, quam ne dubitare aliqua de re uideretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset.*

On voit ici fustigé avec humour un discours suivi où la détention préalable de La vérité est considérée comme certaine ; le même reproche a pu être fait aux stoïciens dans les *Académiques*. Cependant, Velleius n'échappera pas à la personnalisation de son discours de vérité, comme le lui fait remarquer, avec courtoisie cette fois-ci, Cotta :

« Mais avant d'en venir à ton exposé, je dirai ce que je pense de toi. Je crois avoir souvent entendu ton ami Lucius Crassus dire qu'il te mettait sans hésiter au premier rang de tous les épicuriens romains et que, parmi les Grecs, il n'en trouvait que quelques-uns à te comparer ; mais je pensais, connaissant son exceptionnelle affection pour toi, qu'il parlait avec une indulgence excessive. Pourtant, et bien que j'aie quelque scrupule à faire ton éloge en ta présence, je considère moi aussi que sur un sujet obscur et difficile tes paroles étaient lumineuses et non seulement riches d'idées mais choisies avec plus d'élégance qu'il n'est habituel dans votre école. Quand j'étais à Athènes, j'allais souvent écouter Zénon, que notre ami Philon appelait le coryphée des épicuriens ; c'était d'ailleurs Philon qui m'engageait à le faire, à mon avis pour que je puisse mieux apprécier la valeur de ses réfutations, après avoir entendu le chef de l'Ecole exposer les thèses épicuriennes. Or Zénon parlait, tout comme toi, avec force, clarté, élégance et non comme la plupart des épicuriens. Mais le sentiment que j'éprouvais souvent alors avec lui, je l'éprouvais également en t'écoutant : j'étais peiné de voir un tel talent se fourvoyer - pardonne-moi de le dire - dans des idées si peu sérieuses, pour ne pas dire si absurdes. »¹

Le jugement de Cotta, certes empreint de civilité, fait mentir les craintes préalables

¹ *Nat.*, I, 58-59 *Sed ante quam adgrediar ad ea, quae a te disputata sunt, de te ipso dicam, quid sentiam. (58) Saepe enim de L. Crasso, illo familiari tuo, uideor audisse, cum te togatis omnibus sine dubio anteferet, paucos tecum Epicureos e Graecia compararet, sed, quod ab eo te mirifice diligi intellegebam, arbitrabar illum propter beniuolentiam uberius id dicere. Ego autem, etsi uereor laudare praesentem, iudico tamen de re obscura atque difficili a te dictum esse dilucide, neque sententiis solum copiose, sed uerbis etiam ornatius, quam solent uestri. (59) Zenonem, quem Philo noster coryphaeum appellare Epicureorum solebat, cum Athenis essem, audiebam frequenter, et quidem ipso auctore Philone, credo, ut facilius iudicarem, quam illa bene refellerentur, cum a principe Epicureorum accepissem, quem ad modum dicerentur. Non igitur ille ut plerique, sed isto modo ut tu: distincte, grauior, ornate. Sed quod in illo mihi usu saepe uenit, idem modo, cum te audirem, accidebat, ut moleste ferrem tantum ingenium (bona uenia me audies) in tam leues, ne dicam, in tam ineptas sententias incidisse.*

de Cicéron : Velleius n'a pas parlé comme un dieu mais bien comme l'homme qu'il est. À travers le discours, c'est la personne que Cotta a vu transparaître et des qualités romaines, qui sont au cœur des *Tusculanes* également. L'apport personnel a consisté à clarifier les choses (*dilucide*), à exposer ses opinions (*sententiis*) avec richesse, à user d'une belle langue (*ornatius*) ; clarté, dignité et élégance (*distincter, graviter, ornate*) du discours n'ont rien à envier à la référence grecque, Zénon, et témoignent d'un *ingenium* naturel qui gagnerait à s'exercer autrement. Il est cependant brimé, voire perverti, par les bornes fixées au préalable à l'exposé et donc à son entendement, ici celles établies par la doctrine épicurienne. C'est là la limite sérieuse de l'épanouissement intellectuel dans l'*oratio perpetua* ; elle concerne l'exercice entièrement libre de la raison et de l'aptitude à juger. Cotta a écouté le discours suivi de Velleius et porte son intérêt, non sur la doctrine épicurienne elle-même qu'il dit connaître depuis longtemps, mais sur la contradiction entre la personne et le contenu, parce qu'elle signale des entraves intellectuelles potentiellement lourdes de conséquences pour l'exercice de la charge d'homme et de citoyen. L'*ingenium* de Velleius se signale dans son éloquence et son aptitude à discourir avec force ; mais il n'a pas cultivé son jugement. C'est cette incohérence qui donne la matière du discours dit de réfutation de Cotta ; on peut y voir un exemple du second type d'exposé présent dans les dialogues cicéroniens, majeur et clairement nommé dans les *Tusculanes*, l'*oratio continens*.

2) ORATIO CONTINENS

L'expression « *oratio continens* », dans le corpus cicéronien, n'est attestée que dans les *Tusculanes* (I, 16) ; elle est communément traduite par « discours suivi », ce qui ne marque pas de différence avec « *oratio perpetua* »¹. Le succès de l'expression, et donc de l'ouvrage

¹ I, 16 *Continentem orationem audire malo*. Dougan ne donne aucune remarque sur l'apparition de l'adjectif *continens* pour caractériser le discours. J. Humbert traduit : « J'aime mieux entendre un développement suivi ». O. Gigon traduit : « Ich möchte lieber einen zusammenhängenden Vortrag hören. ». J-E King traduit : « I wish to hear a continuous speech. » Nous proposons de traduire : « Je préfère entendre un discours qui se tient. ». Cette traduction s'appuie sur l'étymologie de *continens*, le verbe *teneo* relevant de la poétique orchestrée autour de la notion de mouvement avec *perturbatio* (voir notre troisième partie : « études lexicales ») ; cette traduction singularise aussi l'emploi de *continens* par rapport à *perpetua* et insiste sur la cohérence et la maîtrise du discours. Elle anticipe l'accord entre toutes les philosophies auquel aboutit le livre V et n'omet pas la valeur morale de l'adjectif relative à la tempérance qui est justement l'acquisition promise par la *scholé* cicéronienne. H. Merguet (1892) détermine comme sens pour *continens* (p.529) : cohérent, continu (*zusammenhängend*), adjacent (*angrenzend*), tempérant (*enthaltend*), qui a une parfaite maîtrise de soi (*vollselbstbeherrschung*). Pour la traduction de *perpetuus*, il ne donne aucun de ces termes. Il rappelle en tête de l'article *continens* cette précision de Cicéron dans les *Tusculanes* (IV, 36) : *quem... tum temperantem, alias constantem continentemque dicimus*. Cette énumération de substituts semble confirmer que le terme a d'abord dans l'esprit de Cicéron une

qui l'exprime, se voit dans son usage fréquent pour titrer les traités savants à partir de la Renaissance ; cette familiarité postérieure a pu pousser à occulter durablement le questionnement sur le sens cicéronien de cet adjectif dans le contexte des *Tusculanes*. Malgré l'assimilation à l'exposé suivi, *oratio perpetua* ou *continua* chez d'autres auteurs, un simple lecteur aura l'intuition de la différence de nature entre l'exposé du jeune Torquatus dans le *de Finibus* par exemple, qualifié d'« *oratio perpetua* » et l'« *oratio continens* » de Cicéron dans les *Tusculanes*. L'étude de cette forme est au cœur de la présente recherche et sera donc développée par la suite, dans la troisième partie. Cependant, puisque l'on replace ici les *Tusculanes* dans l'ensemble de la somme philosophique composée, on peut en signaler quelques caractéristiques présentes dans les autres ouvrages.

Si le terme « *continens* » n'apparaît que dans les *Tusculanes*, la forme préexiste à l'appellation sans être encore totalement élaborée, et ses implications philosophiques n'ont peut-être pas été encore suffisamment identifiées par Cicéron pour recevoir cette appellation empruntée au vocabulaire romain de la rhétorique judiciaire (le point fondamental / ferme de la cause) et de la sagesse (*continentia*). Il faudra revenir sur cette terminologie. On peut simplement avancer ici que l'exposé *continens* ne développe pas une opinion ou une doctrine préétablies, mais orchestre un débat pour trouver sa propre cohérence. « *Perpetua* » et « *continens* » ne sont donc pas synonymes, même s'il s'agit de deux discours personnalisés ; le premier adjectif qualifie la durée d'un exposé ininterrompu ; le second qualifie la nature d'un discours rationnel. Dans le premier cas, l'exposé se déroule en accord avec une doctrine qui lui impose une logique ; dans le second cas, l'exposé choisit ses données et surmonte les contradictions pour créer sa propre logique. L'*oratio continens* peut être assimilée à une création, une invention, un exercice intellectuel ancré dans le présent

Dans les *Premières Académiques* ou le *De Finibus*, Cicéron intervient après la démonstration (*oratio perpetua*) de ses hôtes pour pointer lui-même le doigt vers des incohérences. Dans ce cas, les propos tenus par les adversaires philosophiques sont repris point par point et passés au crible de la constance. Dans les *Académiques*, il a souligné la vanité gnoséologique des exposés de doctrines auxquels on peut rattacher l'*oratio perpetua* ; ils n'ont d'intérêt que pour faire dialoguer les philosophies entre elles, mais le

acceptation morale et non pas seulement temporelle.

dialogue par *oratio perpetua*, par sa diachronie obligatoire, ne se meut pas en une enrichissante confrontation dont l'issue est le consensus. La réfutation n'est pas la confrontation. Cette remarque trouve un écho dans le *De Finibus* quand Cicéron s'apprête à reprendre l'exposé de Torquatus. En effet, le jeune homme avait choisi ce type de discours en se référant à ce qu'aurait voulu le maître Épicure ; il a pris soin de demander à Cicéron quel contenu l'intéressait dans la doctrine épicurienne, la question du plaisir ou la physique, mais il n'a pas interrogé son interlocuteur sur la forme à adopter pour son allocution (*Fin, I, 29*)¹ :

« Je préfère faire usage du discours suivi qu'interroger ou être interrogé. »

Cicéron amorce la reprise critique de l'exposé de Torquatus par les propos suivants, précieux pour notre étude ; comme il le fera dans *les Tusculanes*, on remarquera son réflexe premier de penseur, celui de choisir la forme de discours adaptée au propos plutôt que d'annoncer les points de fond à reprendre. Il y trouve l'occasion de faire l'historique du genre du dialogue philosophique depuis Socrate :

« Chez tous les autres philosophes, celui qui avait fait quelque question se taisait ensuite ; et c'est ce qui se pratique encore aujourd'hui dans l'académie: lorsque celui qui veut être instruit a dit, par exemple, "il me semble que la volupté est le souverain bien", alors le philosophe soutient l'opinion contraire dans un discours continu (*perpetua oratione contra disputatur*) ; de sorte qu'il est aisé de voir que ceux qui ont dit "telle chose me paraît ainsi," ne sont pas de l'avis qu'ils viennent d'exprimer, mais qu'ils désirent entendre développer l'avis contraire.

Je crois que nous faisons mieux. Non seulement Torquatus a exprimé son sentiment, mais il nous a dit aussi les raisons de ce sentiment. Pourtant, quoique j'aie pris un extrême plaisir au discours continu (*oratio perpetua*) qu'il a fait, il me semble que, dans les disputes où l'on insiste sur chaque chose en particulier et où l'on sait ce que chacun admet ou rejette, la conclusion qui se tire des points accordés est bien plus facile, et que par là on parvient plus

¹ *Fin., I, 29 sed uti oratione perpetua malo quam interrogare aut interrogari.* Nous verrons que les *Tusculanes* font le choix inverse : c'est l'interlocuteur qui y choisit la forme de la conversation.

sûrement au but. Lorsqu'un discours va comme un torrent, quoique toutes les idées importantes s'y trouvent, on ne peut ni en arrêter la rapidité, ni en retenir presque rien. Dans toute discussion réglée et méthodique, ceux qui disputent ensemble doivent d'abord, à l'exemple des jurisconsultes qui déterminent le point à juger, établir clairement l'état de la question. »¹.

Cicéron définit ici les caractéristiques du dialogue porteur de la pensée par opposition à deux autres formes, le discours de réfutation des académiciens et *l'oratio perpetua* menée par Torquatus. Avec l'urbanité qu'on lui connaît, il suggère une forme de sclérose du premier, guetté semble-t-il par la scission de la pensée et du langage. L'élève propose une opinion qui n'est pas la sienne car l'exercice est ressenti comme arbitraire et la réfutation par le maître, dès lors, ne peut entraîner chez lui un véritable exercice intellectuel, puisqu'il n'y a pas dans son esprit véritable contradiction. Or, la contradiction est nécessaire à la pensée, Cicéron l'affirme maintes fois et le fait dire à ses personnages, mais elle doit être fertile et éviter le double écueil de la querelle ou de l'exercice sophistique. Dans le passage cité, Cicéron semble considérer que la réfutation relève d'un jeu de langage plus que d'une élaboration philosophique. Il faut procéder autrement pour que le dialogue contradictoire enrichisse l'esprit. Une *oratio* qui permettrait la contradiction synchronique sur chaque point du débat permettrait d'enrichir autrement l'esprit, notamment en réévaluant régulièrement la cause, sans rejeter catégoriquement une opinion ou des opinions.

Quant à Torquatus, il a le mérite de proposer au contraire un discours personnel, et non un exercice d'école. Cicéron a apprécié qu'il donne ses impressions et leur origine, et c'est précisément ce qu'il demandera régulièrement d'explicitier à ses interlocuteurs des *Tusculanes*. Le discours a sa source dans une personnalité spécifique ; il est marqué par la

¹ *Fin*, II, 2-3 (...) *Apud ceteros autem philosophos, qui quaesivit aliquid, tacet; quod quidem iam fit etiam in Academia. Ubi enim is, qui audire uult, ita dixit: « Voluptas mihi uidetur esse summum bonum », perpetua oratione contra disputatur, ut facile intellegi possit eos, qui aliquid sibi uideri dicant, non ipsos in ea sententia esse, sed audire uelle contraria. Nos commodius agimus. Non enim solum Torquatus dixit quid sentiret, sed etiam cur. Ego autem arbitror, quamquam admodum delectatus sum eius oratione perpetua, tamen commodius, cum in rebus singulis insistas et intellegas quid quisque concedat, quid abnuat, ex rebus concessis concludi quod uelis et ad exitum perueniri. Cum enim fertur quasi torrens oratio, quamuis multa cuiusque modi rapiat, nihil tamen teneas, nihil apprehendas, nusquam orationem rapidam coerceas. Omnis autem in quaerendo, quae uia quadam et ratione habetur, oratio praescribere primum debet ut quibusdam in formulis ea res agetur, ut, inter quos disseritur, conueniat quid sit id, de quo disseratur.*

personne en qui il trouve écho, de manière plus évidente encore que pour Velleius dans le *De Natura deorum*. Torquatus sait dire en quoi le savoir le construit et nourrit sa pensée, ce qui est un gage de l'articulation entre la connaissance et l'existence. Cicéron exploite totalement cette donnée de la personnalisation du dialogue dans les *Tusculanes* ; les interlocuteurs font part de leur assentiment, de leur besoin ou de leurs reproches par rapport à la forme que doit prendre le discours ; ils laissent voir une structuration de leur esprit qu'il faut respecter dans l'apport du savoir afin d'en faire un véritable aliment. Par ailleurs, Cicéron confie entièrement le discours à une personnalité représentative, dont il a une parfaite connaissance, la sienne, et ne s'interdit pas d'émettre sur ses propres propos des commentaires analogues à ceux de ses auditeurs ; l'aveu final de l'apaisement en est un. Il faut donc étudier en détail dans l'ouvrage l'importance pour l'élaboration de la pensée de cette prise en compte, tel un principe, des sentiments sur le discours et de l'origine de ces sentiments ; cela recoupe la prise en compte de la personne, ou *persona*.

On a pu souligner, dans l'étude des fictions imaginées par Cicéron pour encadrer les débats de ses personnages, sa volonté manifeste de choisir des interlocuteurs dont l'existence ou la personnalité donnaient crédit aux propos tenus. Néanmoins, ses choix de personnages ne sont pas seulement un artifice littéraire destiné à rendre les propos convaincants par le recours à une autorité. Pour les *Tusculanes*, l'argument de l'autorité sied mal dans une œuvre où l'auteur reconnaît avoir été terrassé durablement par le chagrin qu'il étudie : l'autorité ne requiert-elle pas une *aura* qu'un *homunculus* ne prétend pas avoir ? « L'autorité de ceux qui se posent en maître nuit bien souvent à ceux qui veulent apprendre : ils cessent en effet de juger par eux-mêmes, ils tiennent pour acquis ce qu'ils voient décidé par celui à qui ils font confiance. », écrit Cicéron dans le *De Natura deorum*.¹ Le discours philosophique doit procéder avant tout d'une âme bien humaine, qui peut être fragilisée par la jeunesse ou le chagrin. Ce qu'elle a à gagner dans l'exercice philosophique n'est pas la vérité ; derrière la *levatio* ressentie à la pratique de la philosophie telle que Cicéron la définit se dissimule une expérience d'élévation, celle de la pensée, de l'usage de « la divine raison », *recta ratio* que Cicéron appelle aussi « vertu ».

L'exposé de Torquatus, qualifié d'*oratio perpetua*, est assimilé à un torrent charriant

¹ *Nat.*, I, 10

les idées importantes sans permettre de les comprendre véritablement. L'image fait visualiser un débit d'idées insaisissables qui ne permet aucune construction personnelle : la *recta ratio* ne peut être à l'œuvre. C'est également ce genre de discours « fleuve » qu'a construit Caton dans le même ouvrage pour expliquer la philosophie stoïcienne et il laisse libre cours à sa surprise quand, après sa démonstration, Cicéron réitère la question qu'il pensait avoir traitée (*Fin.*, IV, 2)

« - D'où vient donc, répliquai-je, que quand les Péripatéticiens disent absolument les mêmes choses, ils ne prononcent pas un seul mot qu'on entende ?

- Les mêmes choses ! reprit-il. Est-ce donc que je n'ai pas assez montré que ce n'est point à l'égard des termes, mais sur le fond même des idées et l'essence de la doctrine, que les péripatéticiens diffèrent des nôtres?

- Si vous parvenez à le prouver, Caton, je passe tout entier de votre côté.

- Je croyais, dit-il, l'avoir assez démontré. Commencez donc par ce point, si vous le trouvez à propos; si vous en avez d'autres à traiter, ils viendront après.

- J'aime mieux, lui dis-je, traiter cette question en son lieu; à moins que ce ne soit une prétention exagérée de vouloir vous répondre comme je l'entends. »¹

L'*oratio perpetua* n'a donc pas convaincu, malgré la logique impressionnante du système stoïcien et la clarté des explications données ; c'est encore, manifestement, parce qu'elle ne laisse pas place à la contradiction au cours même de l'exposé alors que l'entendement des interlocuteurs a besoin du mécanisme contradictoire. Par opposition à ces exposés continus, Cicéron propose une discussion, une *dispute*, où l'on s'arrêtera sur chaque point important en prenant connaissance des concessions et réfutations déjà faites ; on pourra alors établir sa voie et trouver une issue au problème. C'est la méthode dont il use en tant que personnage dans le *De Finibus* et qu'il étendra à l'ensemble des *Tusculanes*. Lorsque Cicéron s'apprête à réfuter Torquatus, il commence par le questionner selon le jeu dialectique ; cependant, le jeune homme, à l'instar bientôt du premier interlocuteur des

¹ *Fin.*, IV, 2 : *Cur igitur easdem res, inquam, Peripateticis dicentibus uerbum nullum est, quod non intellegatur? Easdemne res? inquit, an parum disserui non uerbis Stoicos a Peripateticis, sed uniuersa re et tota sententia dissidere?*

Atqui, inquam, Cato, si istud obtinueris, traducas me ad te totum licebit. Putabam equidem satis, inquit, me dixisse. Quare ad ea primum, si uideretur; sin aliud quid uoles, postea. Immo istud quidem, inquam, quo loco quidque, nisi iniquum postulo, arbitrato meo.

Tusculanes, lui demande de cesser là les questions. « Faut-il que je parle plutôt en orateur qu'en dialecticien ? », lui demande Cicéron. Torquatus rappelle alors que le discours continu n'est pas l'apanage des rhéteurs : il est aussi pratiqué par les philosophes (*Fin.*, II, 17) :

« - Vous voulez donc, répondis-je, que je parle plutôt en orateur qu'en dialecticien ?
- Comme si un discours continu (*oratio perpetua*), me dit-il, ne convenait pas aussi bien aux philosophes qu'aux rhéteurs. »¹

En usant spontanément de l'expression *oratio perpetua*, il laisse comprendre sa passivité d'auditeur des discours publics et revendique à la fois pour les philosophes le genre d'exposé dont Cicéron vient de lui montrer les limites pour l'entendement. C'est l'occasion pour ce dernier de définir encore son discours : il usera donc de la rhétorique, non pas celle du forum, précise-t-il, car elle doit être accessible au peuple, mais sa rhétorique philosophique, qu'on devine adressée aux âmes exercées à la pensée ou naturellement enclines à l'élévation. A l'évidence, par son exigence intellectuelle, elle devrait d'abord mettre quelque peu en difficulté le disciple épicurien Torquatus.

Cette *rhetorica philosophorum* est plébiscitée dès l'amorce des *Tusculanes* et nommée *oratio continens* ; elle sera le mode opératoire jusqu'à la fin du cinquième jour². Cette *oratio* fait donc dialoguer les connaissances entre elles, dont les doctrines grecques, à l'initiative du penseur, sous son contrôle ; elle peut prendre la forme, fréquente, du dialogue fictif de ce penseur avec un philosophe. Durant l'*oratio*, des avis successifs sont rendus pour progresser vers la vérité. Dans *les Académiques*, Cicéron se réfère d'ailleurs à la sagesse des *Majores* qui, dans les formules juridiques consacrées, ont présenté leurs avis comme les plus sensés compte tenu des connaissances, jamais comme des vérités :

« Notre théorie est confortée par la précaution de nos ancêtres qui ont voulu que chacun jurât de parler « selon l'avis de son esprit » et ne fût tenu pour responsable que « s'il commettait sciemment une erreur », parce qu'ils pensaient que l'ignorance hantait la vie ; d'autre part, un témoin devait dire

¹ *Fin.*, II, 17 *Rhetorice igitur, inquam, nos mauius quam dialectice disputare? Quasi uero, inquit, perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit.*

² *Tusc.*, I, 16 *continentem orationem audire malo.*

qu'il « supposait » telle chose, même s'il l'avait vue de ses yeux, et les jurés assermentés devaient déclarer, non que les faits dont ils avaient été instruits s'étaient produits ou non, mais qu'ils « semblaient » s'être produits ou non ». ¹

On est frappé de la parenté entre le discours des Anciens pour diriger Rome tel qu'il est évoqué ici, son inscription dans l'incertitude cognitive et temporelle, et l'élaboration par Cicéron d'un discours philosophique conservant les mêmes caractéristiques : des avis sont rendus selon la vraisemblance qui permettront, pour ce qui est des *Tusculanes*, d'être heureux, un temps.

De même, l'implication de la personne dans le débat peut évoquer la saisie de la justice par le simple citoyen : comme la science juridique, la philosophie doit rester assez souple pour venir en aide à chacun. Rome a bien fondé la science du droit, mais on sait que l'avènement d'une jurisprudence a sa source dans les actes et paroles, dans la technique des grands hommes de la République romaine des II^{ème} et I^{er} siècles, ceux-là même que Cicéron choisit comme personnages de ses dialogues, et qui, dit-il aussi, pratiquaient la philosophie au lieu de l'écrire. L'*oratio perpetua* côtoie donc, dès les *Académiques*, une autre forme de discours, préférable selon Cicéron, l'*oratio continens*, qui se déploie pleinement dans les *Tusculanes*. Cicéron y orchestre l'enquête en dialoguant fictivement avec les doctrines et toutes ses connaissances qu'il convoque à propos ; il veille avec l'interlocuteur à la cohérence de sa propre démonstration en vue d'une décision commune. L'*oratio* donne simultanément sur un point l'avis des doctrines, l'examen de leur cohérence, un raisonnement personnel à l'aide d'autres connaissances et juge du probable en accord avec les personnes présentes. Certaines opinions, nécessaires à la cohésion de la Cité, sont intangibles et sont intégrées au raisonnement, comme l'impératif de l'honneur ou des croyances religieuses. ² Après les *Tusculanes*, il semble que prédomine sans plus se nommer

¹ *Ac*, II, 146 *Quam rationem maiorum etiam comprobat diligentia, qui primum iurare « ex sui animi sententia » quemque uoluerunt, deinde ita teneri « si sciens falleret », quod inscientia multa uersaretur in uita, tum, qui testimonium diceret, ut « arbitrari » se diceret etiam quod ipse uidisset, quaeque iurati iudices cognouissent ut ea non aut esse aut non esse facta, sed ut « uideri » pronuntiarentur.*

² Pour l'honneur, *Tusc.* II, 14 ; pour les convictions religieuses, voici un échange de Quintus et Marcus à propos du *De Natura deorum* : « J'ai achevé, dit Quintus, de lire ton troisième livre fraîchement écrit sur la nature des dieux. Les arguments qu'y développe Cotta ont ébranlé ma croyance mais ne l'ont pas renversée. » - « C'est très bien, répondis-je. Cotta lui-même, observe-le, veut dans sa discussion réfuter les arguments donnés par les

la forme de *l'oratio continens*, en apparence moins rigoureuse que celle de *l'oratio perpetua*, mais en réalité plus exigeante et pour la somme de connaissances nécessaires et pour l'exercice de jugement nécessité, plus digne d'un esprit libre également. Le modèle de *l'oratio continens* est esquissé chez Cicéron dans *les Académiques*, chez le personnage Cicéron mais aussi chez Pison dans le *de Finibus*, et il s'affirme dans les *Tusculanes*.

3) ORATIO ET VITA BEATA

Pour clore ce questionnement autour de *l'oratio continens*, dont l'affirmation pourrait être l'enjeu fondamental des *Tusculanes*, il faut sans doute préciser ce que serait son originalité, ce qu'est l'originalité en somme. À l'évidence, Cicéron multiplie les emprunts. On peut voir cette forme comme une application du principe néo-académicien qui se défie du Vrai, un dialogue *in utramque partem* : c'est une forme grecque ; on peut la voir également comme un succédané des débats éloquentes de la place publique : c'est une forme romaine ; elle est entièrement redevable de la rhétorique : c'est une forme gréco-romaine ; elle peut être considérée comme intimement liée aux tourments existentiels de son auteur : c'est une forme personnelle. Chacune de ces caractérisations correspond à *l'oratio continens*, mais aucune ne suffirait à la définir seule. Dès que l'on admet une norme, l'œuvre se dérobe ; surgit l'évidence d'un questionnement infini et insoluble dès lors que sa caractérisation doit être unique. C'est aussi qu'elle est entièrement prise en charge par une personne, *unus ex multis*¹, qui seule lui donne son unité et fait une création originale proposée en partage aux autres dans ce qu'elle pourrait éventuellement leur apporter.

Etre original, c'est donc bien faire un autre usage de ce qui semblait connu, disposer des choses autrement, à sa manière comme le dit Cicéron dans le *De Finibus* où la forme des *Tusculanes* est en élaboration :

« Ainsi, si notre tâche ne consiste pas à traduire, mais à sauvegarder les paroles de ceux à qui nous donnons notre approbation, à leur donner l'appui de notre jugement et de l'ordre de nos écrits, quelle raison alléguer pour

Stoïciens plutôt que détruire les croyances religieuses de l'humanité.» (*Div.*, I, 8)

¹ *Tusc.*, I, 16

préférer les livres grecs à ceux qui visent l'éclat des propos sans traduire les philosophes grecs ? »¹

Tout se passe comme si la question du bonheur nécessitait l'affirmation d'une autre forme philosophique que celle des traités éthiques déjà existants, comme s'il fallait une parole spécifique à cette cause essentielle et ce renouvellement ébranle finalement la connaissance philosophique antérieure dans son ensemble. La vanité de la lecture des ouvrages grecs lorsqu'il a cherché à se consoler de la mort de Tullia a plus que probablement conforté Cicéron dans ses convictions sur la nature de l'âme humaine et ses besoins pour être heureuse dans la réalité, en attendant. Que fait-il alors pour apaiser ses douleurs encore vives ? Il cherche en quelque sorte à convertir bienfaits de la parole éloquente telle qu'il la théorise depuis son implication dans la Cité. Cette forme d'écrit persuasif, et surtout convaincant, autorise la sélection parmi les opinions humaines et l'adaptabilité de l'agencement du discours aux besoins de l'âme. Cette forme l'invite à redéfinir la philosophie par le mot nouveau « *cultura* » dans un des passages réflexifs où l'œuvre s'analyse elle-même.²

Ainsi, écrire une forme nouvelle, efficace, suppose d'avoir acquis des certitudes sur la nature du bonheur, sur la nature humaine, sur la nature du discours efficient, d'avoir développé des habiletés pour les prendre en charge, de n'avoir pas perdu le sens de la communauté, sinon pourquoi écrire ? S'il faut accepter pour cette forme cicéronienne le qualificatif de pragmatique si aisément attribué aux Romains, c'est en rappelant que le pragmatisme véritable présuppose un haut degré d'intelligence des choses et de l'homme. L'*oratio continens*, le discours qui « rend ferme », témoignerait donc d'une proposition personnelle dans les domaines métaphysique, dialectique, éthique, perceptible non pas tant dans le contenu que dans la prise en charge de l'âme humaine par la parole. L'expression *oratio continens* laisse entendre également que la rivalité entre la rhétorique et la philosophie trouverait un terme dans ce discours qui, par sa lecture, donne le sentiment d'accéder à un raisonnement propre à maintenir la fermeté (*continentia*) face aux aléas

¹ *Fin.*I,6 : *Quid? si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conuersa de Graecis?*

² *Tusc.*, II, 13

personnels et publics. Cette *oratio* fait sens parce qu'elle aborde dans une forme adaptée les domaines essentiels qui préoccupent l'homme : sa nature, sa raison d'être et la possibilité du bonheur. C'est qu'il ne faut pas définir le bonheur, il faut l'enseigner, dans les limites de l'humain, le mettre à portée de main, faire croire à sa possibilité, le faire connaître tout en l'évoquant. Ce positionnement philosophique personnel s'affirme à travers *l'oratio continens*. Cette dernière reçoit comme première illustration une mise en scène inédite, l'ouverture d'une école enseignant conjointement philosophie et rhétorique, et comme définition, une expression : « *philosophia cultura animi est* ». (*Tusc. II, 13*)

4) L'ÉCOLE CICÉRONIENNE : LA PAROLE PÉDAGOGIQUE.

A) Définition et légitimité philosophique

Comment exprimer la philosophie pour l'enseigner ? Cicéron semble prendre acte de l'échec d'une *paideia* héritée des Grecs, d'un échec pédagogique. Quelle en est la raison ? Sur cette question, il faut lire l'ouvrage d'Ingo. Gildenhard *Paideia Romana* qui a apporté récemment un renouvellement considérable dans l'approche des *Tusculanes*. L'auteur y suggère, en s'appuyant sur les textes des préambules, que l'enjeu de la philosophie romaine se résume dans le verbe « *iudicare* » si important dans la vie politique romaine ; la conciliation de la rhétorique et de la philosophie est également évoquée¹. La présente étude se démarque par la volonté de mettre clairement en relation la théorie des préambules, la forme et, impérativement, le contenu des conférences sur l'existence. On souhaite, comme I.Gildenhard, porter l'attention sur les étapes de l'exercice du jugement dans les *disputationes* mais en considérant que l'éloquence transférée à l'écrit, génératrice du contenu, n'est autre que la *philosophia perfecta*. Comme I.Gildenhard l'affirme, il est essentiel de prendre en compte le talent littéraire de Cicéron pour comprendre ses arguments philosophiques, mais il fait de cette attention à « l'imagination politique et littéraire »² de l'orateur un prérequis pour chercher sa philosophie, quand nous pensons que ces deux domaines sont indistincts puisque on ne peut justement pas envisager la parole

¹ I. Gildenhard, 2007, *Paideia Romana* : pour *iudicare*, voir en particulier p. 148-156

² On lit dans la conclusion de l'ouvrage (p.276) : “ Read as an effort to reckon intelligently with the realities of tyranny, the dialogue will sparkle and testify to the genius of Cicero's political and literary imagination.”

philosophique indépendamment de l'effet pédagogique qu'elle produit dans les esprits qu'elle élève.¹

Le questionnement pédagogique accompagne en effet chaque ouvrage, car cette qualité essentielle est aussi négligée par les écoles hellénistiques, du moins est-ce un manque ressenti dans la réception désormais livresque qu'en ont les Romains. Leurs ouvrages mettent en évidence une fâcheuse scission entre le contenu à enseigner, la doctrine, absolument privilégiée, et la manière de l'enseigner pour obtenir une véritable adhésion. C'est une grave erreur pour un philosophe, car la philosophie est par essence un enseignement : elle doit être une parole pédagogique. Il faut pour cela savoir se centrer sur l'élève, et non sur le savoir, construire sa capacité à juger en fonction de ce qu'il est. La capacité de juger, d'exercer le *iudicium*, qui importe tout autant au néo-académicien Cicéron, au sénateur, à l'avocat ou à l'amateur de livres, se retrouve ici au cœur de la question éducative pour prendre une nouvelle importance. S'il faut en faire l'exercice principal de l'apprentissage, c'est que la faculté de juger est reconnue comme le besoin principal de l'âme humaine pour se mettre en chemin vers le bonheur et satisfait donc sa nature véritable.

L'idée d'exercer l'âme n'est certes pas nouvelle. Toutes les écoles grecques s'accordent sur cette *exercitatio* de l'esprit qui permet de prendre conscience du Bien : pourquoi donc ne font-elles pas de l'exercice du jugement le principe même de leur discours ? Qui ne voit la contradiction entre la parole dogmatique et l'idée d'une âme en chemin vers le Bien ? L'orateur Isocrate l'a compris et, dans *Sur l'Echange*, il justifie ainsi son enseignement par le *logos* dont la pratique peut seule enseigner la vertu qu'aucune science ne pourrait enseigner². Dans ce sens, Isocrate pose aussi comme principe l'indissociation du fond et de la forme qui est recherchée dans l'écriture des *Tusculanes*. Cependant, de même

¹ I. Gildenhard conclut ainsi la préface de son ouvrage : “ Here then, the emphasis will be not so much on the philosophical contents of the *Tusculans* as on their rhetoric, as well as on Cicero as Roman author and philosophical dramatist. Other aspects of the work are only touched upon in passing, though I hope to return to some of them in future, in particular Cicero's use of translation from the Greek and the contents of the “perfect philosophy” that he develops and teaches in the dialogue. But I would submit that having grasped the political and artistic logic of the text is, in any case, an indispensable prerequisite for understanding his handling of Greek material as well as his philosophical arguments.” (p.4)

² Isocrate, Discours, Tome III, *Sur la paix, Aéropagitique, Sur l'échange*, édité et traduit par G. Mathieu, C.U.F, 1942.

que le vieil orateur grec voyait déjà dans la dégradation des mœurs de son temps la raison de l'incompréhension de sa pédagogie, Cicéron ne peut que constater autour de lui l'échec de ce programme de rhétorique vertueuse, la gravité d'un discours sur le Bien qui ne rend pas sage, et l'absolue nécessité d'y revenir, sous une autre forme. Les temps de l'éloquence ont pris fin et l'exercice de l'âme doit passer par l'écrit. Les *Tusculanes* réussissent ce transfert de l'idéal d'éloquence à la parole écrite. Car il ne faut pas l'oublier : la *scholé* appartient à la fiction des *Tusculanes*, dont la réalité matérielle est l'écriture des cinq livres envoyés à Brutus et leur circulation.

Pour inventer une écriture pédagogique, il ne suffit pas à Cicéron d'être un grand écrivain, il lui faut établir par anticipation quels peuvent être les obstacles à la progression de ses élèves et diagnostiquer les raisons de l'échec de la *paideia*. Sa démarche est bien philosophique et pédagogique. Par leur forme et leur contenu, les *Tusculanes* traduisent les conclusions de ses réflexions qui sont l'objet des parties suivantes. Pour mieux cerner l'enjeu de l'ouvrage, on peut en donner ici un aperçu. En choisissant le thème des angoisses existentielles pour exercer l'âme, Cicéron propose par exemple de ne jamais envisager l'âme indépendamment des sentiments, des sensations, donc du corps et des possibles faiblesses ; cela conduit à reconsidérer le postulat grec d'une âme juvénile déjà noble, non pour le contester, mais pour l'adapter aux réalités humaines : l'âme noble est capable d'un haut questionnement, cela n'en rend l'existence que plus incompréhensible ou cruelle ; or, c'est ici qu'il faut vivre. La *paideia* suppose un apprentissage qui s'appuie sur la conscience de la vertu déjà existante (l'*arété*) pour en développer toutes les qualités ; des exercices d'école visent le maintien ou le retour d'une perfection stéréotypée, le héros grec. Plutarque raconte ainsi l'admiration d'Isocrate pour son brillant élève Timothée, fils du grand stratège Conon, qui satisfait tous ses espoirs d'éducateur et devint un homme politique accompli que l'orateur servit.¹ Dans les *Tusculanes*, *scholé* fictive mais livrée en débat à tous, le disciple est anonyme et Cicéron propose de partir des faiblesses du maître et de son élève pour inclure les réalités de l'existence dans l'entraînement : l'homme est en germe, mais il faut extirper les racines du mal, métaphore récurrente de l'ouvrage².

¹ Plut., *Isoc.* 837C.

² *Tusc.* III, 13 ; III, 84 ; IV, 83 ; V, 37

En effet, un disciple, s'il fallait le croire déjà fermement vertueux, serait comme le sage des philosophes : il n'aurait pas besoin de conseils. Par ailleurs, l'introduction de l'existence dans l'école conduit à ressourcer les arguments, les *topoi*, pour éviter leur assimilation à la banalité quand ils constituent le bon sens humain. Les valeurs de la cité romaine, les choix des Ancêtres prennent place aux côtés de ces généralités. De même, Cicéron reconsidère la place du domaine politique dans cet apprentissage. Comme pour Isocrate, l'enseignement vise une conduite exemplaire dans la vie de la Cité, mais elle est, chez Cicéron, inséparable d'une conduite vertueuse de la vie privée ; cette complémentarité s'exerce dans la charge réussie de citoyen heureux et se passe du pouvoir ; il ne s'agit pas de devenir un illustre homme politique. Enfin, les rapports du maître et de l'élève sont radicalement changés, puisqu'aucun des deux ne détient, avant le cours, les connaissances dont ils ont besoin ensemble : le cours est utile à chacun pour irriguer le savoir. L'éthique n'est plus à l'horizon de l'apprentissage et s'exerce dans les rapports entre le maître et l'élève par le biais de la parole qui enseigne. Ainsi, d'après ces quelques exemples, Cicéron met en scène une école qui réconcilie la parole et la philosophie en refusant d'en exclure l'homme et la vie tels qu'ils sont. La subjectivité, non plus seulement l'âme, la faiblesse, non plus seulement la force a priori, le malheur, non plus la certitude de la gloire, sont à la fois les moyens et les sujets de la réflexion.

B) Présence dans les autres ouvrages de Cicéron de la question pédagogique

Il convient de convoquer les ouvrages de Cicéron pour illustrer les affirmations précédentes et prendre conscience de la quête d'une parole écrite, philosophique et pédagogique, qui trouve sa pleine expression dans les *Tusculanes*¹.

La possibilité à l'écrit d'un style nourrissant la pensée autant qu'un débat éloquent entre esprits érudits s'exprime à travers des remarques qui, si elles semblent secondaires aux enjeux du dialogue entre les personnages, sont loin de l'être quand on considère le projet cicéronien d'une littérature philosophique éducatrice de la pensée. Dans le *De Oratore*, dix ans avant les *Tusculanes*, les interlocuteurs illustres sont à la recherche de l'orateur idéal ; centré comme les personnages sur l'éloquence en tant que performance

¹ Pour une autre façon d'aborder la question pédagogique dans un contexte historique de lutte contre la dictature, il faut se reporter à I. Gildenhard (2007), et précisément, en parallèle à ce point, p.79-88, « Cicero's dialogues after the *Tusculans*. »

orale, on pense donc difficilement à guetter le travail à l'écrit du lettré Cicéron, d'autant qu'il n'est pas encore un orateur à la retraite, charge qu'il revendiquera dans les *Tusculanes*. L'installation de ses personnages au pied du platane emprunté au *Phèdre* de Platon donne l'occasion à Cicéron de mentionner la source livresque en l'associant cependant à une intéressante caractérisation du style platonicien. La beauté du platane apprécié de Socrate, dit Scaevola, n'est pas due au petit ruisseau qui est décrit (*quae describitur*), mais à l'éloquence de Platon (*Platonis oratione*)¹. Par cette remarque, à travers son personnage, Cicéron rend compte de son appréciation de lecteur ; il retrouve manifestement chez Platon l'efficacité oratoire qui donne vie aux choses en les évoquant et implique véritablement son public. L'écrit convoque donc l'esprit véritablement. Dans le livre II, Catulus évoque les orateurs grecs qui s'adonnent aux travaux écrits. Antoine donne lui aussi ses impressions de lecteur, sur Hérodote et Thucydide cette fois.

« On n'étudie chez nous l'éloquence (*eloquentia*) que pour briller devant les tribunaux, au forum. Chez les Grecs au contraire, des hommes très éloquents, qui se sont tenus en dehors du barreau, ont cherché à s'illustrer d'autre sorte et mis leur principale application à écrire l'histoire. Hérodote, par exemple, le premier historien qui orna sa matière, ne s'est jamais occupé de plaidoiries, nous le savons ; et pourtant telle est son éloquence (*eloquentia*) que moi-même, autant que je suis capable d'apprécier une œuvre écrite en grec, j'éprouve à le lire un plaisir extrême. Thucydide, venu après Hérodote, possède une maîtrise qui lui a fait dépasser de loin, selon moi, tous les autres ; il est si nourri, si plein de choses, qu'on trouve en son ouvrage presque autant d'idées que de mots ; et il a tant de justesse, tant de concision dans le style, qu'on ne sait, de la pensée ou de l'expression, laquelle prête à l'autre son

¹ *De Or.* I, 28 : Le lendemain, lorsque les plus âgés eurent pris du repos, après deux ou trois tours d'allée : « Que n'imitons-nous Socrate, mon cher Crassus, dit Scaevola, le Socrate du *Phèdre* de Platon ? Ce qui me fait songer à cette ressemblance, c'est ton platane, aux branches largement déployées. Sans doute, il ne répandait pas plus de fraîcheur, celui dont l'ombrage fut si recherché par Socrate, et qui me semble redevable de l'importance qu'il a prise, beaucoup moins au filet d'eau de la source voisine qu'à la description qu'en a laissée Platon. *Postero autem die, cum illi maiores natu satis quiessent et in ambulationem uentum esset, (dicebat) tum Scaeuolam duobus spatiis tribusue factis dixisse : Cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis quam illa cuius umbram secutus est Socrates quae mihi uidetur non tam ipsa acula, quae describitur, quam Platonis oratione creuisse.*

Sur l'éloquence de Platon et la problématique de la parole entre oral et écrit dans le *De Oratore*, lire P. Muller (1990), p.99 à 119.

lustre (*ut nescias utrum res oratione an uerba sententiis inlustrentur*). »¹

On lit de nouveau ici, grâce au personnage du dialogue, le témoignage du lecteur Cicéron, ses interrogations sur la réception des œuvres (« autant que je suis capable d'apprécier une œuvre écrite en grec ») et sur les liens entre une création vouée à l'oral ou à l'écrit (« Hérodote (...) ne s'est jamais occupé de plaidoirie (...). Et pourtant (...) ») Hérodote et Thucydide rejoignent Platon pour leur éloquence ; l'explicitation de l'admiration pour Thucydide renseigne sur les caractéristiques de leur style. Cette éloquence unit étroitement la réalité, les mots et la pensée, dans une harmonie si parfaite qu'on ne sait d'où vient l'illumination ressentie à la lecture : est-ce l'intérêt du sujet, la force du discours, la justesse des mots ou la clarté de l'opinion communiquée ? Il semble évident qu'un tel style figure parmi les modèles de l'écrivain Cicéron ; on note d'ailleurs la présence d'un vocabulaire analogue à celui qu'il utilise pour désigner son projet de littérature, dont la métaphore de la lumière ou, pour être plus juste, de l'illustration (*eluceat, res illustris, inlustrentur*). Car il semble bien que le substantif « éloquence » ait un rapport avec la capacité à révéler au lecteur une représentation du monde et des choses qui lui convienne et qu'il ressent comme l'illustration d'une pensée ou d'une aptitude personnelles non épanouie encore, jusqu'à la rencontre avec les mots justes d'un autre.

Cette expérience s'offre à l'érudit Cicéron dans sa lecture des auteurs grecs et il la nomme par analogie avec l'effet d'assentiment immédiat que l'orateur doit vouloir provoquer dans la foule. On est loin cependant de l'éloquence du forum ; la communication est écrite et l'expérience qui donne sens au monde absolument philosophique. Le constat d'un usage des mots « *eloquentia* » ou « *oratio* » pour qualifier les écrits grecs engage donc à user avec prudence des termes, à ne pas employer indifféremment rhétorique et éloquence, l'une qualifiant la technique de l'orateur et l'autre, plus couramment, l'expérience d'enrichissement personnel ressenti au contact d'une parole, écrite ou orale. Or, l'on parle volontiers d'un « orateur éloquent », moins facilement d'« une expérience d'éloquence » ;

¹ *De Or, II, 55-56 Nemo enim studet eloquentiae nostrorum hominum, nisi ut in causis atque in foro eluceat; apud Graecos autem eloquentissimi homines, remoti a causis forensibus, cum ad ceteras res inlustris tum ad historiam scribendam maxime se applicauerunt. Namque et Herodotum illum, qui princeps genus hoc ornauit, in causis nihil omnino uersatum esse accepimus; atqui tanta est eloquentia, ut me quidem, quantum ego Graece scripta intellegere possum, magno opere delectet. Et post illum Thucydides omnes dicendi artificio mea sententia facile uicit; qui ita creber est rerum frequentia, ut uerborum prope numerum sententiarum numero consequatur, ita porro uerbis est aptus et pressus, ut nescias utrum res oratione an uerba sententiis inlustrentur.*

l'acception moderne du terme assimile naturellement le mot à la performance orale et au talent de l'orateur. L'éloquence des *Tusculanes* doit se définir en revanche par rapport à la résonance que le discours de Cicéron, auteur et personnage, pourra produire chez ses lecteurs et chez ses élèves.

Cette éloquence ou parole pédagogique est bien ce qui manque aux écoles hellénistiques, aux derniers scholarques peut-être, mais sans doute plus justement, aux traités grecs exposant les doctrines dont on pourrait espérer qu'ils édifient les esprits. Dans les *Académiques* (II, 9), Cicéron dénonce les élèves crédules, et ainsi les maîtres inconscients de cette tare, de ses conséquences pour leur propre discipline quand ils n'éveillent pas la raison :

« Ils disent qu'ils se fient absolument à celui qui, à leur jugement, fut sage et je les approuverais, si des hommes ignorants et incultes pouvaient être juges en la matière – or, c'est par excellence à un sage, semble-t-il, qu'il appartient de décider qui est sage. Mais, à supposer qu'ils soient capables d'en juger, ils auraient pu le faire après avoir entendu toutes les informations et connu tous les divers avis. Or, dès la première information, ils ont arrêté leur jugement et s'en sont remis à l'autorité d'un seul. Je ne sais pas pourquoi la plupart des gens préfèrent s'égarer et défendre bec et ongles l'avis dont ils se sont entichés plutôt que de rechercher sans opiniâtreté l'argumentation la plus ferme. »¹

Cette attaque contre les gens qui s'en tiennent à l'autorité du premier avis rencontré permet à Cicéron, dès le préambule du *Lucillus*, de défendre son adhésion à la Nouvelle-Académie. Or, nous verrons que l'école des *Tusculanes* telle qu'elle s'écrit s'efforce d'éviter absolument, par sa forme, cette adhésion à une seule autorité, extérieure à soi². Il s'agit de ne pas s'arrêter sur un jugement tant que l'on est encore « inculte et ignorant » d'un savoir

¹ *Ac*, II, 9 *Nam quod dicunt omnia se credere ei quem iudicent fuisse sapientem, probarem, si id ipsum rudes et indocti iudicare potuissent (statuere enim qui sit sapiens maxime uidetur esse sapientis). Sed ut potuerint, potuerunt omnibus rebus auditis, cognitis etiam reliquorum sentiis. Iudicaverunt autem re semel audita atque ad unius se auctoritatem contulerunt ; sed nescio quo modo plerique errare malunt eamque sententiam quam adamauerunt pugnacissime defendere quam sine pertinacia quid constantissime dicatur exquirere.*

² *Tusc.*, I, 78

unique. D'autres passages attirent l'attention sur le problème pédagogique de l'enseignement philosophique. Ainsi encore, dans le *De Natura deorum* (III, 77) :

« Et s'il est vrai, comme disait Ariston de Chios, que les philosophes nuisent à ceux de leurs auditeurs qui donnent une mauvaise interprétation de bons enseignements (de l'école d'Aristippe peuvent sortir des débauchés, de celle de Zénon, des aigris), alors donc si les auditeurs devaient rentrer chez eux dépravés pour avoir mal compris les discussions des philosophes, il vaudrait mieux que les philosophes se taisent plutôt que de nuire à ceux qui les écoutent. »¹

Cette autre affirmation, clairement polémique dans le silence qu'elle enjoint aux philosophes oublieux de pédagogie, trouve un écho plus vindicatif encore dans les célèbres paragraphes du livre II des *Tusculanes*, quand l'interlocuteur s'étonne qu'on puisse se conduire à l'opposé des préceptes philosophiques que l'on professe. Ainsi le professeur peut-il être lui-même sans jugement, et sans éthique. Cicéron est amené alors à préciser les conditions de la culture philosophique (II, 11-13).

Dans le *De Finibus*, la question éducative est encore plus pressante. Les interlocuteurs sont des jeunes gens qui semblent finalement avoir désappris auprès de leur maître leur capacité à raisonner seuls et les valeurs fondamentales. C'est en particulier le cas de Torquatus qui a oublié ce qu'était l'honneur et aurait dû prendre cette notion comme référence pour juger le plaisir épicurien. Au deuxième jour des *Tusculanes* en revanche, l'assimilation du déshonneur au pire mal sera bien la base de l'enquête sur la douleur et le jeune interlocuteur ne commettra pas la faute de son homologue du *De Finibus*. Dans le livre 5 de ce même traité, Cicéron se met en scène avec ses amis dans l'Académie à Athènes ; Pison souligne l'émotion éprouvée dans la fréquentation de ces vestiges de l'école platonicienne et les connaissances qu'ils font surgir, ce que la lecture d'un ouvrage grec ne saurait provoquer, fût-il, on le devine, de Platon. Là encore, dans les *Tusculanes*, l'interlocuteur du

¹ Nat. III, 77 *Et si uerum est, quod Aristo Chius dicere solebat, nocere audientibus philosophos is, qui bene dicta male interpretarentur - posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire - prorsus, si, qui audierunt, uitiosi essent discessuri, quod peruerse philosophorum disputationem interpretarentur, tacere praestaret philosophis quam is, qui se audissent, nocere.*

premier jour fera écho au personnage du *De Finibus* en regrettant amèrement de ne pas voir son adhésion aux idées de Platon dépasser le temps de la lecture. Il faudra donc que les *Tusculanes* apportent une solution à cette impasse philosophique en trouvant les moyens de l'innutrition par l'écrit. D'ailleurs, l'enjeu des débats est de faire choisir au jeune Lucius l'école qui lui conviendrait au mieux afin de poursuivre son apprentissage, puisque Démosthène, Eschine, Périclès, Sophocle, Platon et les grandes doctrines hellénistiques font déjà partie de sa culture. Lucius sait ses lettres, mais tout reste à faire en matière d'apprentissage, semble-t-il. À la fin du *De Finibus*, sans rompre la fiction athénienne mise en place, Cicéron annonce clairement la *scholé* des *Tusculanes* (*Fin*, V, 95-96).

« Voici donc quelle est notre doctrine qui te paraît sans constance. Comme l'excellence presque divine de la vertu est telle, que partout où se trouve ce bien merveilleux et où il y a quelque chose de grand et de noble à faire, il peut bien se rencontrer du travail et de la peine, mais non pas de la misère ou du chagrin, je ne fais aucune difficulté de dire que tous les sages sont toujours heureux; mais je tiens aussi qu'il se peut faire que l'un soit plus heureux que l'autre.

- Voilà, lui dis-je, Pison, le point qu'il te faut encore et encore rendre ferme ; et si tu t'en occupes, tu pourras guider non seulement Lucius, mais me guider aussi. »¹

L'on revient dans la clôture de l'exposé à l'enjeu fictif posé dans le préambule, initier le jeune Lucius à la philosophie. Le verbe qui évoque l'action est *abducere*, « conduire à partir d'un point »². En réalité, Lucius suit déjà des cours à l'école d'Antiochus³, il est donc clair

¹ *Fin*, V, 95-96 *Haec igitur est nostra ratio, quae tibi uidetur inconstans, cum propter uirtutis caelestem quandam et diuinam tantamque praestantiam, ut, ubi uirtus sit resque magnae summe laudabiles uirtute gestae, ibi esse miseria et aerumna non possit, tamen labor possit, possit molestia, non dubitem dicere omnes sapientes esse semper beatos, sed tamen fieri posse, ut sit alius alio beatior. Atqui iste locus est, Piso, tibi etiam atque etiam confirmandus, inquam ; quem si tenueris, non modo meum Ciceronem, sed etiam me ipsum abducas licebit.*

² C'est finalement le verbe *e-ducere*, « conduire hors de », qui devient l'étymon de l'« éducation » et s'impose pour désigner l'action entreprise par l'enseignement sur les esprits. En tous les cas, il s'agit bien d'aider à tracer un chemin d'un point à un autre exigeant une parole performative.

³ *Fin*, V, 6 « Il faut donc, dit-il avec son extrême bienveillance, que tous nous fassions porter tous nos efforts sur l'adolescence de Lucius ; il faut avant tout qu'il accorde aussi un peu de son temps d'étude à la philosophie, ou pour t'imiter, toi qu'il aime, ou pour pouvoir lui-même rendre avec plus de richesse ce qu'il étudie. Mais faut-il, Lucius, continue-t-il, que nous t'y exhortions ou y es-tu enclin par toi-même ? Au moins il me semble que tu écoutes avec beaucoup d'intérêt Antiochus. » Alors celui-ci répond avec timidité ou plutôt réserve : « c'est le cas,

que l'intervention de Pison en faveur de l'Ancienne Académie et des Péripatéticiens a pour but de provoquer en lui un débat et d'éveiller son jugement ; on pourra considérer alors qu'il fait de la philosophie. Une assertion de Pison relative au degré du bonheur chez le sage est déjà retenue pour exercer la raison car elle demande à être confirmée. Il faudra manifestement revenir sur l'efficacité de la vertu et sa pratique afin de faire le point sur son aptitude à changer le poids des malheurs (*miseria / aerumna*) en épreuve à prendre en charge (*labor / molestia*). Le sujet des *Tusculanes* est bien là, mais aussi sa forme, annoncée comme progressive et répétitive : « rendre ferme encore et encore ».

Cette future conférence comptera d'ores et déjà deux disciples, Lucius et Cicéron lui-même ; comme l'épicurien Pomponianus n'est pas convaincu par l'exposé de Pison, on devine sa participation active à de nouvelles discussions, derrière une autre identité sans doute, ou une autre forme. L'école imaginée par Cicéron accepte donc des élèves de tous âges, pourvu qu'ils s'adonnent à la dispute l'esprit libre de toute connaissance entérinée définitivement ou a priori. Cette posture est bien celle de l'auditeur Cicéron dans le *De natura deorum*, mais aussi de Cotta qui demande à Balbus de le considérer comme un élève ignorant et de lui enseigner ce dont il sait avoir besoin.¹ Le célèbre juriste Caius Trebatius feint lui aussi l'ignorance face au traité aristotélicien des *Topiques* qu'il demande à son ami de lui enseigner.

Si la *scholé* de Cicéron ne se dénonce pas ailleurs que dans les *Tusculanes*, elle semble donc à l'œuvre dans l'ensemble des traités. Ainsi, les lecteurs de Cicéron attendent la suite de l'école improvisée à Athènes pour Lucius dans les jardins de Platon. L'auteur

c'est vrai ; mais avez-vous récemment entendu parler de Carnéade ? Je suis attiré de ce côté-là, mais Antiochus me retient et je n'ai personne d'autre à écouter. »

On peut constater donc que Lucius présente toutes les caractéristiques d'une âme prête à entendre le discours polyphonique des *Tusculanes* pour établir, comme il semble le souhaiter déjà, son propre jugement.

¹ *Nat.*, III, 7 Cotta répliqua : « Examinons chaque point successivement : si le premier, l'existence des dieux, fait l'unanimité, à l'exception des impies invétérés, si rien, chez moi, ne peut extirper cette conviction, celle-ci se fonde sur l'autorité des ancêtres et tu ne m'apprends pas pourquoi elle est fondée. »

« Si tu es convaincu, dit Balbus, pourquoi veux-tu que je t'instruise ? »

« Parce que, reprit Cotta, j'entre dans ce débat comme si je n'avais jamais entendu parler des dieux immortels, comme si je n'avais jamais réfléchi à cette question. Accueille-moi comme un élève débutant, novice, et enseigne-moi ce que je te demande ».

Certes, Cotta a indiqué au stoïcien sa ferme résolution à croire aux dieux de ses ancêtres conformément aussi à sa fonction pontificale, mais cette certitude doit aussi bénéficier de la confirmation d'un enseignement. Cette attitude de Cotta et sa demande relative au déroulement du débat sont exactement analogues à celles de l'interlocuteur des *Tusculanes*.

Cicéron a d'ailleurs signalé auparavant l'inachèvement prévu de ce traité sur les véritables biens et maux et désigné plus clairement encore l'enjeu des *Tusculanes* lors d'un aparté entre Cicéron et Pison :

« Il y a une chose qu'à mon sens tu as dite avec beaucoup trop de hâte : tous les sages sont toujours heureux ; je ne sais comment le discours est passé à tire d'aile. Si ce n'est pas productif, ce que Théophraste a dit de la fortune, de la douleur, de la torture du corps, avec lesquels il pense que la vie heureuse ne peut nullement être compatible, je crains que ce ne soit vrai. En effet, c'est en violente contradiction avec l'idée que le même homme puisse être heureux et accablé de nombreux maux. Je ne conçois pas facilement comment ces deux réalités sont conciliables.

- Ne décides-tu pas, dit-il, que la vertu a une telle force qu'elle puisse se suffire à elle-même pour vivre heureux ? Ou bien, si tu donnes ton approbation à cette idée, nies-tu qu'il puisse arriver que les possesseurs de la vertu soient heureux même quand ils sont affectés par certains maux ?
- Pour moi, je veux qu'il y ait dans la vertu la plus grande force possible ; mais quelle est cette grandeur, c'est à voir une autre fois. »¹

Ce passage est capital pour notre étude ; il signale le sens à donner à la quête des *Tusculanes*, et sa nécessité. Le reproche de Cicéron à Pison porte bien sur la forme de son discours : ses propos ont été trop rapides (*oratio praetervolat*) et risquent de ne pouvoir être efficaces (*quod nisi ita efficitur*) ; ils n'ont pas su se nourrir efficacement des opinions adverses (celle de Théophraste notamment). Par conséquent, pour l'auditeur, l'idée défendue paraît séduisante, mais reste l'idée d'un autre, seulement conceptuelle ; le discours n'en a pas permis l'appropriation suffisante pour qu'elle devienne une représentation projetable dans la réalité de l'existence : c'est tout le sens de l'adjectif

¹*Fin.*, V, 77 *Illud mihi a te nimium festinanter dictum uidetur, sapientis omnis esse semper beatos; nescio quo modo praetervolavit oratio. Quod nisi ita efficitur, quae Theophrastus de fortuna, de dolore, de cruciatu corporis dixit, cum quibus coniungi vitam beatam nullo modo posse putavit, uereor, ne uera sint. Nam illud uehementer repugnat, eundem beatum esse et multis malis oppressum. Haec quo modo conueniant, non sane intellego.*

-Utrum igitur tibi non placet, inquit, uirtutisne tantam esse uim, ut ad beate uiuendum se ipsa contenta sit? An, si id probas, fieri ita posse negas, ut ii, qui uirtutis compotes sint, etiam malis quibusdam affecti beati sint?
-Ego uero uolo in uirtute uim esse quam maximam; sed quanta sit alias(...).

interrogatif « *quanta* » par opposition à l'imprécision, et idéalisation, « *quam maximam* ». Cicéron et Pison sont bien d'accord : cette idée mérite d'être validée (*utrum tibi non placet*), mais la conduite d'un débat a manqué pour le permettre. Pour traiter ce point essentiel laissé en suspens, l'école se déplace à Tusculum ; des connaissances suffisantes sur l'opinion des philosophes ont été délivrées et Cicéron peut mettre désormais l'âme et le jugement de son public à l'épreuve du chagrin grâce à une parole éloquente, qui prend le temps de se déployer (*ex-plicare*) et qui, il est temps d'y venir plus précisément, peut se nommer *cultura*.¹

¹ Dans la troisième partie, nous détaillons l'étude de la parole qui « déploie » et ne passe pas à tire d'aile. (Mise en forme et exercice du jugement ; « *quanta sit uirtus ?* » (Fin., V, 77) ; « *uideamus quanta sint quae a philosophia remedia morbis animorum adhibeantur* » (Tusc, IV, 58)). Sur la complémentarité du *De Finibus* et des *Tusculanes*, lire C. Lévy, 1992, p.447sq.

Cicéron a inventé la culture dans les *Tusculanes* au paragraphe 13 du deuxième livre ; mais sait-on encore ce qu'elle est dans l'ouvrage, en dehors d'une expression ? En quoi est-elle l'équivalent de la philosophie ?¹ Puisque, comme l'éloquence dans le monde antique, la culture est au cœur des polémiques de la modernité et reçoit tour à tour des acceptions diverses, il est à craindre que le sens cicéronien ait été adapté aux circonstances à travers les siècles, vidé de son sens peut-être. De même que l'« éloquence » est facilement rapportée à un exploit du locuteur et non à l'expérience vécue dans un public, la « culture » évoque communément le savoir d'un érudit, plus ingénieux que les autres, et les « humanités » se résument elles aussi, de façon fâcheuse, à un contenu, celui des Lettres. Or, la forme des *Tusculanes* rappelle ce qui peut aujourd'hui sembler paradoxal : la culture, fondamentalement socratique répète l'ouvrage, a plus à voir avec l'ignorance qu'avec la connaissance ; elle est un processus à renouveler sans cesse et non un acquis ; elle suppose de l'humilité face à la maîtrise possible des choses ; elle s'élabore dans un partage, par la parole donc, orale ou écrite ; elle consolide le lien social en étant une expérience subjective ; elle ne remet jamais en cause les fondements de la Cité ; elle renvoie à la nature profonde de l'homme, c'est pourquoi elle a à voir avec « *humanitas* ». Tous ces points ont déjà été établis dans les analyses précédentes en quête de l'enjeu philosophique des *Tusculanes* dans

¹ Cette interrogation porte sur l'acception du mot et de la notion pour le grand public de nos jours. Pour cerner avec précision toute l'ambiguïté du concept de culture et son historique depuis l'apparition cicéronienne, on peut se reporter par exemple à *Notions de Philosophie*, vol. III, « la culture », D. Kambouchner, p.445-566, Folio Essais, 1995.

Pour notre étude, nous utilisons toujours « culture », non dans le sens moderne le plus courant où l'on désigne ainsi un amas de connaissances (« avoir de la culture »), mais bien dans le sens étymologique (*cult-ur-a*) qui renvoie à un travail sur soi d'appropriation pour donner du sens (« se cultiver »).

Pour faire comprendre quelle culture nous cherchons dans la forme des *Tusculanes*, on peut s'appuyer sur la définition problématisée par D. Kambouchner de la « haute culture » après qu'il a mentionné la *politior humanitas* de Cicéron (p.533) : « C'est pourquoi la « haute culture » ne se réduit jamais à la connaissance de certaines œuvres déterminées, réunies au sein d'un corpus et constituées comme un répertoire de citations dont le sens même serait fixé ; au contraire, elle se définit comme une capacité ou habitude d'exploration qui étend continûment le registre du mémorable, et dégage de l'inaperçu au sein même du mieux connu. Il est vrai que d'une manière ou d'une autre, elle est ainsi recherche et jouissance d'une certaine rareté, qui, lorsqu'elle n'est pas celle des œuvres elles-mêmes, sera celle de l'expérience à laquelle elles donnent lieu. Mais au lieu d'interpréter *a priori* cette rareté comme le caractère de ce qui, étant donné l'état du marché, n'est accessible qu'à quelques privilégiés, on pourrait se demander si elle n'est pas une propriété intrinsèque des œuvres, ou bien le résultat immédiat d'une certaine espèce d'exigence (d'une certaine orientation de l'intérêt). Dans la « haute culture », d'une certaine manière, tout est rare, parce qu'elle est capacité de perception et d'interprétation des singularités. Mais, d'une certaine autre manière, tout est commun, parce que n'est rare que ce qui mérite d'être porté à la connaissance de tous, et que rien dans le concept de la « haute culture » n'interdit – mais, au contraire tout recommande - que tous puissent y avoir accès. » (Les italiques sont de l'auteur).

l'opus cicéronien : « *philosophia cultura animi est* » résume entièrement la forme romaine de la philosophie. Avant de rappeler en conclusion ces éléments qui guideront l'étude de l'œuvre dans les prochains chapitres, il faut évoquer la métaphore de la vigne développée dans le cinquième livre du *De Finibus*.¹

1) LA CULTURE DE LA VIGNE

Comme l'a expliqué l'auteur Cicéron à ses lecteurs, ses ouvrages s'enchaînent naturellement ; ainsi Pison, avant l'ouverture de la *scholé* des *Tusculanes*, s'interroge sur le processus de l'apprentissage, puisque l'homme, désireux d'apprendre et de comprendre, vit dans ces actes un accomplissement. Depuis *les Académiques*, la question de la connaissance ne quitte donc pas l'esprit de l'auteur. « À quel savoir l'homme peut-il prétendre ? Quels moyens a-t-il pour acquérir ce savoir ? Enfin, quel est le rapport entre ce savoir humain et le bonheur ? » sont les questions récurrentes d'une enquête suivie². La notion de culture se nomme enfin, et prend forme, dans les *Tusculanes*, mais par l'analogie avec la croissance de la vigne, Pison décrit ce processus que la parole du maître devra essayer de mettre en œuvre à Tusculum. Le passage est assez long, mais mérite d'être intégralement lu. Pison interroge la nature de l'homme. Il rappelle l'importance égale de l'âme et du corps, puis s'intéresse précisément à la première qui possède des capacités naturellement et en acquiert d'autres nommées « vertus » grâce à sa volonté : la prudence, la tempérance, la force, la justice. Toutefois, elles ne seront accessibles que par l'exploitation de la raison, trésor de l'âme, « le plus divin attribut de l'homme ». Pour expliquer l'importance de la raison propre à l'âme humaine, Pison utilise donc la métaphore végétale (*Fin.*, V, 38-40)³ :

¹ A. Novara a étudié la métaphore cicéronienne de la culture, notamment dans « *Cultura* : Cicéron et l'origine de la métaphore latine » (1986). Elle souligne, grâce à l'innutrition du traité *Περὶ γεωργίας* de Philon d'Alexandrie (37 après J-C) sa coloration platonicienne (p.54), mais affirme l'originalité entière de la création cicéronienne en analysant la métaphore de la vigne du *De Finibus*. « Pour confirmer le caractère latin de sa création littéraire, écrit-elle, j'avancerai que le génie de la langue lui a soufflé ce mot *cultura* en parfait parallélisme avec *natura* de telle façon que le suffixe caractéristique des métiers dans *cultura* vient insister sur cette vocation du dynamisme de *natura*. » (p.59). L'article conclut au succès paradoxalement malheureux pour la culture elle-même de la métaphore qui la fait naître, car le concept s'est dilué dans des idées modernes (intellectualisme, civilisation) où une moindre part est faite à l'épanouissement personnel indispensable pourtant au progrès humain.

² Lire à ce propos P. Muller, « la 5^e Tusculane, une philosophie sans transcendance » (in *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider*, Université-Genève, Droz, 1997). P. Muller ramène la logique intérieure du projet cicéronien aux quatre questions philosophiques essentielles selon Kant : que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je le droit d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? La dernière question englobe les autres et est traitée dans les *Tusculanes*.

³ La métaphore de la vigne est un passage connu qui se prête à diverses exégèses ; on peut lire J. Dross, 2010,

« Il y a pourtant des bêtes qui ont en elles quelque chose de semblable à la vertu, comme les lions, les chiens, les chevaux, dans lesquels nous ne voyons pas seulement des mouvements corporels comme chez les pourceaux, mais certains élans qui semblent partir de l'âme. 1 Quant à l'homme, la partie tout entière essentielle en lui relève de l'âme, et dans l'âme, elle relève de la raison, d'où vient la vertu, qui se définit comme l'accomplissement de la raison et que, pense-t-on, l'on doit développer encore et encore. 2 Il y a aussi une espèce d'éducation et de perfection qui ne diffère pas beaucoup de ce que l'on voit dans les êtres vivants. C'est ainsi qu'en parlant d'un plant de vigne, nous disons qu'il se porte bien, ou qu'il se meurt, et en parlant d'un arbre nouvellement ou anciennement planté, qu'il est dans sa force, ou qu'il vieillit. De sorte qu'il n'est pas étrange qu'on attribue aux arbres et aux plantes, ainsi qu'à tous les animaux, certaines choses comme conformes à leur nature, et d'autres qui lui sont étrangères, 3 et que, pour les élever et les nourrir, il existe une cultivatrice particulière, qui serait la science et l'art des agriculteurs, qui taille, élague, redresse, fait monter, soutient pour qu'ils puissent aller au point où la nature les porte ; ainsi les vignes elles-mêmes, si elles pouvaient parler, avoueraient qu'il faut les traiter et les entretenir de cette façon. Maintenant, ce qui l'entretient, pour parler de préférence de la vigne, c'est quelque chose qui lui est extérieur ; en effet, sa force interne n'est pas suffisamment grande pour qu'elle puisse se conserver au mieux sans l'emploi d'aucune culture. 3 Mais si la sensation lui venait, de sorte qu'elle ait quelque désir et se conduise par sa volonté propre, que penses-tu qu'elle ferait ? Ce qu'elle obtenait par l'action du viticulteur, est-ce ce dont elle se souciera par sa propre action ? Ou plutôt considères-tu qu'il lui viendra de plus le souci d'entretenir aussi ses sens, et leurs désirs, et les membres qui peut-être lui seraient adjoints ? 4 Ainsi à ce qui lui a toujours appartenu, elle joindra ce qu'elle aura acquis par la suite ; et elle n'aura pas le même but qu'avait son cultivateur, mais elle voudra vivre suivant la nature qui s'est adjointe à elle par la suite. De cette manière, le but du bien sera semblable à

qui analyse l'image dans le prolongement de la métaphore des semences de la vertu pour interroger la réception de la téléologie stoïcienne (p. 302 à 306)

ce qu'il avait été, sans être le même cependant : en effet, elle ne cherchera plus le bien d'une plante, mais d'un animal. Maintenant, supposons que ce n'est pas seulement le sens qui lui a été donné, mais l'âme humaine, ne faut-il pas d'une part que les éléments anciens demeurent pour les entretenir et que d'autre part ceux qui sont survenus soient beaucoup plus précieux ? Que la partie la meilleure de l'âme soit la plus précieuse ? Que le but du souverain bien consiste en ce contentement de la nature, puisque l'esprit et la raison se tiennent largement devant les autres et de loin ? Qu'elle continue à prendre soin de tout ce qu'elle avait en premier lieu ; qu'elle cultive bien plus soigneusement encore les nouvelles parties qu'elle a acquises; 5 que ce qu'il y a de plus excellent dans l'âme, et surtout l'intelligence et la raison, la gloire de l'âme humaine, lui devienne plus cher que tout le reste; et qu'elle mette enfin son souverain bien dans la complète perfection de sa nature? Ainsi s'est constitué le terme de tout ce qu'il faut désirer et, conduit par la première inclination de la nature, il a monté plusieurs degrés afin de parvenir au plus haut qui est à son comble par l'intégrité du corps et l'accomplissement de l'esprit rationnel. »¹

Plusieurs éléments, en dehors de la parenté évidente entre *agricultura* et *cultura*, retiennent l'attention et définissent par anticipation le travail des *Tusculanes* qui proposent une forme

¹ *Fin, V, 38-40 Sunt autem bestiae quaedam, in quibus inest aliquid simile uirtutis, ut in leonibus, ut in canibus, in equis, in quibus non corporum solum, ut in suis, sed etiam animorum aliqua ex parte motus quosdam uidemus. in homine autem summa omnis animi est et in animo rationis, ex qua uirtus est, quae rationis absolutio definitur, quam etiam atque etiam explicandam putant. Earum etiam rerum, quas terra gignit, educatio quaedam et perfectio est non dissimilis animantium. itaque et « uiuere » uitem et « mori » dicimus arboremque et nouellam et uetulam et « uigere » et « senescere ». Ex quo non est alienum, ut animantibus, sic illis et apta quaedam ad naturam putare et aliena earumque augendarum et alendarum quandam cultricem esse, quae sit scientia atque ars agricolarum, quae circumcidat, amputet, erigat, extollat, adminiculet, ut, quo natura ferat, eo possint ire, ut ipsae uites, si loqui possint, ita se tractandas tuendasque esse fateantur. Et nunc quidem quod eam tuetur, ut de uite potissimum loquar, est id extrinsecus; in ipsa enim parum magna uis inest, ut quam optime se habere possit, si nulla cultura adhibeatur. At uero si ad uitem sensus accesserit, ut appetitum quendam habeat et per se ipsa moueatur, quid facturam putas? An ea, quae per uinitorem antea consequbatur, per se ipsa curabit? Sed uidesne accessuram ei curam, ut sensus quoque suos eorumque omnem appetitum et si qua sint adiuncta ei membra tueatur - sic ad illa, quae semper habuit, iunget ea, quae postea accesserint, nec eundem finem habebit, quem cultor eius habebat, sed uolet secundum eam naturam, quae postea ei adiuncta erit, uiuere. Ita similis erit ei finis boni, atque antea fuerat, neque idem tamen; non enim iam stirpis bonum quaeret, sed animalis. Quid, si non sensus modo ei sit datus, uerum etiam animus hominis? Non necesse est et illa pristina manere, ut tuenda sint, et haec multo esse cariora, quae accesserint animique optimam quamque partem carissimam, in eaque expletionem naturae summi boni consistere, cum longe multumque praestet mens atque ratio? Sic extitit extremum omnium appetendorum atque ductum a prima commendatione naturae multis gradibus adscendit, ut ad summum perueniret, quod cumulatur ex integritate corporis et ex mentis ratione perfecta.*

pour mettre en œuvre l'enseignement philosophique.¹

On relève d'abord la caractérisation de la raison qui, dans son plein exercice, équivaut à l'accomplissement de la Vertu (1). Elle apprendra pour cela dans la prose des *Tusculanes* à triompher des passions et des malheurs pour garder une constante énergie. C'est toute l'importance du thème choisi pour les conférences : le mal d'exister. Le rapprochement entre les choses de la terre et les êtres vivants met en place le thème de l'éducation et de la perfection ; elle aboutit dans les *Tusculanes* à comparer l'âme de l'élève à un champ (2). L'agriculture nourrit, fait croître, redresse ; elle est un art ou une science indispensable à l'épanouissement de la vigne, d'une autre partie de soi donc (3). Cependant, si la vigne était un être animé, l'inquiétude ou la curiosité, les sens, l'envie la pousseraient à dépasser elle-même sa nature et à vouloir s'accomplir. Elle acquerrait en quelque sorte une nature plus riche et plus élaborée, sans délaisser ce qu'elle est au départ. Le processus pourrait ainsi continuer, par combinaison de la culture et des élans naturels (4) : cette culture est en réalité un perfectionnement de sa nature. Pour l'âme, cette nature cultivée et épanouie, qui est aussi le souverain bien auquel elle doit prétendre, est l'excellence de l'esprit et de la raison, la vertu accomplie donc (5). La dernière phrase fait état d'un processus graduel d'accomplissement assimilable à un cheminement vers la vertu sans faire violence à la nature première. On pense aux cinq journées des *Tusculanes*, savamment orchestrées pour affermir progressivement l'esprit. Au premier jour, l'interlocuteur devra toutefois rappeler à Cicéron de porter attention à cette nature première, car par la conduite d'abord éristique du dialogue il lui refuse le droit de considérer les morts comme malheureux. Or, la nature de l'homme implique de considérer la mort comme le plus grand malheur, c'est donc que les morts sont malheureux... Cicéron ne pourra pas obtenir une véritable attention de son élève sans avoir fait cette concession et abandonné la querelle ou la dialectique pour l'*oratio continens*.

Mettre en pratique la *cultura*, assimilable à une parole éloquente, ou pédagogique, ou philosophique, mise au service de l'affermissement de la raison est donc l'enjeu des *Tusculanes*. Cicéron le résume dans le *De Divinatione* en disant que ses livres ont révélé les

¹ Nous avons numéroté les éléments de 1 à 5 dans le texte traduit et nous les reprenons entre parenthèses dans les explications qui suivent.

conditions absolument nécessaires à la félicité (II, 2):¹

« Ensuite les livres tout aussi nombreux des *Discussions Tusculanes* ont révélé les conditions essentielles au bonheur »

Le verbe « *aperuerunt* » laisse suffisamment entendre la certitude d'apporter à ses lecteurs une richesse nouvelle. Qu'il ne faille avoir peur ni de la mort ni de la douleur, qu'il faille maîtriser ses passions n'est toutefois pas une découverte ; les doctrines hellénistiques ont répété à l'envi ce que le bon sens romain a découvert seul aux temps des Ancêtres. Il faut donc comprendre que la révélation est ailleurs, dans la lecture des livres eux-mêmes, par le processus qu'ils engagent : l'expérience de la culture. Cette conclusion semble presque décevante (qui doutera de se cultiver par la lecture des *Tusculanes*?), à moins de rappeler les enjeux philosophiques de la *cultura animi*.

2) LA CULTURE COMME PHILOSOPHIE

A) Sur les champs dialectique et rhétorique

La naissance de la culture cicéronienne témoigne de la nécessité absolue de réconcilier le langage, l'individu et la pensée. La mise en scène insistante de l'incompréhension des livres de philosophie en grec ou la possibilité envisagée de les remplacer par des œuvres latines signent la reconnaissance tacite d'un déficit de la pensée romaine et d'une anémie du langage de l'érudition, le grec de Rome. La sclérose du savoir livresque grec est avérée : l'âme ne sait plus se reconnaître dans les ouvrages, trop nombreux, à sa portée. La culture est devenue inactive. Cicéron choisit donc pour sa philosophie une autre langue, une autre logique et porte toute son attention à la redéfinition des termes.

D'autre part, la recherche d'une « éloquence écrite », c'est-à-dire d'une force impliquant le lecteur dans la parole délivrée, condition indispensable à l'expérience de la culture, enjoint de (ré)concilier rhétorique et poétique. Plus que jamais le langage est considéré comme le seul moyen de recouvrer la sagesse, et si sa pratique passe désormais par la solitude de

¹ Div., II, 2 *Totidem, subsequuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate uiuendum maxime necessarias aperuerunt.*

l'écrit, le choix de la langue latine et la dynamique de circulation des livres signalent fortement que la finalité est le retour au lien social. Le livre n'est pas le dépositaire de la sagesse, mais son instrument, pour que l'écriture ne prépare pas à être sage, mais rende sage. (Fin., I, 3)¹ :

« En effet, si l'on peut parvenir à la véritable sagesse, il ne suffit pas de l'avoir acquise, il faut aussi en jouir. Si difficile que cela soit, il n'y a pas de limite à la quête du vrai, si ce n'est de l'avoir trouvé; et le manque de persévérance dans la recherche est honteux quand ce que l'on recherche est le plus beau. Car enfin si je suis charmé quand j'écris la philosophie, qui est si envieux pour m'en détourner ? Et si je m'adonne au travail, qui est celui qui peut fixer la limite de l'activité d'un autre ? En effet, comme le Chrémès de Térence ne manque pas d'humanité, lui qui ne veut pas que son nouveau voisin "fouille le sol, laboure et porte des fardeaux" - il ne veut pas le détourner d'une activité, mais d'un travail servile-, qu'on lui compare ces indiscrets que choque un travail dont nous ne tirons aucun désagrément. »

Dans ce passage, Cicéron exprime son expérience de la culture à travers la rédaction de ses ouvrages ; l'insistance sur le travail et le plaisir ressenti traduit l'accomplissement de l'âme dans cet exercice qu'il faut pouvoir faire vivre aux autres. On note l'introduction du thème agricole par le biais de Térence.

La polémique entre la rhétorique et la philosophie, si ancienne qu'elle risquait l'abstraction, semble donc heureusement revivifiée par l'urgence et l'obligation d'adopter le médium écrit ; cela renvoie Cicéron à la première question que doit se poser le philosophe : comment partager par la parole ?

B) Sur le champ épistémologique

¹ Fin., I, 3 *Sive enim ad sapientiam perueniri potest, non paranda nobis solum ea, sed fruenda etiam (sapientia) est; sive hoc difficile est, tamen nec modus est ullus inuestigandi ueri, nisi inueneris, et quaerendi defatigatio turpis est, cum id, quod quaeritur, sit pulcherrimum. Etenim si delectamur, cum scribimus, quis est tam inuidus, qui ab eo nos abducat? sin laboramus, quis est, qui alienae modum statuatur industriae? nam ut Terentianus Chremes non inhumanus, qui nouum uicinum non uult, fodere aut arare aut aliquid ferre denique: non enim illum ab industria, sed ab inliberali labore deterret: sic isti curiosi, quos offendit noster minime nobis iniucundus labor.*

Collatio rationum La culture cicéronienne est fortement liée au néo-académisme. Elle implique de reconsidérer la valeur donnée à la science, exclut le critère de vérité, accepte d'écouter chaque connaissance, incite à suspendre tout jugement définitif. Cependant, la question de la nature de la connaissance se pose davantage. La profusion d'idées absolument nécessaire au penseur cicéronien pour se cultiver élargit le champ épistémologique sans hiérarchiser a priori les modes de connaissance. Peut être considéré comme connaissance tout ce qui aura permis au sujet d'exercer droitement *ratio* et *iudicium* au moment où il se questionne. La sensation, le sentiment, l'erreur, l'imagination, la sensibilité, les faits historiques, les actes privés, les comportements humains entrent dans ce champ à égale dignité avec la théorie. En ce sens la philosophie cicéronienne est une *collatio rationum*, une coalition des modes de connaissance au service du sujet pour raisonner¹.

On comprend que la validité de la connaissance est temporaire, car elle est liée à l'agencement d'un discours précis autour d'une question précise, mais les écueils d'une connaissance guettée par le relativisme, l'individualisme, l'immoralisme, un pragmatisme intellectuel ayant plus à voir avec l'ignorance qu'avec la sagesse, sont évités par l'inaltération de trois fonds partagés de tous : les valeurs de la Cité fondée par les *Majores*, la *lex humana*, c'est-à-dire l'opinion sur le monde commune à tous les hommes et le contenu d'une *paideia* gréco-romaine. Ces connaissances servent de fondation à l'édifice de l'esprit. En ce sens, il est vrai que la *cultura* n'est pleinement réalisable que par la noblesse romaine, mais il est faux qu'elle soit un idéal aristocratique.

Ignorer La culture cicéronienne refuse heureusement que l'esprit soit totalement ignorant et fonde ses propres vérités. La référence à l'ignorance socratique et à la *vetus ratio socratica* équivaut à la conscience de n'avoir encore « rien compris » soi-même dirait le pédagogue, « rien inventé » pour l'orateur, « rien approuvé » pour le néo-académicien, « statué sur rien » pour le Romain : il faut se donner la peine de raisonner, de confronter le savoir à l'existence. La philosophie de Cicéron substitue pour cela au fonds divin enfoui dans chaque âme selon Platon un fonds créé par les hommes qu'un premier enseignement a permis à la mémoire de conserver. La possibilité d'établir son propre jugement a en effet pour corollaire l'activité consciente de la mémoire. Cicéron se démarque de Platon par

¹ *Tusc*, 4, 38 (...) *cum philosophia ex conlatione rationum constat* (...)

l'importance donnée à la *memoria* qui n'est pas le réceptacle d'une vérité divine à faire ressurgir, mais une faculté essentielle de l'âme.

D'autre part, l'accès à un savoir divin n'est pas supposé antérieur à l'existence mais se présente plutôt comme un horizon possible de cette existence. Cela a de précieuses implications, dont la plus affirmée dans les *Tusculanes* est l'humilité d'une *scientia homunculi*, l'arrogance, voire l'*hybris*, étant le fait d'un dogmatisme stigmatisé déjà chez les interlocuteurs des *Académiques*. Cette humilité est une autre garantie d'éthique dans la recherche commune d'un savoir. Ôter à l'homme la possibilité d'une connaissance totale et définitive du monde lui octroie également le droit, la nécessité de réitérer l'exercice philosophique. L'épanouissement de la raison est dans ce nécessaire renouvellement de sorte que l'âme œuvre à son perfectionnement intellectuel et moral toute sa vie, vers la vertu et le bonheur. Enfin, les domaines inconnus contentent des besoins humains où l'âme trouve aussi la légitimité de sa quête du savoir : imaginer, admirer, s'étonner. Les passages lyriques comme l'hymne à la grandeur du monde dans le livre I des *Tusculanes* inscrivent à l'intérieur même de l'ouvrage savant le droit d'ignorer et la certitude de pouvoir recommencer. L'impossibilité de savoir, dit Cicéron, est la condition de la philosophie ; cela autorise à simplement admirer le soleil et à faire, par ce biais, l'expérience, naïve et spontanée, de la transcendance¹.

C) Sur le champ ontologique

Par la rencontre de la culture et de l'existence dans les *Tusculanes*, l'être est donc résolument devenu une Personne. Cette personne obtient un statut philosophique pour résorber la scission entre le sujet et le savoir ; par là même, la culture devient la philosophie,

¹ Ac. II, 126 La grandeur du soleil (le voici qui me fixe de ses rayons, je crois, m'enjoignant de le mentionner souvent), vous donc, cette grandeur, vous en parlez comme si vous aviez mesuré le soleil avec une règle graduée, mais moi, comme face à de mauvais architectes, je refuse de croire à vos mesures. Qui, de vous ou de moi, se montre le plus présomptueux (j'adoucis l'expression), cela fait-il un doute ? Néanmoins, je ne pense pas qu'il faille rejeter absolument ces recherches physiques. L'examen et la contemplation de la nature sont pour l'esprit et l'intelligence une sorte de pâturage naturel ; nous nous redressons, nous paraissions gagner de la hauteur, nous apercevons en bas le monde humain et, la pensée fixée sur les régions supérieures et célestes, nous méprisons nos affaires d'ici-bas, les jugeant mesquines et infimes. L'investigation de ces phénomènes sublimes et profondément cachés offre à elle seule un attrait ; mais s'il se présente quelque chose qui paraisse vraisemblable, l'esprit s'emplit de la volupté la plus parfaitement humaine. Votre sage entreprendra donc ses recherches, le nôtre aussi ; mais le vôtre ira jusqu'à assentir, croire, affirmer, le nôtre craindra de hasarder une opinion et considérera qu'il est magnifiquement récompensé, si, dans ces domaines, il découvre quelque chose de vraisemblable.

car elle consiste pour l'être à tenter de donner une signification au monde, à soi-même, au rapport à autrui en réponse au temps vécu, signification qui sera consolidée ou rendue partiellement caduque par un nouveau questionnement. L'impossibilité d'un être idéal, d'un sage omniscient, est la corrélation inévitable de cette primauté accordée à la personne. Le sujet est même renvoyé à sa précarité et à la difficulté d'exister, sans stigmatisation, car la conscience de cette fragilité est aussi celle du nécessaire raffermissement par la pensée. Cela passe par l'exploitation des forces de l'âme, endormies mais puissantes, dont la raison, la mémoire, le jugement. Quant au corps, il est une aide car, s'il est le lieu où se déclare hautement la faiblesse humaine, il est aussi la première source d'information de l'âme sur la réalité du monde (les yeux sont reliés à l'âme par un canal, dit Cicéron) et sa perpétuelle stimulation. Enfin, s'il arrive que l'âme défaille, les prouesses dont le corps est capable malgré ce que l'on sait de sa faible constitution serviront de modèle à l'âme et d'aiguillon à sa volonté. L'*exercitatio* est leur commune activité.

La sagesse humaine consiste ainsi à vouloir comprendre ; c'est une tentative et non un acquis. Âme et corps sont investis dans cet acte de compréhension qui donne une emprise sur le temps vécu : la nature de l'homme est de cultiver sa personne, à l'intérieur d'un cadre commun, pour un besoin spécifique, par une activité personnelle. La culture induit ainsi une reconstruction subjective de la temporalité. La conscience d'un présent qui fait problème est très aigüe. « *In diem uiuimus* » rappelle Cicéron¹, ce que symbolise parfaitement la succession des cinq jours à Tusculum consacrés pour chacun à un enjeu existentiel distinct. Cette mise en scène rappelle aussi que le temps est pour l'esprit a priori linéaire, daté et historique. La brèche ouverte dans ce temps par la menace du non-sens est comblée par l'exercice philosophique de la culture. L'appel aux savoirs du passé, à la *lex humana*, aux vérités de la Cité pour délivrer un juste jugement sur le présent rétablit la rassurante linéarité, reliant par une création intellectuelle passé, présent et avenir, afin que l'individu reprenne place dans l'histoire des hommes. En ce sens, on peut risquer l'évocation d'une « éternité humaine », sentiment fugace du penseur cicéronien dont l'esprit s'adonne à l'exercice de culture. C'est la *levatio*. En revanche, s'il faut caractériser le temps dans les *Tusculanes* en dehors de l'activité intellectuelle du sujet, il est seulement celui de l'existence précaire d'un individu et de sa Cité, l'éternité des dieux étant renvoyée dans le domaine si

¹ *Tusc.*, V, 33

précieux du mystère.

Il reste à rappeler l'essentiel : le sujet est un être de langage. Rien n'est compréhensible sans cette médiation ; il serait vain de chercher une réalité qui se passerait des mots : elle serait pour l'homme contre nature. Le processus de culture est entièrement assujéti à la maîtrise du langage, dans sa réception comme dans sa disposition. La compréhension que l'homme a du monde est donc toujours une reconstruction due au langage, une imitation en quelque sorte de la réalité originelle, s'il faut accepter contre l'avis de Cicéron que le réel existe sans l'homme. Ainsi Érasme ne se trompe pas, pour qui « le Romain a fait monter la philosophie sur le théâtre pour qu'elle parle clairement. »¹ Ce théâtre construit par l'esprit grâce aux mots est la représentation de la réalité dont il a besoin pour vivre bien. Il n'y a pas d'autre façon de comprendre le monde. Si la Renaissance est enthousiaste pour la représentation cicéronienne de la lutte contre les passions, c'est que les contemporains d'Érasme partagent avec Cicéron une *paideia* revigorée par le culte des Anciens, un recentrage du monde sur l'homme (*lex humana*), et essentiellement, la maîtrise experte du latin classique. Ils peuvent participer pleinement à l'expérience de culture qu'il propose à travers le choix des mots et leur agencement et voir s'illuminer une signification du monde.

Qu'advient-il cependant si la maîtrise du langage n'est pas équivalente pour les lecteurs à celle du penseur ? L'expérience philosophique semble vouée à devenir solitaire et incomprise, inutile aux autres, et donc à soi. Cicéron insiste dans les *Tusculanes* pour refonder la vieille langue commune, évocatrice pour chacun, porteuse de représentations communes, alors qu'il semblait davantage enclin aux néologismes philosophiques dans les *Académiques*. Ceux-ci peuvent être utiles entre savants philosophes, - Varron, Atticus, Lucullus, Cicéron, - mais non dans l'école des *Tusculanes* ouverte aux anonymes. Quant aux lecteurs modernes, sans la maîtrise de la langue latine, sans la connaissance de la littérature gréco-romaine, ils peinent à apprécier pleinement la force des *Tusculanes*. Pour autant, la philosophie cicéronienne ne leur est pas étrangère sans que Cicéron leur soit connu. Quand le bouleversement reprend le pas sur la certitude de savoir dans l'histoire des hommes, une nouvelle représentation est à bâtir, un nouveau théâtre à édifier. Un autre fonds de

¹ Cf. introduction « Réception de l'œuvre par des lecteurs anciens jusqu'au début du dix-neuvième siècle »

connaissances s'est créé, celui des sciences ou de la technologie par exemple, une langue enrichie de ces progrès du savoir ou, parfois, un langage spécifique suffisamment reconnu sont employés, et l'édification du sens reprend, dans l'espoir d'un soulagement personnel et commun. En ce sens, même le dix-neuvième siècle scientifique oublieux de Cicéron pourrait être cicéronien, alors que le concept récent de « littératie » associé à la diffusion numérique des connaissances et à un nouveau support du langage confère au penseur romain une étrange modernité.

D) Sur le champ éthique

Distinguer un champ éthique dans la philosophie cicéronienne n'a pas grand sens, car l'éthique commande en réalité l'ensemble des domaines précédemment caractérisés. Parler, savoir, être, ne plus être si la présence posthume reste utile au foyer ou à la Cité, sont des attitudes morales et ne peuvent s'envisager en dehors d'un cadre moral préétabli. La culture appartient à l'éthique. À cet égard, il faut souligner la dimension éminemment altruiste de la philosophie cicéronienne. L'autre est indispensable pour valider la réussite de l'exercice de culture. D'une part, il exige une parole respectueuse de sa personnalité et de sa liberté ; l'incurie pédagogique est une faute reprochée violemment par Cicéron aux Epicuriens et aux Stoïciens qui, par défaut d'un discours accessible, ont montré qu'ils cessaient de se conduire en citoyens ou en hommes. Par ailleurs, les étapes de l'exercice philosophique demandent à être approuvées ou désapprouvées par autrui afin que le penseur ne s'égare pas dans des sentiers solitaires. Les interventions n'ont pas à être longues ; elles suffiront à s'assurer qu'il y a encore partage et construction d'un bien commun.

De ce point de vue, il faut envisager l'anonymat des interlocuteurs des *Tusculanes* comme le signe d'une culture qui souhaite rassembler le plus grand nombre autour de la *recta ratio*, donc d'une vertu commune. Même si les figures de Caton, Torquatus ou Lucullus se profilent clairement derrière l'absence des masques, le gommage des identités préfère ouvertement la personne à l'individu ; l'anonymat de la « personne » est une garantie supplémentaire d'envisager l'existence problématique sous un angle commun, sans égocentrisme, en évitant aussi l'écueil d'une trop grande généralisation, car la personne est l'intermédiaire entre l'individu et l'homme, un *alter ego* également. Ainsi l'autre oblige la culture à juger avec justice dans un intérêt commun. Enfin, par leur profusion, l'exigence de

leur langage et l'urgence de leurs thèmes, les *Tusculanes* se présentent comme l'ouvrage le plus laborieux. La peine intellectuelle (*labor*) est de fait la condition de l'exercice de l'âme (*exercitatio*) pour consolider la vertu (*recta ratio*). Lire sans facilité la mort, la douleur, le chagrin, fournit l'occasion d'apprendre à fortifier le courage et la tempérance pour vivre mieux.

PREMIÈRE PARTIE

LES ENJEUX DU TRANSFERT DE LA PAROLE ÉLOQUENTE AU MEDIUM ÉCRIT

CONCLUSION

L'enjeu des *Tusculanes* dans l'ensemble de l'œuvre de Cicéron est de créer une forme répondant aux convictions profondes d'un auteur qui est à la fois orateur politique de la Cité romaine, *homo litteratus*, philosophe platonicien néo-académicien et enfin un homme simple en charge d'exister, comme nous le verrons dans la partie suivante. Cette forme s'affirme dans une *scholé* écrite qu'on peut considérer comme une tentative pour transférer une éloquence revenue à ses principes fondateurs : elle éduque l'âme tout en fortifiant le lien aux autres en vue du bonheur. À cette fin, Cicéron donne plein pouvoir aux mots et renoue ainsi le lien fondamental, ancestral de la philosophie et de la littérature. Sans les Lettres, la philosophie peut certes s'enseigner comme une théorie, non comme un art de vivre : elle peut être doctrine, non culture.

Ainsi, Cicéron revient sur le grand dilemme platonicien : l'écriture. Si sa confiance dans le langage de la Cité le démarque du maître grec, sa démarche naît d'un doute semblable, celui qui s'empare du philosophe quand il constate le terrible écart entre son art et les réalités de son époque. Platon dans la lettre VII, Isocrate dans *l'Echange* laissent poindre une désillusion comparable à celle de Cicéron dans les *Tusculanes*. Ces trois écrits ont en commun d'être des « *declamationes seniles* », guettées, dit-on facilement, par la confiance autobiographique. Agés de 60 à 80 ans environ, les trois grands hommes confrontent les leçons de l'existence à leurs convictions philosophiques ; Platon comme

Isocrate fait entendre leurs désillusions de pédagogues, l'un auprès du tyran de Sicile, l'autre dans la nécessité de justifier ses méthodes¹. Près de trois siècles séparent le Romain de ses illustres prédécesseurs ; la civilisation romaine par l'intermédiaire de Cicéron propose à la philosophie grecque une extension que le monde grec ne pouvait envisager : faire véritablement entrer l'existence en philosophie. L'homme devient une personne ; la connaissance, un jugement ; le monde s'organise toujours par de nouvelles représentations ; et la cité fournit un fond intangible des savoirs et de valeurs. Il faut voir maintenant comment la parole des *Tusculanes* met en œuvre cette philosophie romaine, cette culture de l'esprit. Les pages suivantes se pencheront précisément sur l'œuvre pour y retrouver d'abord la substance de la parole choisie par le penseur Cicéron. Il faut s'interroger sur les rôles qu'il s'attribue pour trouver là aussi la matière d'un discours cohérent.

¹ Si l'on veut en revenir à une recherche des sources, il conviendrait de s'intéresser précisément à la parenté des *Tusculanes* avec la lettre VII attribuée à Platon qui envisage l'enseignement philosophique aux côtés de la tyrannie. Cicéron a-t-il connaissance de cet écrit ? Dans quelle mesure les *Tusculanes* répondent-elles aux doutes et aux propositions du philosophe grec ? I. Gildenhard (2007) et E. Lefèvre (2008) qui expliquent les *Tusculanes* en fonction de la tyrannie de César ne font pas allusion à cette lettre dans laquelle l'art poétique est aussi présenté comme un mode de connaissance (voir précédemment notre paragraphe p.69 « poésie et dilemme platonicien » où nous citons cette lettre et expliquons en note les recherches sur son authenticité).

DEUXIÈME PARTIE

LA SUBSTANCE DE LA PAROLE ET LA *PERSONA* CICÉRONIENNE

INTRODUCTION

Pourquoi rechercher la persona ?

Il faut maintenant rechercher les enjeux des cinq conférences des *Tusculanes* pour les personnes impliquées : le maître et ses élèves. Se passer de cette étape conduirait à envisager l'*oratio continens* comme un simple exercice formel et non comme une éducation de l'âme en phase avec l'existence. Or, l'existence de l'homme est désormais au centre des champs philosophiques. Les études sur l'intrigante œuvre que constituent les *Tusculanes* ont souvent cherché à percer le mystère de l'identité de l'interlocuteur. Il a semblé primordial de savoir à qui cette réflexion sur la mort, le chagrin, les passions, le bonheur possible était adressée. La question du destinataire est certes importante et sera traitée dans un second temps ; mais il faut d'abord poser une simple question : qui est Cicéron dans les *Tusculanes*?¹ En effet, si la philosophie mise en œuvre dans l'ouvrage est, comme l'a montré le chapitre précédent, un apport pour les deux parties en présence, il faut cerner les personnalités qui se questionnent pour donner sens à l'existence. Pour ce qui est de l'auteur Cicéron, on a vu l'importance de fonder la culture et d'y consacrer les vertus du discours. Il faut maintenant s'interroger sur les autres aspects de sa personne étroitement liés au projet de l'auteur : que laisse-t-il paraître de sa personnalité dans l'œuvre ; quel regard sur l'existence pose-t-il ? On pourrait croire cet angle essentiellement littéraire ; il s'agirait, comme dans d'autres études, de privilégier l'aspect autobiographique de l'œuvre pour y retrouver la confirmation d'une littérature latine typique du premier siècle où le "moi" devient essentiel ; mais l'individu Cicéron est, à la vérité, bien peu présent dans les *Tusculanes*. La seule indication véritablement autobiographique concerne le gouvernement de la Sicile et la découverte du tombeau d'Archimède². En revanche, Cicéron adopte une

¹ Récemment, deux ouvrages ont étudié la personne de Cicéron : Ingo Gildenhard s'intéresse au sophiste et au professeur Cicéron (2007, p.21-34 *Dramatis personae* et surtout p.25 *Cicero's persona*) ; E. Lefèvre (2008) observe la subjectivité de l'écrit au fil des livres (p.193-212 *Persönliche Problematik*) et repère également les allusions par Cicéron à ses autres ouvrages (*Imitator sui* p.311-324).

² Nous reviendrons sur l'importance de ce récit autobiographique pour établir la relation étroite entre la *persona* cicéronienne et la forme renouvelée de l'éloquence (conclusion de la troisième partie p.450).

posture, celle de la personne en proie à la difficulté d'exister. Il faut savoir quel questionnement est le sien pour comprendre une attitude philosophique susceptible d'être largement partagée¹.

Ainsi, nous chercherons à cerner la *persona* cicéronienne dans les *Tusculanes*. Son rôle d'auteur et de scholarque a mis en évidence d'importantes conséquences sur la pensée philosophique renouvelée et romanisée. D'autres aspects viennent légitimer sa quête en illustrant ce sentiment de vivre un instant grave (*in diem vivimus*) qui nécessite réflexion. Cicéron lui-même semble nous enjoindre de prendre en compte sa personnalité quand il donne à son ouvrage un titre qui préfère mettre en lumière sa villa favorite, lieu de recueillement après la mort de Tullia, et non le sujet du traité.

Les aspects de sa personne mis en évidence

En 45, Cicéron s'est vraisemblablement jugé le mieux placé pour discuter de la mort, du chagrin, du bonheur. Il choisit d'occuper une place essentielle dans son traité, au point qu'on a voulu parfois l'y croire seul, oubliant l'Autre indispensable à la culture. Ainsi met-il l'accent sur trois aspects de l'existence d'après l'expérience qu'est sa vie :

- Cicéron est d'abord un homme conscient de sa faiblesse ; un vieil homme dans le chagrin, un homme politique en disgrâce, un père en deuil qui vainement a cherché à se soulager dans une *Consolation* qu'il s'est adressée à lui-même et dont nous savons, même si le texte nous manque, qu'elle devait reprendre la forme et les idées traditionnelles de ce type d'écrit philosophique très répandu ; la réflexion du *De Finibus*, théorique et rigoureusement élaborée sur le Bien et le Mal, menée aux côtés d'autres interlocuteurs incarnant les écoles philosophiques, pour avoir été sans doute un réel plaisir intellectuel, ne l'a pas non plus persuadé que la vertu amoindrit le chagrin. Il trouve en revanche avec les *Tusculanes* une forme de pensée qui rend la philosophie efficace et le soulage. Réflexion et pratique se trouvent réconciliées.

¹ Pierre Boyancé avait affirmé depuis longtemps une priorité dans l'étude des œuvres philosophiques de Cicéron: "Il conviendrait de s'engager dans la voie d'une analyse des attitudes exactes de Cicéron dans chacune de ses œuvres philosophiques" (Préface à *l'Etude sur l'humanisme cicéronien*, Latomus). Puis il incite à prendre en compte la personnalité de Cicéron dans ses œuvres, et non l'individu Cicéron que l'on connaît autrement. Ailleurs, il souligne le caractère très intime des *Tusculanes*, composées sous le coup de l'émotion, et souhaiterait que l'on y cherche d'abord l'implication personnelle, et non les sources ("Cicéron et son œuvre philosophique", REL 1936)

- Toutefois, le projet reste altruiste : Cicéron est un citoyen de Rome, la Rome de César ensanglantée par les passions individuelles. C'est un deuxième aspect de sa personnalité. Sa réflexion sur les passions s'illustre fréquemment d'exemples d'actualité et le conduit à se demander ce qu'il reste du *Mos Majorum* ; il veut pousser ses contemporains à cette réflexion dans *les Tusculanes* et semble comprendre que seul un éveil à la pensée critique peut désormais garantir la survie de ces anciennes valeurs : la conscience individuelle exercée dans l'ouvrage assurera l'équilibre du destin collectif.
- Cicéron est un homme de lettres. C'est un intellectuel romain, un penseur. Le chapitre précédent l'a vu en tant qu'auteur ; il faut compléter cet aspect de sa personne en évoquant son urbanité, son érudition, son rôle de pédagogue. Ce faisant, la question de l'interlocuteur et de sa personne se posera.

L'autorité d'un homunculus

Ces trois angles de la personnalité cicéronienne seront découverts sans surprise par les lecteurs de Cicéron qui connaissent l'homme public et ses tourments. De fait, Cicéron peut à juste titre conduire une méditation sur la difficulté d'exister et les revers de la fortune en suscitant d'emblée la confiance de son public. Il clarifie ou redéfinit ici la notion d'« autorité » qu'on juge importante pour légitimer la parole du locuteur dans ses traités. On l'associe à la noblesse des interlocuteurs car ; depuis la première série d'écrits, le statut des grands hommes de la République fait de leur parole une référence. En réalité, cette interprétation semble en contradiction avec la liberté de juger néo-académicienne. Les *Tusculanes* changent le domaine de la parole qui reçoit crédit : le questionnement, avant toute chose. Au seuil de *l'oratio continens* (I, 16), puis dans chacun des livres, Cicéron met l'accent sur sa difficulté à comprendre le malheur, le chagrin, au point de douter de l'accessibilité de la vertu (livre V). Cet aspect de sa personnalité dévoilé avec insistance, contradictoire avec un passé glorieux, rappelé également, est ce qui donne crédit pour le lecteur à sa quête de sens ; il est attentif avec lui à une demande de cohérence, et non en attente d'une leçon, comme il le sera lorsque le grand pontife Cotta interrogera la nature des Dieux. Ainsi, pour avoir autorité dans l'enquête philosophique, il faut ici être représentatif d'une contradiction liée au fait d'être homme.

CHAPITRE I : LA FRAGILITÉ

« Pour moi, j'ai eu diverses opportunités de mourir ; si seulement j'avais pu périr! Il n'y a avait plus rien à acquérir ; j'avais rempli tous les devoirs de l'existence; il ne restait que des combats avec la fortune. »¹

1) LE TÉMOIGNAGE DE CICÉRON

A) L'expression du chagrin

Dans la citation en exergue, Cicéron avoue avoir songé à mourir tant sa vie lui semblait désormais vaine et soumise aux caprices du sort. Ce type de confidence laisse aisément comprendre la détresse qui est la sienne en cette année 45, et n'est de surcroît pas unique dans l'ouvrage. La force des métaphores utilisées pour définir le chagrin ne peut s'expliquer que par des malheurs personnellement vécus et encore vifs. Contrairement à la correspondance, le texte des *Tusculanes* ne les caractérise pas par les faits autobiographiques mais par des formulations souvent imagées à valeur généralisante. Au livre IV, Cicéron parle de cette bête sauvage qu'est le chagrin et revendique la paternité des images choisies (« Jusqu'à la tristesse même, que nous avons recommandé de fuir comme une bête féroce »²) ; dans le livre III (27), le chagrin était un bourreau (*carnificina est aegritudo*) dont, en clôture de paragraphe, il décrivait avec un réalisme appuyé les tortures terribles ressenties par le supplicié :

« (...) mais le chagrin comporte des maux plus forts : le dépérissement, le tourment, l'accablement, le désespoir ; le chagrin déchire, dévore l'âme et la consume totalement. Si nous ne nous en défaisons pas de façon à le rejeter bien loin, nous ne pouvons échapper à la misère. »³.

¹ *Tusc.*, I 109 *Multa mihi ipsi ad mortem tempestiva fuerunt. Quam utinam potuissem obire ! Nihil enim jam acquirebatur, cumulata erant officia vitae, cum fortuna bella restabant*

² *Tusc.*, IV 45 *Ipsam aegritudinem quam nos ut taetram et immanem beluam fugiendam diximus.*

³ (...) *sed aegritudo (habet) majora quaedam, tabem, cruciatum, adflictationem, foeditatem; lacerat, exest animum planeque conficit. Hanc nisi exuimus sic, ut abiciamus, miseria carere non possumus*

L'implication du philosophe quand il décrit les tourments et l'anéantissement liés au chagrin se traduit ici par les images, la volonté de précision ; l'usage du pronom de la première personne du pluriel, par ailleurs largement employé dans ces deux livres III et IV centrés sur le chagrin, désigne davantage une communauté d'hommes ayant fait l'expérience du chagrin à laquelle Cicéron appartient. Or, un tel choix d'énonciation inscrit l'expérience personnelle du locuteur au cœur même de la réflexion philosophique et, conséquemment, lui évite l'écueil du traité théorique sur les sentiments toujours guetté par l'oubli de la réalité sans tomber dans la confiance personnelle. Pour les destinataires, on mesurera aisément l'importance de cette énonciation ; il suffit de comparer deux versions traduites de la dernière phrase, celle de Cicéron - "Si nous ne nous en défaisons pas de façon à le rejeter bien loin, nous ne pouvons échapper à la misère"-, à une autre fictive, mais plus attendue dans les examens philosophiques,- "A moins de s'en défaire de façon à le rejeter bien loin, l'homme qui éprouve le chagrin ne peut échapper à la misère". La différence de réception est patente : la première pensée me parle de moi, la seconde ne me concerne pas ; la première pensée me parle de la vie, la seconde me parle d'un thème, le chagrin. Pour le destinataire également, réflexion et expérience sont reliées. Ainsi cette énonciation assure-t-elle une continuité, un pont, durant tout l'ouvrage entre la réflexion et la pratique ou l'action. .

B) L'humilité du penseur

L'exercice de substitution d'énonciation ci-dessus et les conclusions qu'il impose sont simples, mais ils visent à souligner le caractère essentiel du témoignage de la personne Cicéron. Parce qu'il prend la responsabilité de cette réflexion sur la mort et le chagrin, l'illustre de son expérience et y implique ses auditeurs, Cicéron donne la parole dans cette dissertation philosophique à un homme convaincu de ses limites et de sa finitude, et non à un penseur ayant précédé ses lecteurs dans la quête de la vérité. Il s'adresse à la communauté des hommes, compagnons d'imperfections et de souffrances, comme il le dit très tôt à ses auditeurs lors de la première journée, dans une formule souvent citée, replacée ici dans son contexte :

« Je vais faire comme je pourrai le développement que tu demandes, non

toutefois comme si j'étais Apollon Pythien, pour que mes propos soient certains et fixes, mais en tant qu'homme modeste, un parmi tous les autres, qui cherche par l'hypothèse les choses à approuver. »¹

Avant donc d'amorcer le premier long développement des *Tusculanes*, Cicéron précise quel genre de locuteur et de penseur il est : *homunculus unus e multis*. Cette expression est d'une grande richesse et permet à elle seule de faire taire bien des reproches adressés autrefois à la forme des *Tusculanes*. *Unus ex multis* met à la fois en évidence la conscience d'être un individu singulier (*unus*) et l'appartenance à une communauté de semblables (*e multis*). Elle rappelle finalement que la langue latine ne veut dire singulier qu'au pluriel, « *singuli* », comme si « l'un » allait toujours avec « les autres ». On aura garde à ce moment de ne pas négliger l'importance de tous ces Autres présents dans les *Tusculanes*, dont l'interlocuteur. Cela rend légitime le recours à l'introspection et à l'expérience personnelle pour trouver une éthique utile également aux autres. *Unus* confirme par ailleurs l'importance accordée dans le traité à la conscience individuelle qui est libre de choisir ce qui l'aide à vivre, parfois indépendamment du critère de vérité. En effet, le célèbre diminutif *homunculus*, loin d'être une précaution oratoire ou une marque de fausse modestie, signale à quel point, après avoir été le jouet de la fortune, le locuteur et donc penseur des *Tusculanes*, Cicéron, a pris la mesure de sa faiblesse et des limites de sa puissance. Ce n'est pas la première fois, dira-t-on, qu'un discours philosophique se veut "à la mesure de l'homme" ; on pense au cynique Diogène, ou à Socrate, qui, selon Cicéron lui-même, fit descendre la philosophie sur terre.² Soulignons toutefois la spécificité essentielle des *Tusculanes* : l'homme perçu à sa juste mesure n'est pas seulement ici l'objet de l'étude et du discours, il en est aussi l'auteur et le responsable. Il mène une réflexion philosophique "à sa juste mesure", c'est-à-dire conforme à ses faiblesses, ses angoisses, ses limites. Il pense l'être humain comme un être humain, c'est-à-dire sans croire atteindre la perfection de la vérité sur la nature humaine. Il n'est pas extérieur au savoir qu'il recherche car il en est finalement le prisme.

Un thème essentiel occupe fréquemment le philosophe des *Tusculanes* : la *Fortuna*. Cette destinée romaine qui accompagne depuis toujours le soldat au combat préside

¹ *Tusc.*, I, 17 *Geram tibi morem et ea quae vis ut potero explicabo, nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixerō, sed ut homunculus unus e multis probabilis coniectura sequens*

² *Tusc.*, IV, 10 *Socrates autem primus philosophiam deo cavuit e caelo.*

finalement l'existence de chacun, selon une métaphore l'assimilant d'ailleurs à un combat pour lequel il faut user des armes de la philosophie (II, 51). La préoccupation de Cicéron est visible : peut-on rester sage quand la *Fortuna* nous malmène ? Cette question de premier plan sans doute depuis qu'il fut lui-même au cœur des tourments nécessite de s'interroger de nouveau sur le sage, le bonheur et la vertu. Le sage est lui aussi soumis à des coups du sort. Peut-on alors dire qu'il connaît le bonheur ? Est-il crédible de présenter le sage comme indifférent au chagrin et à la douleur, sans lui ôter dès lors toute humanité ? Il faudra donc trouver une éthique qui ne nie pas l'importance de la Fortune, mais permet d'y faire face autrement que par l'insensibilité ; il faudra réfléchir à la possibilité du bonheur si l'on classe la Fortune parmi les maux. Avant même les événements tragiques de 45, Cicéron, lors d'un séjour à Athènes, débattait avec Antiochus et Aristus d'Ascalon de la vie heureuse. Il fait part de sa thèse :

« A mon avis, personne ne pouvait être heureux s'il éprouvait des maux ; or le sage pouvait éprouver des maux, s'il existait des maux liés au corps ou à la Fortune. »¹.

Depuis, malgré sa formation de philosophe, il a lui-même connu la folie du chagrin :

« D'ailleurs, l'apaisement du chagrin a été développé dans la dispute d'hier et dans le livre de la *Consolation* que nous avons écrit en plein chagrin et en pleine douleur – car nous n'étions pas sages. Ce que défend Chrysippe, appliquer un remède sur des tumeurs récentes de l'âme, pour ainsi dire, nous l'avons fait et je fis violence à la nature pour que la violence de la douleur cédât à la violence du remède.»²

La sagesse est-elle donc inaccessible et la vertu impuissante face à la *Fortuna* ? Le doute demeure. Le livre V s'empare de cette problématique qui sous-tend les livres précédents

¹ *Tusc.*,V, 22 *Mihi enim non uidebatur quisquam esse beatus posse, cum in malis esset ; in malis autem sapientem esse posse, si essent ulla corporis aut fortunae mala.*

² *Tusc.*,IV, 63 *Etsi aegritudinis sedatio et hesternae disputatione explicata est et in Consolationis libro, quem in medio - non enim sapientes eramus - maerore et dolore conscripsimus ; quodque uetat Chrysippus, ad recentis quasi tumores animi remedium adhibere, id nos fecimus naturaeque uim attulimus, ut magnitudini medicinae doloris magnitudo concederet*

pour apporter enfin une réponse et un apaisement.

C) La référence socratique -

De façon significative, Cicéron cherche souvent à rappeler cette dimension humaine liée aux aléas de l'existence chez de grands penseurs ; ainsi présente-t-il tel philosophe sur son lit de mort, ou le brillant Démosthène au lendemain des funérailles de sa fille, comme le fit Crantor dans sa consolation (III, 63). Cicéron redouble d'autorité en faisant appel à la faiblesse des sages. *Les Tusculanes* reçoivent le patronage d'un homme simple, Socrate, omniprésent dans l'ouvrage tant par sa philosophie que par des éléments biographiques qui démontrent sa sagesse par son humilité quotidienne. Ces éléments ont valeur de symboles et leur caractère biographique vise à rendre évidentes la culture et la sagesse de l'homme dont on dit qu'il les a vécues.¹ S'agit-il du Socrate historique des rues d'Athènes, déambulant au milieu de la foule pour converser avec chacun, ou de la figure littéraire et légendaire d'un philosophe qui innerve les discours des doctrines ? Les discours de Socrate sont eux-mêmes très présents dans l'ouvrage et participent de sa dynamique.² Le premier livre sur l'immortalité s'orne ainsi d'un très long extrait de *L'Apologie de Socrate* traduit en latin par Cicéron, qui choisit de mettre en exergue ces paroles du père des philosophes hellénistiques à la veille de mourir :

« Mais, dit-il, il est temps de partir d'ici, moi pour mourir, vous pour vivre ; quel est le meilleur sort, les dieux immortels le savent, mais aucun homme, selon moi, ne le sait. »³

En ce qui concerne la vie et la mort, la vérité n'est à la portée d'aucun homme. La démarche

¹ *Tusc.*, III, 31 : « Voilà bien ce visage toujours semblable à lui-même que Xanthippe, dit-on, avait coutume de célébrer chez son mari Socrate : elle l'avait toujours vu à l'identique, qu'il sortît de la maison ou y revînt. »
Tusc., IV, 80 : « Pour preuve, ce qui est dit de Socrate. Ainsi, lors d'une réunion, Zopyre, qui déclarait pouvoir connaître la nature de chacun d'après son type de beauté, avait vu en lui un condensé de tous les vices. Il fit alors rire tout le monde, car on ne reconnaissait pas ces vices en Socrate. Il fut pourtant secouru par Socrate lui-même, quand ce dernier dit qu'il en avait eu en lui les germes, mais qu'il les avait fait sortir par la raison ».
Tusc., V, 91 : « Que de choses dont je me passe très bien ! », dit Socrate lors d'une procession où l'on portait quantité d'or et d'argent.

² Se reporter, dans la troisième partie, au chapitre 1 « Mise en forme et exercice du jugement » et notamment à l'étude détaillée de l'exercice du jugement dans le livre I autour du discours socratique.

³ *Tusc.*, I, 99 *Sed tempus est, inquit, iam hinc abire me, ut moriar, uos, ut uitam agatis. Utrum autem sit melius, di immortales sciunt, hominem quidem scire arbitror neminem.*

de Cicéron dans les *Tusculanes* prend appui sur cette conviction de ne pas savoir, qu'on a pu préciser dans le chapitre précédent : ne pas savoir sans avoir jugé, ne pas tout savoir, ne savoir qu'en se représentant par les mots. Il importe ici d'entendre Socrate le réaffirmer au seuil de la mort : la vie entière se passe à ignorer. La figure socratique est donc fondamentale, symbolique ; elle influence la réception de l'œuvre, son contenu par la réflexion sur la mort ou le savoir humain, et en explique également l'aspect formel du questionnement. Le célèbre penseur d'Athènes est à la fois une référence historique, politique et philosophique connue de tous les Romains. Si l'on veut réserver le statut d'*exemplum* au citoyen romain, on dira de Socrate qu'il est emblématique. Sa personne est un exemple de contradiction entre la sagesse et la destinée, entre la philosophie et l'existence, puisqu'Athènes le mit à mort ; il est un modèle de constance ; il ne veut rien savoir définitivement. Socrate apparaît explicitement une quarantaine de fois dans tout l'ouvrage et dès les premières pages (I, 4) ; il est aussi présent à travers Platon et des citations de ses traités parfois longues ; en revanche, Carnéade par exemple, scholarque de l'école à laquelle Cicéron dit se rattacher ne sera nommé qu'à partir du livre III une douzaine de fois. Ainsi, Cicéron choisit aussi Socrate en tant que référence littéraire, pour ce que chacun sait de lui : avec humilité, il fait penser la jeunesse dans une Cité qui va mal. Ce patronage conditionne la lecture de l'ouvrage organisé en *scholé*. Il faut être prêt à chercher la vérité avec un humble maître. Chacun comprend spontanément la *vetus ratio socratica* que Cicéron veut faire renaître.

2) LA RECHERCHE D'UNE CONSOLATION EFFICACE AUX MAUX DE L'EXISTENCE

A) La philosophie comme médecine

Quand il rédige les *Tusculanes*, Cicéron est encore la proie d'un chagrin qu'il voudrait soulager ; en témoignent ses exhortations à user de la philosophie comme d'une médecine, exhortations récurrentes qui, tacitement, reconnaissent sans doute l'impuissance des ouvrages philosophiques antérieurs à apporter le soulagement attendu et légitime de nouvelles tentatives. Ainsi pour clore le livre III :

« Voilà les fibres des racines dont j'ai dit pour commencer qu'il fallait les

poursuivre et les extirper toutes, sans en laisser une seule se dresser. Grande et difficile tâche, qui dit le contraire ? Mais qu'y a-t-il d'illustre qui ne soit également ardu ? Cependant, la philosophie promet d'obtenir ce résultat pourvu que nous recevions son traitement. »¹

Ou encore à la fin du livre IV

« La philosophie jure d'extraire en profondeur cette erreur assimilable à la racine de de tous les maux. Adressons-nous donc à elle pour être instruits, et souffrons qu'elle opère notre guérison. »²

Cicéron adresse ces incitations aux autres mais aussi à lui-même, alors qu'il est féru de philosophie depuis sa jeunesse. Cela implique qu'elle soit désormais pour lui d'un genre nouveau ou d'une pratique nouvelle, plus apte à guérir les hommes de leur souffrance. On retrouve dans le premier extrait l'idée du labeur philosophique, qui établit la différence entre celui qui écoute les philosophes et celui qui la pratique. On peut supposer que la médecine de l'âme exige une peine comparable à une méditation ou à une rédaction ressentie presque comme ascétique.

La métaphore assimilant la philosophie à la médecine, largement employée dans le préambule du livre III, n'est pas cicéronienne. J. Pigeaud rappelle l'ancienneté de la tradition médico-philosophique ; il explique que la découverte de « la maladie de l'âme », dont s'occupent les philosophes, est liée à celle du corps, dont s'occupent les médecins.³ On trouve par exemple la métaphore médicale chez les épicuriens qui souhaitent guérir les hommes grâce au « quadruple remède » (τετραφαρμακον),⁴ ou encore chez Chrysippe à qui se réfère Cicéron⁵. Néanmoins, il est intéressant de se demander ce que le terme

¹ *Tusc.* III, 84 *Haec sunt illae fibrae stirpium, quas initio dixi persequendae et omnes eligendae, ne umquam ulla possit existere. Magnum opus et difficile, quis negat? Quid autem praeclarum non idem arduum? Sed tamen id se effecturam philosophia proficitur, nos modo curationem ius recipiamus.*

² *Tusc.* IV 83-84. *Hunc errorem quasi radicem malorum omnium stirpitis philosophia se extracturam pollicetur. Demus igitur nos huic excolendos patiamurque nos sanari.*

³ J. Pigeaud, 1981, p.10.

⁴ On peut se reporter au résumé de la doctrine épicurienne que fit graver Diogène d'Oenoanda (D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *Les Epicuriens*, Paris, 2010, p 1027-1072) et à ces quatre « remèdes » pour l'âme : les dieux ne sont pas à craindre ; la mort n'est pas à craindre ; on peut atteindre le bonheur ; on peut supprimer la douleur.

⁵ On peut relire les fragments du traité *Sur l'âme* de Chrysippe qui ont intéressé au plus au point le médecin praticien Galien. (*Chrysippe, œuvre philosophique*, textes traduits et commentés par R. Dufour, Tome II, p.295-353, Les Belles Lettres, Paris, 2004). On peut lire également J. Dross, 2010, p. 264-270 (« Sagesse et santé de

"médecine" peut recouvrir pour le philosophe grec et pour le Romain Cicéron. Le Stoïcien compte sur la philosophie pour guérir l'âme malade et conduire vers la sagesse ; la vertu est fortifiée par la médecine philosophique, la morale renforcée, l'individu tourné vers le Bien. C'est une cure morale adressée à l'âme de l'individu : mais qu'en sera-t-il de son cœur ? Aura-t-il fini de souffrir pour autant ? Cicéron ne cache pas son admiration pour l'idéal stoïcien et considère lui aussi la vertu comme le bien principal ; voici néanmoins ce qu'il avoue pour débiter le livre V ; sa sincérité est touchante dans ce témoignage de l'inévitable questionnement qu'engendre régulièrement l'existence malgré les certitudes :

« Personnellement, quand je songe aux malheurs dont la Fortune m'a fait subir les dures épreuves, je me mets parfois à perdre confiance en mes idées et à redouter la faiblesse et la fragilité du genre humain. J'ai cette crainte en effet que la nature, puisqu'elle nous a donné des corps infirmes et y a adjoint des maladies inguérissables et des souffrances intolérables, ne nous ait donné aussi des âmes qui d'un côté s'accordent avec les souffrances du corps, et de l'autre, considérées isolément, sont enveloppées dans leurs angoisses propres et leurs chagrins. Mais je me rappelle à l'ordre moi-même en me disant que j'évalue la force de la vertu d'après la faiblesse d'autrui et peut-être la mienne, et non point d'après la vertu en soi ».¹

L'examen de cette autre confiance fera comprendre la nature du remède attendu par Cicéron et sa différence avec la médecine chrysipéenne. En effet, on constate l'attachement de Cicéron à l'idéal de la vertu et ses remords de ne plus y croire parfois, mais il semble difficile à un être humain soumis à la Fortune et aux faiblesses de sa condition d'être réconforté dans son existence par cet idéal philosophique. Cicéron le reconnaît : on éprouve une peur sacrée face aux aléas de l'existence (*vereor*), on redoute la fragilité (*extimescere*), on perd confiance (*incipio diffidere*), on se sent violemment attaqué par le sort

l'âme : présentation de l'analogie chrysipéenne dans les *Tusculanes*)

¹ V, 3-4 *Equidem eos casus in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. Vereor enim ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset iisque et morbos insanabilis et dolores intolerabilis adiunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentis et separatim suis angoribus et molestiis implicatos. Sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa uirtute, de uirtutis robore existumo.*

(*vehementer*), on ne peut faire abstraction de l'étendue des souffrances humaines (*casus, corpora infirma, morbi insanabiles, dolores intolerabiles, corporum dolores, angores, molestiae*). On doit alors se faire violence, se contraindre (*me ipse castigo*) pour adhérer de nouveau à l'idéal stoïcien et reprendre une réflexion abstraite, débarrassée des scories de l'expérience vécue, en envisageant le concept de la vertu (*ex ipsa virtute*). Si un érudit épris de contemplation comme Cicéron avoue ses difficultés à trouver du réconfort dans les notions philosophiques relatives au Bien, que peut attendre d'elles un homme du commun? On peut être convaincu que la vertu est un bien, sans avoir mis fin à sa peur d'exister, nous avoue Cicéron. Ce qu'il demande donc à la philosophie, c'est de soulager cette peur-là. S'il se réfère à Chrysippe dans le préambule du livre III, il semble, à considérer l'ensemble des *Tusculanes*, plus proche de la médecine épicurienne soucieuse de prendre en charge les angoisses des hommes.¹ L'homme peut avoir des certitudes, notamment morales, sans la philosophie ; en revanche, il a besoin d'elle pour rester ferme. Le déplacement est considérable et souligne ce qui sépare une science d'une technique (*ars*) ; la philosophie de Cicéron est bien un art ; elle ne cherche pas à savoir, mais à agir. La médecine philosophique n'est pas donc conçue comme une cure morale basée sur une théorie qui va contre la nature du sujet et s'impose à lui, mais comme une prise en charge effective de ses faiblesses ; de là le soulagement, la *levatio*. Pour risquer une analogie moderne, on dirait de la médecine chrysipéenne qu'elle semble allopathe, tandis que la culture cicéronienne est homéopathe : elle s'adresse autant aux fragilités de la partie sensible de l'âme qu'à celles de la partie rationnelle, et soigne la peine par la peine². Le verbe *levare* et ses dérivés reviennent fréquemment dans les *Tusculanes* : on attend de la réflexion philosophique qu'elle allège le poids de l'existence ; on attend donc d'elle des conséquences pratiques. En effet, la philosophie qui croit consoler en isolant l'idéal de Vertu ne s'adresse pas aux hommes, elle s'adresse au sage, ce qui est paradoxal, souligne Cicéron, car un sage exempt de passions n'a pas besoin de Consolation. Il faut désormais recentrer la médecine philosophique sur l'individu imparfait, comme le fait Cicéron quand il cherche des remèdes au cours du livre IV et dit à son destinataire :

¹ Qu'on pense au célèbre passage de *De Rerum Natura* (I, 63 sq) où Lucrèce exprime métaphoriquement comment Épicure a permis aux hommes de secouer le joug de la religion et de la superstition, et de libérer leur âme et leur esprit de la peur.

² Pour une étude précise de la médecine cicéronienne face aux sources platoniciennes, épiciuriennes et stoïciennes, on peut lire Bernhard Koch, 2006.

« Mais puisque je soupçonne que tu t'interroges moins sur le sage que sur toi-même (tu penses bien qu'il est, lui, affranchi de toute passion, quand toi, tu veux l'être), voyons donc quelle est la puissance des remèdes dont la philosophie dispose pour les maladies de l'âme. Oui, il existe pour elle une médecine spéciale incontestablement (...) ».¹

Et Cicéron d'exposer ensuite cette médecine spéciale en adaptant son discours, forme et contenu, à son auditeur. Ainsi, partant sans doute de son propre besoin de soulagement, il est amené, dans les *Tusculanes*, à continuer les recherches entreprises dans sa consolation quelques mois plus tôt sur la façon efficace de consoler, donc de guérir le chagrin, source de toutes les passions. Or, cette exigence de soulagement conduit à reconsidérer l'ensemble du discours relatif à l'éthique tenu jusqu'à présent par les philosophes. On peut considérer en effet que la Consolation s'apparente à la réflexion éthique en cela qu'elle doit donner les moyens de vivre selon le Bien, malgré tout. Cicéron met en place dans les *Tusculanes* une pensée éthique renouvelée intrinsèquement, liée à l'expérience vécue, puisqu'elle s'adresse à la personne, et non plus à l'homme.

B) L'examen critique des Consolations -

Confronté personnellement au deuil, Cicéron a été amené à relire plusieurs consolations avant de produire la sienne ; il se réfère à la *Consolation* de Crantor (Livre III, 71)) parle également de la *Consolation* de Clitomaque (livre III, 52), de Cléanthe (livre III, 75-III, 77), des réactions de Carnéade face à certaines pensées fréquemment utilisées par les consolateurs (III,60), et s'en remet largement à Chrysippe (livre III, livre IV, passim), dont il défend l'idée suivante : on cesse de s'affliger lorsque l'on a compris que l'on se fait une fausse opinion du malheur et que le chagrin a à voir avec la volonté. D'autre part, il s'appuie plusieurs fois sur sa Consolation, y renvoie, explique la méthode qu'il avait adoptée et la justifie (livre III, 79 par exemple). Les *Tusculanes* renferment donc une réflexion sur l'art de consoler, menée par un homme qui a pu expérimenter l'efficacité de ces consolations. Or,

¹ *Tusc.,IV, 58 Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente quam de te ipso quaerere (illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te vis), videamus quanta sint quae a philosophia remedia morbis animorum adhibeantur. Est enim quaedam medicina certe (...)*

les éléments de cet examen critique semblent s'articuler autour d'une problématique majeure : pourquoi l'écrit philosophique échoue-t-il parfois à générer une conduite en rapport avec les idées qu'il défend ? Dans le cas de la consolation, pourquoi peut-on reconnaître le bien-fondé de la pensée véhiculée sans cesser de se lamenter ? Ce paradoxe intéresse le Romain Cicéron au plus haut point ; en effet, n'est-il pas contradictoire qu'un discours traitant de l'éthique, c'est-à-dire de la conduite de la vie, puisse n'aboutir à aucune pratique ? La contribution cicéronienne à la philosophie éthique est capitale, et il se pourrait que la rédaction de sa Consolation ait été une étape fondamentale, non pas seulement pour son contenu, mais parce qu'elle fait prendre conscience de la place centrale que doit avoir le sujet en mal d'exister dans la réflexion philosophique : il doit être partie prenante dans la réflexion pour redécouvrir sans doute ce que d'autres savaient déjà. Ainsi sont reliées la réflexion et la pratique, grâce à des procédés mûris lors de l'examen des consolations, repris, améliorés et étendus à l'ensemble du discours sur les passions dans les *Tusculanes*. Pour situer notre démarche par rapport à celle de Margaret Graver dans *Cicero on the emotions*, il ne s'agit pas dans cette partie d'entreprendre l'analyse exhaustive des livres III et IV pour y repérer les sources de Cicéron et l'originalité de sa pensée, mais de montrer que ses convictions, originales ou non, ont des implications formelles repérables dans les *Tusculanes*, notamment parce qu'il faut prendre en compte la personne. Cicéron sélectionne dans ses relectures de consolations et de traités sur les passions des idées dont l'expérience personnelle lui a permis de tester la pertinence et met en lumière trois paramètres pour assurer l'efficacité du discours éthique : le moment où il est prononcé, le profil du sujet auquel il s'adresse, et son appartenance au genre humain. La prise en compte de ces éléments conduit alors à renouveler la forme et le contenu de la pensée philosophique délivrée.

a) Le moment où est prononcée la consolation

Dans le livre III, passant en revue les avis de plusieurs écoles hellénistiques sur l'intensité du chagrin et la façon de l'atténuer, Cicéron s'attache comme Chrysippe à l'idée que le chagrin est d'autant plus fort que le malheur est récent, c'est-à-dire encore frais dans l'esprit de l'individu en souffrance (livre III, 52). Il en découle pour le consolateur une réelle difficulté car il a le devoir d'apaiser la douleur quand elle est à son comble, mais s'adresse à

un esprit si accablé qu'aucun discours théorique purement rationnel ne lui est accessible ; quand toutefois il aura recouvré la raison, le temps aura commencé à le consoler et la consolation philosophique pourrait sembler superflue. Ainsi Cicéron explique-t-il qu'il a pu croiser des prisonniers corinthiens ne portant plus aucun stigmate du terrible sac de leur ville, quand celle-ci était encore en ruines après bien des années ; de même, dit-il, il importait que la consolation de Clitomaque à ses compatriotes carthaginois leur soit transmise juste après la fin de Carthage ou bien "ce n'est plus des blessures, mais des cicatrices qu'il trouvait à panser" (livre III, 54). La consolation est donc un type d'ouvrage philosophique intéressant, car il doit avoir prise sur des événements presque contemporains de sa rédaction ou à peine antérieurs. Chercher comment elle peut y réussir, c'est se donner la possibilité de renouveler le discours éthique dans son ensemble pour que son contenu aide à vivre les hommes de son temps, et ne soit pas une analyse rétrospective des malaises d'une société ou une proposition utopique. À l'heure où la République romaine des ambitieux n'assure plus le bonheur des citoyens, la question est d'importance. Toutefois, ce n'est pas tâche aisée. Cicéron a recours à sa propre expérience : quand il a rédigé sa *Consolation*, le chagrin l'avait rendu insensé, et il avait entrepris ce que Chrysippe interdit, "médicamenter (...) les ulcères de l'âme quand ils sont récents" (livre IV,63). Le discours éthique, s'il reste seulement théorique et moralisateur, ne peut toucher son destinataire plongé dans les tourments. Ainsi la réflexion de Chrysippe sur les passions serait-elle aussi vouée à l'échec si elle devait servir de consolation, ce qu'affirme Cicéron :

« La méthode de Chrysippe est très solide pour voir le vrai, mais difficile d'emploi au moment du chagrin. C'est une grande entreprise de faire approuver à une personne dans le chagrin que son jugement en est la cause, et que c'est parce qu'elle pense qu'il faut faire en sorte de s'affliger »¹.

Dans le paragraphe précédant celui-ci, c'est le moralisateur et non plus l'amateur de vérité qui était épinglé moins respectueusement en la personne de Cléanthe :

« Cléanthe en effet s'adresse au sage qui n'a pas besoin de consolation.

¹ *Tusc.* III, 79 *Chrysippi ad veritatem firmissima est, ad tempus aegritudinis difficilis. Magnum opus est probare maerenti illum suo iudicio et quod se ita putet oportere facere maerere*

Quand tu auras persuadé une personne en deuil qu'il n'est point d'autre mal que la honte, tu ne lui auras pas ôté son chagrin, mais sa bêtise ; or, ce n'est pas le moment de faire la leçon. »¹

Ces deux extraits signalent suffisamment l'inadaptation du discours philosophique privilégiant le raisonnement théorique pour accéder à la vérité ou établir une valeur morale, lorsque son destinataire vit les difficultés de l'existence. Au reste, avant même Cicéron, les consolateurs semblent avoir pris cela en considération et ont souvent usé dans leurs écrits de moyens détournés de faire accéder à la vérité ou à la morale, par des images éloquentes, davantage de rhétorique ou le recours fréquent aux exemples. Cela a valu à la consolation d'être parfois considérée comme un traité de second ordre. Cicéron, en revanche, y trouve une opportunité de mettre l'éthique à la portée de tous ceux dont la souffrance occupe la vie privée, politique et sociale. Il est en cela amplement concerné, comme beaucoup de Romains contemporains.

Pour assurer à l'éthique une certaine efficacité en des temps troublés, il importe de reprendre la méthode des exemples. De fait, *Les Tusculanes* regorgent d'exemples ; le livre II notamment qui traite de la douleur physique ne comporte presque aucune idée formulée par concept ; l'enchaînement d'exemples y conduit les auditeurs vers une approche de la vérité. Cicéron y reprend la méthode d'une des Consolations les plus efficaces qu'il explicite lui-même dans le livre III :

« Il existe donc deux procédés pour découvrir la vérité non seulement dans les choses qui nous paraissent mauvaises, mais aussi pour celles qui nous paraissent bonnes : ou nous cherchons quelle est la nature de la chose considérée en soi, et son importance (...) ou bien, laissant la subtilité de la dialectique, nous faisons passer le discours du côté des exemples. (...) A ce deuxième procédé s'apparente la méthode de consolation qui enseigne que les événements qui surviennent sont essentiellement humains. Cette dispute n'a pas seulement pour résultat d'apporter une connaissance du genre humain, elle signifie aussi qu'il s'agit de maux tolérables, puisque d'autres les

¹ *Tusc.*, III,78 *Nam Cleanthes quidem sapientem consolatur, qui consolatione non eget. Nihil esse malum quod turpe non sit, si lugenti persuaseris, non tu illi luctum, sed stultitiam detraxeris ; alienum tempus autem docendi.*

ont supportés et les supportent. »¹

Cette analyse de l'efficacité d'un type de consolation nous fournit déjà une bonne approche de ce qu'est la méthode des *Tusculanes* elle-même. D'une part, il s'agit toujours de découvrir la vérité, mais une vérité morale ayant recueilli une approbation du sujet comme le rappelle l'usage par ailleurs fréquent de *uideor* ; la méthode laisse de côté temporairement la question de l'essence de l'objet d'étude, pour se concentrer, grâce aux exemples, sur ses manifestations dans la vie des hommes (*aut ipsius rei natura ...aut orationem ad exempla*). La chose en elle-même n'existe pas d'abord ; la vérité n'est pas séparable de l'existence humaine. Enfin, le résultat de ce type de raisonnement unit bien la connaissance (*docet /cognitio*) et la pratique (*tolerabilia / tulerint/ ferant*). L'individu partira d'un exemple vécu par un autre qui lui servira de modèle ; il en tirera des principes qu'il appliquera ensuite. Cicéron lui-même apaisa d'abord son chagrin grâce au modèle fourni par Quintus Maximus, Lucius Paulus et Caton qui virent mourir leurs enfants (Livre III,71). Le mécanisme cognitif enclenché par la méthode des exemples est celui de la *ratio* (*ratio veri reperiendi / ratio consolandi*), une *ratio* que ne guette pas l'abstraction ou l'insensibilité grâce à l'apport de l'autre ; partie du réel, elle devient ensuite méditation, construction verbale du sujet dans une logique d'apaisement.

En effet, la succession d'exemples doit provoquer la méditation de celui à qui s'adresse le discours éthique. Cette méditation personnelle permet d'acquérir une connaissance que l'expérience aurait fini par nous enseigner ; s'il s'agit d'une consolation, elle amoindrit le chagrin sans attendre l'apaisement délivré par le temps qui passe ; s'il s'agit d'un traité éthique, elle anticipera les conséquences des comportements observés dans le présent et permettra de travailler à façonner l'avenir. S'agissant de la douleur morale, Cicéron constate d'abord sa persistance si l'individu la considère encore comme récente, mais...

«insensiblement, par degré, la douleur va et s'affaiblit, non pas que la réalité change ou puisse changer, mais parce que l'expérience nous enseigne

¹ *Tusc.*, III, 56 *Duplex igitur ratio veri reperiendi non in iis solum quae mala, sed in iis etiam quae bona uidentur. Nam aut ipsius rei natura qualis et quanta sit, quaerimus (...) aut a disputandi subtilitate orationem ad exempla traducimus. (...) Huic igitur alteri generi similis est ea ratio consolandi, quae docet humana esse quae acciderint. Non enim id solum continet ea disputatio, ut cognitionem adferat generis humani, sed significat tolerabilia esse, quae et tulerint et ferant ceteri.*

ce que la raison (*ratio*) aurait dû nous apprendre, à savoir que ce qui nous avait paru grave est en réalité moindre. »¹

Puis, après quelques paragraphes, il confirme cette aptitude de la *ratio* à faire taire le chagrin en de brefs délais :

« Et à ce qu'il me semble, les choses se passent à peu près de même chez ceux qui anticipent par la méditation (*ante meditantur*) et chez ceux que le temps guérit ; mais les premiers doivent la santé à un raisonnement (*ratio quaedam*), quand les seconds la doivent à la seule nature (...) »²

La méditation par la raison a donc les mêmes vertus que l'expérience pour calmer la souffrance et les doutes liés à l'existence ; Cicéron la présente ici comme un succédané de l'action ; loin d'être un repli sur soi, elle aboutit à une nouvelle motivation pour sortir de son chagrin et continuer d'agir. Elle réconcilie donc doublement la philosophie et l'action. *Les Tusculanes* invitent leurs destinataires à pratiquer cette activité intellectuelle pour accepter les limites de la condition humaine. Il importera donc d'étudier précisément le mécanisme de la *ratio* et ses caractéristiques, dont Cicéron a pu mesurer toute l'efficacité pour faire face à ses propres malheurs. Encore faut-il être conscient d'un autre paramètre avant d'envisager l'action salutaire de la *ratio* : les profils de personnes différents impliquent des façons différentes de raisonner.

b) La singularité de l'individu auquel s'adresse la consolation

Il est des arguments dans les *Consolations* qui sont, d'après Cicéron, particulièrement efficaces. L'un d'eux est l'affirmation qu'il faut s'attendre à tout quand on est homme ; cela constitue selon lui l'argument sans doute le plus puissant. Néanmoins, il faut admettre qu'il pourra renforcer, et non apaiser, le chagrin de certains (livre III, 55). De même, pour cette autre assertion : "*Non tibi hoc soli*"; savoir sa souffrance partagée par d'autres est un

¹ *Tusc. III, 54 Sensim enim et pedetemptim progrediens extenuatur dolor, non quo ipsa res immutari soleat aut possit, sed id quod ratio debuerat, usus docet minora esse ea quae sint uisa maiora.*

² *Tusc. III, 58 Et mihi quidem uidetur idem fere accidere iis qui ante meditantur quod iis quibus medetur dies, nisi quod ratio quaedam sanat illos, hos ipsa natura (...).*

élément de consolation usuel et souvent utile ; ce n'est pas pour autant une consolation valide pour tous et Cicéron le reconnaît : "*Prodest haec quidem, ut dixi, sed nec semper, nec omnibus.*" (Livre III, 79). En effet, nous ne sommes pas tous sensibles aux mêmes idées ni au même raisonnement : "*alius enim alio modo movetur.*" (Livre III, 76). Ces remarques relèvent du bon sens, mais il faut savoir en tirer des conséquences pour produire un discours philosophique utile au plus grand nombre. Constaté l'efficacité variable d'un même argument philosophique comporte d'importants corollaires : d'une part, on admet qu'il n'existe pas d'idée universellement vraie ; d'autre part, on laisse à l'individu la liberté d'approuver ou de rejeter une idée selon qu'elle l'aidera ou non à vivre. Ainsi la vérité du propos philosophique n'est pas du ressort du philosophe locuteur ; il ne peut jamais la garantir pour tous ; elle est *in fine* l'affaire du destinataire et de son approbation. Il importe que l'éthique s'adapte à ce constat. Cicéron l'a fait dans sa Consolation et expérimente cette philosophie où l'individu a le choix de la vérité dans *les Tusculanes*.

Il faut se reporter aux passages du livre III où Cicéron explique et justifie sa méthode pour consoler. Au paragraphe III,76, il incite à combiner les différents genres de consolation, à emprunter à différents systèmes ; cet éclectisme permet à la fois de prendre en compte la spécificité des individus (chacun choisira selon sa personnalité l'argument qui l'apaise) mais aussi d'assurer l'efficacité du discours au plus fort des tourments (il faut alors essayer tous les remèdes, comme il l'a tenté sur lui-même). On peut dans ces conditions produire une médecine personnalisée et opportune (*tempestriva medicina*). Où l'on perçoit que l'éclectisme cicéronien souvent déprécié, en particulier dans *Les Tusculanes* a sans doute des motivations autres que les preuves de l'érudition romaine, dont la première est toujours d'assurer l'utilité de la philosophie. Où l'on comprend aussi qu'il n'est peut-être pas judicieux de vouloir trouver une identité précise à leur destinataire.

Dans le paragraphe III,79, Cicéron prône une consolation empruntant son efficacité à l'éloquence judiciaire :

« Il en sera donc, n'est-ce pas, comme dans nos plaidoiries : nous n'y adoptons pas toujours une même position (nous appelons ainsi les catégories de controverses) mais nous ajustons suivant le moment, la nature de la controverse, la personne ; de même, lorsqu'il s'agit d'adoucir le chagrin, il faut

considérer quel traitement peut recevoir chacun »¹.

Cet extrait permet de compléter l'esquisse de la Consolation idéale, dont les principes ont un rapport avec l'écriture des *Tusculanes*. Au contenu obligatoirement éclectique s'ajoute une mise en forme fluctuante et qui s'adapte notamment au moment et à la personne (*ad tempus, ad personam accommodamus*). L'adaptabilité du discours à l'individu et à ses capacités est soulignée aussi par la dernière phrase. Il faut donc varier les stratégies argumentatives à l'intérieur du traité, ce qui, en apparence, créera une certaine complexité formelle. Ainsi, on peut s'attendre à des démonstrations rigoureuses, à des définitions pointues, à des appels à la logique déductive ou inductive à côté d'envolées lyriques, de recours à l'émotion, d'anecdotes humoristiques ou polémiques ; attendons-nous à ce que l'individu soit sollicité aussi bien émotionnellement que rationnellement. Cette technique d'avocat étendra également le spectre du remède philosophique. La référence aux controverses, pratiquées très tôt dans les écoles romaines, explicite ici le caractère essentiellement romain de cette méthode philosophique où l'orateur donne ses armes au philosophe.²

Le consolateur a donc intérêt à proposer le discours le plus modulable possible s'il veut être efficace ; néanmoins, l'efficacité de ce discours repose aussi beaucoup sur la collaboration de son destinataire. Une dernière référence à la consolation de Cicéron mettra en place ce point essentiel dans le fonctionnement des *Tusculanes*. Dans le livre I, s'interrogeant sur l'origine et la nature de l'âme, Cicéron cite un passage de sa consolation inspiré par Aristote. Ses propos y sont nécessairement très abstraits et théoriques, puisqu'on ne saurait cerner l'âme autrement que par des hypothèses métaphysiques. Au terme d'un raisonnement d'une vingtaine de lignes, Cicéron conclut à la nature divine de l'âme constituée d'un cinquième élément, commun aux âmes et aux dieux, mis en évidence dans la métaphysique aristotélicienne. L'esprit du dieu et de l'homme procéderait du même élément. Or, voici la réaction de l'interlocuteur des *Tusculanes* à cette longue citation de la Consolation et la réponse de Cicéron :

¹ *Tusc.*III, 79 *Nimirum igitur, ut in causis non semper utimur eodem statu (sic enim appellamus controuersiam genera), sed ad tempus, ad controuersiae naturam, ad personam accommodamus, sic in aegritudine lenienda quam quisque curationem recipere possit uidendum est.*

² F. Desbordes, 1996, chapitre 3, p.13-14 ; sur la controverse, son rapport à l'imaginaire et aux lois.

« Où donc est l'esprit dont tu parles et quel est-il ? Où est le tien et quel est-il ? Peux-tu le dire ? Est-ce que, si je n'ai pas pour comprendre tous les éléments que je voudrais, tu ne m'autoriseras pas utiliser ceux du moins dont je dispose ?¹ »

La fin de l'extrait nous intéresse particulièrement. L'interlocuteur est incrédule parce qu'il ne peut trouver autour de lui des preuves de cette nature de l'âme et de l'esprit ; mais, souligne Cicéron, nous devons accepter qu'il subsiste des questions sans réponse au sein même d'un raisonnement philosophique ; cela n'empêche ni de raisonner ni de parvenir à une conclusion proche de la vérité. Au philosophe donc et à son destinataire de collaborer pour faire progresser le raisonnement sans s'arrêter aux points non résolus, dont la clarification n'est sans doute pas à portée humaine. Le discours philosophique n'apportera jamais toutes les réponses désirées. Conséquemment, cela laisse le champ libre à d'autres processus de réflexion propres à chaque individu, dont la croyance et la conviction intime. Une partie des arguments philosophiques est intangible et chacun y souscrit, mais il demeure également des incertitudes suppléées par le libre arbitre de chacun. Dans la consolation, relative à la mort, à l'âme, à l'immortalité, les certitudes sont plus rares que les conjectures ; de même dans le discours éthique, dont les principes s'avèrent régulièrement ébranlés par des situations particulières. Dans ce cas, le destinataire juge librement de ce qu'il lui faut croire au terme d'une réflexion où il doit toujours avoir à l'esprit qu'il est un homme aux prises avec l'existence.

c) l'appartenance au genre humain de celui que l'on console.

Un discours de consolation doit inviter à méditer sur la condition humaine. Penser l'homme dans ses limites et sa finitude, loin d'être source d'angoisses existentielles, est le seul réconfort véritable. On devine que Cicéron veut inviter ses destinataires à un cheminement intellectuel qu'il a lui-même accompli. Or, appliqué au champ du discours éthique dans son ensemble, ce paramètre est de nature à en bouleverser profondément le contenu usuel. En effet, plutôt que de proposer un modèle de conduite à ses destinataires, celui idéal du sage,

¹ *Tusc, I,67 - Ubi igitur aut qualis est ista mens ? - Ubi tua aut qualis ? Potesne dicere ? An, si omnia ad intellegendum non habeo, quae habere uellem, ne iis quidem quae habeo mihi per te uti licebit ?*

il faut en revenir à ce qui est réalisable par un homme quand ses faiblesses sont prises en compte. Le discours devient alors réellement exhortatif, donc relié à l'acte, car il présente ces faiblesses comme le tremplin vers l'action à entreprendre pour approcher le Bien, tandis que le modèle du sage peut être inhibiteur, s'il est proposé trop tôt : on acquiert la certitude de ne pas avoir les qualités pour vivre selon le Bien. Ainsi *Les Tusculanes* s'intéressent-elles à la mort, à la douleur physique, au chagrin, aux passions avant de présenter une figure renouvelée du sage dans le dernier livre. Il ne faudrait pas non plus qu'une consolation conduise uniquement à se lamenter sur la vie humaine et à espérer la mort idéalisée, tentation vécue par Cicéron lui-même à en croire son interlocuteur (I, 76 « tu t'es assez lamenté dans la *Consolation*. »¹)

Au contraire, la réflexion sur la condition imparfaite de l'homme propose une amélioration possible à chacun à partir de ce qu'il est. Ses imperfections permettent ses progrès. Il faut alors prendre également en compte la spécificité de chaque individu à l'intérieur de l'espèce humaine pour comprendre que le chemin vers la sagesse puisse dissimuler des parcours différents. Chacun progresse à partir d'un état spécifique et autant qu'il le peut. Le discours éthique incite désormais chacun à l'accomplissement de ses possibilités. Centrer la consolation et l'éthique sur la faiblesse humaine et mettre l'idéal du sage au second plan satisfait doublement un esprit romain comme celui de Cicéron : la vertu devient praticable de façon consensuelle, par tous et chaque jour.

Dans *Les Tusculanes*, les invitations à méditer sur la condition humaine sont récurrentes. Cicéron accorde une telle importance à cette réflexion qu'il s'oppose même à l'académicien Carnéade par ailleurs très estimé du philosophe romain, et ce avec fermeté² (« Cela me semble être tout autrement »). Quel est donc l'objet de la polémique dans ce passage ? Carnéade contredit le stoicien Chrysippe à propos de vers d'Euripide où le dramaturge encourage les mortels à accepter les deuils et les malheurs qui font partie de l'existence. A l'éloge de Chrysippe, Carnéade rétorque que ce destin cruel est loin d'apaiser le chagrin des hommes ; par ailleurs, les maux d'autrui ne consolent que les malveillants. Cicéron affirme au contraire l'efficacité de l'énumération d'exemples pour inciter à la patience, et souligne l'importance de se connaître humain :

¹ I, 76 *Satis tu quidem in Consolatione es lamentatus*

² *Tusc. III, 60 Mihi vero longe videtur secus*

« Car d'abord la nécessité de supporter la condition humaine interdit pour ainsi dire de lutter contre un dieu; et conseille d'être un homme, pensée qui soulage grandement le chagrin.»¹

"Ne pas lutter avec un dieu" apportera l'apaisement ; on rejoint par cette image les considérations précédentes sur l'idéal du sage et la volonté du discours éthique de proposer un modèle humain. Si l'âme de l'homme est divine, ce dernier n'a pas pour autant les capacités d'être un dieu.

D'autres passages évoquent la méditation sur la *condicio humana* (Livre III,58/ 77 / Livre IV, 62). Aux côtés de cette condition, qualifiée souvent de *communis*, Cicéron demande de s'intéresser à la *lex vitae*, dont on peut penser qu'elle désigne davantage l'existence individuelle soumise à divers aléas. On repère donc de nouveau la volonté de prendre en compte l'individu au sein d'une communauté, et ainsi d'adapter le discours philosophique à une réalité socio-politique de cette fin de République, sans aller jusqu'au repliement total sur soi-même. Car c'est être philosophe que de méditer sur la faiblesse humaine et de trouver l'apaisement ; c'est même être sage. Cicéron ne dit pas autre chose dans cet extrait du livre III :

« Rien en effet n'émousse ou n'affaiblit autant le chagrin que la pensée permanente dans chaque existence qu'il n'est rien qui ne puisse arriver, que la méditation de la condition humaine, que la loi de la vie et la résolution de lui obéir. Cela n'entraîne pas que nous nous affligions toujours, mais que nous ne nous affligions jamais. Il ne s'afflige pas en effet celui qui pense à la nature humaine, à la diversité de la vie, à la fragilité du genre humain, au moment où il y pense, mais au contraire, il accomplit alors au plus haut niveau la charge de la sagesse. En effet, il obtient deux résultats. D'un côté, en examinant les choses humaines, il jouit de la fonction propre à la philosophie. De l'autre, il est guéri par le moyen de trois consolations contre les hasards de l'adversité : d'abord il a longuement pensé que ces hasards pouvaient arriver, pensée qui seule soulage et dilue absolument tout chagrin ; ensuite, il comprend qu'il

¹ *Tusc. III, 60 Nam et necessitas ferendae condicionis humanae quasi cum deo pugnare prohibet admonetque esse hominem, quae cogitatio magno opere luctum leuat.*

faut supporter humainement les choses humaines ; enfin, il voit qu'il n'y a aucun mal si ce n'est une faute, et qu'il n'y a aucune faute quand survient ce dont l'homme n'aurait pas pu répondre.»¹

Ce passage offre une synthèse des éléments mis en évidence dans le fonctionnement des *Tusculanes* et dont l'origine partielle repose sur la situation personnelle de Cicéron dans ces années 46-45. Quatre éléments s'imposent :

1) Le soulagement est le but assigné à la réflexion philosophique. On retrouve le verbe *levare* (*elevet*) et d'autres expressions d'apaisement du chagrin. La consolation et l'exercice de la philosophie sont deux conséquences de la méditation sur l'homme ; ces deux corollaires semblent inséparables (*proprio philosophiae fruatur et (...) triplicii consolatione sanetur*). Cela justifie, semble-t-il, la nécessité de prendre en compte le lien des *Tusculanes* avec la Consolation précédemment rédigée, sans tenir les fréquentes allusions à cette consolation pour secondaires.

2) La réflexion et la méditation constituent l'essentiel de la philosophie (récurrence de *cogitatio et cogitare / meditatio*) ; c'est donc dans l'exercice intellectuel en lui-même, dans l'acte de penser, que consiste la philosophie, et non dans la proposition d'un système arrêté si riche en concepts et notions soit-il. La philosophie est un moyen, non une fin, un outil, non une création. Cet exercice relève davantage d'une aventure imprévisible que d'une démonstration logique, notamment parce qu'il veut associer l'idée d'une nature humaine (*condicionis humanae, generis humani*) à celle de l'existence individuelle dans toute sa variabilité (*uitae lex / uarietatem uitae*). Les *Tusculanes* effectuent cet exercice en cinq livres pour aboutir au soulagement grâce à une forme de sagesse. Le destinataire est convié à cet exercice de méditation.

3) L'homme doit rester humble et tirera sa grandeur de son humilité. Il faut se soumettre

¹ *Tusc. III, 34 Nihil est enim quod tam optundat eleuetque aegritudinem quam perpetua in omni uita cogitatio nihil esse quod non accidere possit, quam meditatio condicionis humanae, quam uitae lex commentatioque parendi, quae non hoc adfert ut maereamus, sed ut numquam. Neque enim, qui rerum naturam, qui uitae uarietatem, qui imbecillitatem generis humani cogitat, maeret, cum haec cogitat, sed tum uel maxime sapientiae fungitur munere. Utrumque enim consequitur, ut et considerandis rebus humanis proprio philosophiae fruatur officio et aduersis casibus triplicii consolatione sanetur, primum quod posse accidere diu cogitauerit, quae cogitatio una maxime molestias omnis extenuat et diluit, deinde quod humana humane ferenda intellegit, postremo quod uidet malum nullum esse nisi culpam, culpam autem nullam esse, cum id quod ab homine non potuerit praestari euenerit.*

aux lois de l'existence (*commentatio parendi*), reconnaître ses infirmités (*imbecillitatem generis humani*) pour penser comme il faut et ainsi acquérir la force d'agir, mais comme un homme, et non comme un dieu (*humana humane ferenda intellegit*). En outre, Cicéron veut ici déculpabiliser l'homme des faiblesses de sa condition (*culpam nullam esse*). Cela permet à l'existence d'être un accomplissement vers le bien, et non une vie de pénitence forcément misérable.

4) L'exercice hasardeux de méditation sur l'humain est le propre du sage ; la sagesse ne réside ni dans une conduite en tout point conforme au Bien, ni dans la connaissance de l'unique Vérité. Cette sagesse est la charge à laquelle chacun peut et devrait occuper sa vie (*sapientiae fungitur munere*) et c'est le devoir propre à la philosophie de l'y aider (*proprio philosophiae officio*). Les termes "*munus*" et "*officium*" méritent un commentaire, car ils se réfèrent tous deux à la vie de la Cité. L'individu a la charge de sa vie, comme le magistrat a la charge de la cité ; la philosophie a un devoir envers les autres à accomplir. L'emploi de ce vocabulaire pourrait n'être que métaphorique, mais employé par Cicéron, continuellement préoccupé de l'avenir de la République, il signale aussi la dimension sociale et altruiste de la réflexion philosophique proposée : la prise en charge par chacun de son cheminement vers la sagesse, grâce à la philosophie portée par Cicéron, est l'équivalent d'un devoir civique.

Conclusion : la prise en charge des propos philosophiques par Cicéron confronté aux vicissitudes de l'existence.

La conséquence première de cet aspect de la personnalité cicéronienne dans *Les Tusculanes* nous semble être la demande pressante adressée à la philosophie : elle doit avoir une efficacité pratique. Cette efficacité peut se traduire par deux sortes d'action, complémentaires en réalité. L'une est le soulagement dans le présent ressenti par l'individu au cours de l'exercice philosophique assimilable à une méditation ; la seconde action en est une conséquence : l'individu agit pour s'accomplir. La réflexion éthique doit donc être utile pour vivre. Le chagrin de Cicéron et sa pratique de la méditation accentuent cette intelligence des choses typique des Romains, appréciée de Cicéron lui-même quand il explique comment les Anciens ont transféré à Rome les connaissances de la Grèce. Alors que les Grecs s'adonnaient passionnément à la géométrie, les Romains préféraient par exemple employer cette science à l'arpentage et autres calculs de surfaces (Livre I, 5). Ce primat

accordé à l'utile semble parfois réducteur, mais dans le cas de la philosophie, pour lui donner la possibilité de sortir de la confidentialité des écoles hellénistiques et d'éviter la sclérose, on considérera davantage ce « pragmatisme » comme un enrichissement de l'héritage grec et un renouvellement de la *sapientia* des *Majores*.

La conscience aigüe d'être soumis en tant qu'individu à la Fortune impose au discours philosophique de savoir s'adapter à la diversité des existences et à la personnalité double de tout homme, émotionnelle et rationnelle. La philosophie gagne de nouveau sa place sur le forum, car en plus d'être utile, elle est accessible. Cette adaptabilité se traduit par des innovations formelles et la reconsidération de la notion de vérité pour qu'elle aide un homme à vivre. La vérité peut être plurielle, imparfaite, accompagnée de croyances et d'erreurs ; elle est sanctionnée par un jugement personnel délivré par la *ratio*.

Enfin, la connaissance par le locuteur philosophe de ses limites et faiblesses enrichit l'étude de la condition humaine dont il est un exemple (contenu du propos philosophique), mais s'exprime également dans la nature du raisonnement utilisé (forme du propos philosophique) : il faut envisager le fond des *Tusculanes* en rapport avec leur méthode, puisqu'une philosophie n'existe pas sans le discours qu'elle se forge. Les incohérences et contradictions souvent relevées dans ce texte pourraient s'expliquer par leur appartenance à une philosophie à la mesure de l'homme aux prises avec des débats dignes des dieux comme la question du bonheur absolu.

Mieux que d'autres œuvres peut-être, *Les Tusculanes* font comprendre les sources de l'attachement de Cicéron à la Nouvelle-Académie, qui unit convictions personnelles et mentalité romaine. Cette pensée du vraisemblable peut déboucher sur une pratique, respecte l'humilité humaine et la pluralité des avis au profit d'un syncrétisme, d'un consensus. Comme il l'affirme constamment, elle est la façon de philosopher la moins prétentieuse.¹

¹ *Div.*, II, 1 *genus philosophandi minime adrogans*

CHAPITRE II :

LE CITOYEN ROMAIN

« Il nous faut mettre en lumière la philosophie et l'éveiller de sorte que, si dans nos occupations nous avons rendu service à nos concitoyens, nous leur rendions aussi service dans la mesure du possible dans nos loisirs. »¹

1) PRÉSENCE DE LA CITÉ ROMAINE DANS *LES TUSCULANES*

Cicéron fait allusion à plusieurs aspects de la vie romaine. Nous constaterons cette variété en nous demandant dans quelle mesure cela participe à la romanisation de la pensée philosophique. S'agit-il simplement de proposer une illustration romaine à des éléments de la philosophie grecque ? Ces références à la vie de Rome confirmeraient plutôt les propos de la citation en exergue, à savoir la dimension civique du projet philosophique de l'auteur. Son ouvrage ne se résigne pas au repli sur soi et reste tourné vers les autres.

A) Cicéron dans la Cité

Cicéron ne s'étend pas sur sa propre carrière politique alors mise entre parenthèses. Il mentionne son titre d'*imperator* (Livre V, 22), sa questure (Livre V, 64). Il parle plus volontiers de son expérience d'orateur face au peuple (préambule du livre II), de ses amitiés diverses pour Pompée, pour Brutus le dédicataire, pour le philosophe Diodote accueilli chez lui. Ces éléments ne sont pas donnés pour leur importance autobiographique ; les faits de sa vie privée et publique forment la relation de sa correspondance. *Les Tusculanes* comportent donc des confidences personnelles de nature et de visée différentes ; il s'agit en effet de confier sentiments et opinions susceptibles de servir à autrui au cours de la réflexion. La vie devient argument, comme cela sera étudié en deuxième partie. Ces quelques éléments livrent néanmoins une esquisse de la vie à Rome telle que Cicéron et ses auditeurs la vivaient au quotidien. Ainsi imagine-t-on l'orateur au forum ou les délassés de l'élite cultivée, lors de discussions ou d'échanges épistolaires. Dans le livre II, les références à l'armée, très importantes dans l'argumentation, ou l'exemple des gladiateurs sont emblématiques de la

¹ *Tusc.*, I, 5(*philosophia*) *inlustranda et excitanda nobis est ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam si possumus otiosi*

civilisation romaine. Il en est de même de l'évocation des spectacles de *palliatae* (Livre IV, 67).

De telles allusions n'apprennent rien au sociologue, mais il faut y penser pour situer le projet philosophique. Par exemple, l'échange philosophique sur la Vertu entre le vainqueur de Catilina, Cicéron, et le futur meurtrier de César, Brutus, nous rappelle que la réflexion philosophique à Rome est l'affaire d'hommes d'action impliqués dans la vie de la Cité; si on y ajoute l'accueil des philosophes grecs à Rome, pratiqué de longue date par la *nobilitas*, on hésitera à limiter le public visé par Cicéron à la noblesse, puisque ce public connaît déjà une forme de philosophie. Varron critiquait un projet de philosophie en langue latine, inutile selon lui, puisque le grec et la philosophie sont accessibles à l'élite depuis longtemps ; chaque jeune noble fait en outre son voyage culturel en Grèce. L'entreprise de Cicéron s'adresse donc à d'autres, ou il faut croire que la noblesse a tout intérêt à ce changement.

De fait, lorsqu'il parle avec nostalgie de son expérience d'orateur qui savait conquérir son auditoire et la faveur du peuple (Livre II, 3 sq.), il reconnaît l'accès difficile du *vulgus* à la philosophie, mais bâtit un lien entre le déclin actuel de la rhétorique et la naissance de la philosophie, comme s'il appartenait désormais à celle-ci de guider tous les Romains vers la bonne conduite, ce que pouvait faire autrefois l'orateur, premier citoyen modèle. Il faudra s'en remettre à des initiateurs, dont il veut faire partie. La philosophie naît donc bien des circonstances contemporaines, de cette époque et de cette société autour de 50¹. Cela entraîne deux constats. D'une part, la philosophie à laquelle Cicéron pense ici n'est pas assimilable à celle qui se pratique dans les milieux aisés depuis toujours. Il ne s'agit pas de traduire en latin les théories hellénistiques. Sa philosophie est adaptée à son époque, celle du déclin de la République romaine ; elle est donc « d'un autre genre », que pratiquera aussi Laelius dans le *De Amicitia*, provoquant l'admiration de ses auditeurs cultivés². D'autre part, le public concerné, s'il est comparable à celui de l'orateur, concerne tout le forum, hommes illustres et simples passants.

¹ *Tusc.*, II, 5 *philosophia nascatur Latinis quidem litteris ex his temporibus*

² *Lael.*, XXV *Quamquam etiam ab istis [philosophis] saepe quaesiui et audiui, non inuitus equidem ; sed aliud quoddam filum orationis tuae.*

B) De viris illustribus.

On pense d'abord aux grands hommes comme les Scipion dont certains ont contribué au siècle d'or de la République ; leur valeur est exemplaire, comme les *exempla* de l'histoire romaine. Ils sont en effet présents dans *Les Tusculanes* qui célèbrent la vertu. La famille des Scipion (livre I, 89 ; livre IV, 51) y côtoie le parangon de la *fides*, Régulus (Livre V, 14). Les défenseurs de la liberté ressuscitent de l'époque la plus reculée, tel le vainqueur de Tarquin L. Brutus (Livre I, 89 / Livre IV, 2) ou d'un passé plus contemporain, comme Caton d'Utique qui choisit de mourir (Livre I, 74). Le manque de sagesse d'autres hommes sert de contraste ; c'est le cas du consul Cinna dont le rappel des crimes permet de rendre hommage à de grands hommes, ses victimes, Publius Crassus, Lucius Caesar, Marcus Antonius (Livre V, 55). L'incohérence de Caius Gracchus lors de la loi Sempronia est dénoncée au profit de l'aplomb de Lucius Pison Frugi (Livre III, 48). Nombreux sont les autres personnages de la vie politique présents dans l'ouvrage, sans oublier les acteurs de l'actualité Pompée et César (Livre I, 86). En ce qui concerne ce dernier, on ne relève pas d'allusions directes, mais les références à la tyrannie sont nombreuses et sont sans nul doute en rapport avec la domination de la vie politique par César.¹

Ce relevé, très incomplet, appelle un commentaire. Les exemples couvrent une large amplitude temporelle, de la Royauté (Servius, Numa, Tarquin sont nommés) à l'époque contemporaine. Cela témoigne de la démarche historique de Cicéron, observateur de La Cité à travers les siècles. Sa réflexion philosophique se nourrit des actes du passé. Cette démarche diffère de celle de certains historiens, Tite-Live notamment, dans la mesure où la glorification du passé est pondérée par de discrètes allusions aux faiblesses des acteurs d'une époque certes meilleure, mais elle aussi humaine. Ainsi les rites funéraires ancestraux, très respectables, sont néanmoins fondés sur une erreur qu'ils contribuent à perpétuer, puisque l'on croit devoir s'affliger selon la coutume (Livre I) ; le libérateur L. Brutus agit davantage sous le coup de la colère que de la bravoure (Livre IV, 50) ; les aïeux se trompaient en faisant coexister Numa et Pythagore ; par ailleurs, cet illustre philosophe grec est sans doute à l'origine de nobles institutions qui passent pour typiquement romaines (Livre IV, 2-

¹ *Tusc.* III, 27 : « Une fois expulsé de Syracuse, le tyran Denys fit cours aux enfants à Corinthe : il en était arrivé là de sa dépendance au besoin de dominer ». / IV, 1 : « Il se produisit une avancée prodigieuse, un mouvement incroyable vers l'excellence sous toutes ses formes quand la république fut libérée de la domination des rois. » Au livre V (57-63), Cicéron rapporte plusieurs éléments sur la vie du tyran Denys pour montrer qu'elle n'était pas enviable.

3/ II,4). Les hommes illustres sont aussi les jouets de la *Fortuna* ; nombre d'entre eux ont fait la douloureuse expérience de perdre un enfant, comme Fabius *Cunctator* ou Caton, dont le courage est célébré dans ces circonstances, et non pour d'autres hauts faits (Livre III, 70). Cicéron cherche l'homme derrière le héros, ou plutôt, la personne, dont l'identité ressemble à celle des autres. L'exemple de Marius, dont le début de carrière impressionna son enfance, permet encore de préciser comment il représente ceux qui firent l'Histoire. Ce compatriote d'Arpinum, autre *homo novus*, est d'abord donné comme modèle de bravoure pour avoir maîtrisé la douleur lors d'une opération des varices (livre II, 53) - et non dans un combat contre Jugurtha ou les Cimbres- ; mais une autre anecdote le montre injuste et cruel lorsqu'il fit mettre à mort Catulus et jeta ainsi l'opprobre sur toute sa carrière (Livre V, 56).

C) Simple hommes

Grandeur et faiblesse s'unissent donc en chacun. On aboutit au même constat si l'on prend en compte les autres citoyens de Rome, présents également dans l'œuvre, et dont Cicéron blâme souvent la sottise, mais chez qui il observe aussi une forme de sagesse. Il faudra s'interroger davantage sur cette "*pinguis Minerva*" (*Lae*, XIX), car elle n'est pas étrangère à la pensée philosophique de Cicéron, même si elle caractérise la foule romaine. Certes les préjugés, superstitions et erreurs se multiplient notamment quand il s'agit de la mort (Livre I, passim) : les morts sont malheureux, les morts vivent aux Enfers, la mort d'un petit enfant est la plus injuste de toutes...Toutefois, ces préjugés de la foule, reconnaît Cicéron, sont parfois aussi ceux d'hommes autrement cultivés. N'est-ce pas le cas de l'interlocuteur des *Tusculanes* (Livre I, 9), voire de son philosophe, qui avoue sans ambages ne pouvoir se défaire de cette opinion vulgaire ¹ :

« Voilà l'hypothèse qui nous torture d'une douleur intolérable, quand nous supposons que ceux dont nous sommes orphelins se trouvent avec quelque sentiment dans ces malheurs que la foule suppose. J'ai voulu arracher radicalement cette opinion de mon propre esprit et j'ai pour cela était peut-

¹ *Tusc.I*, 111 *Illa suspicio intolerabili dolore cruciat, si opinamur eos quibus orbat sumus, esse cum aliquo sensu in iis malis quibus uolgo opinantur. Hanc excutere opinionem mihi met uolui radicitus eoque fui fortasse longior.*

être un peu long.».

Cette confiance en fin de livre revient donc sur l'opinion erronée de l'interlocuteur qui avait lancé le débat cent paragraphes plus tôt ; Cicéron reconnaît avoir partagé cette erreur, commune et tenace : nul n'est à l'abri de l'irrationnel ou de l'émotionnel, à moins qu'il ne soit pas homme. Ces observations des croyances populaires lui permettent de mettre en évidence une façon de penser certes rudimentaire et erronée, mais que son projet philosophique doit prendre en compte s'il veut être adapté à la Cité. Lorsque les croyances du peuple romain semblent en outre partagées par d'autres peuples, ce qui est visible dans les us et coutumes, on est en présence d'une pensée universelle, reconnaissable à travers les civilisations. C'est ce que vérifie Cicéron à propos de sa propre erreur sur la sensibilité des morts grâce à divers rites funéraires déjà recueillis par Chrysippe (Livre I,105 sq.) ; à l'instar des Romains, les Egyptiens, les Perses, les Mages et d'autres s'occupent du corps du mort comme s'il était encore sensible ; Achille même dans la société archaïque homérique croit faire souffrir Hector quand il le traîne autour des remparts.

Cicéron vérifie de même le besoin humain de croire aux dieux, répandu dans toutes les nations, mais c'est cette fois-ci une vérité (Cicéron croit à une essence divine), et non une erreur qui sous-tend les usages communs ; et il conclut : "dans toute chose d'ailleurs, l'accord de tous les peuples doit être considérée comme une loi de la nature."¹ (Livre I, 30). Rechercher une *lex naturae* n'est pas un projet philosophique inédit ; ce qui paraît néanmoins plus propre au philosophe romain, c'est de la repérer dans des faits culturels dont le recensement est la source de la réflexion et d'admettre qu'une loi naturelle puisse parfois s'accommoder de l'erreur. La méthode est romaine, car la loi se déduit de l'observation de pratiques consensuelles et non d'un principe philosophique ; le contenu est romain, car la loi naturelle s'exprime dans la réalisation qu'en fait l'homme civilisé ou « cultivé » d'après la métaphore cicéronienne née dans le préambule du livre II. La nature n'est pas séparable de la culture ; comme il a été dit, la nature de l'homme est de se cultiver ; une partie de la culture lui revient et relève de son besoin de croire.

Pour en finir avec l'évocation des anonymes, romains ou d'autres nations, il faut s'intéresser avec Cicéron à certains comportements sages chez des insensés. La foule, la vieille femme, l'enfant, le gladiateur sont capables d'agir conformément au Bien, sans être

¹ *Tusc.I, 30 « omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. »*

philosophes. Voilà la multitude qui salue sans se tromper l'honnête homme au lieu du démagogue (Livre I, 110) ; voilà la vieille femme qui endure le jeûne sans se plaindre et le gladiateur barbare admirable de courage (Livre II, 40-41) ; et que dire alors des enfants de Sparte à l'endurance légendaire ? (Livre II, 46 ou V, 77 par exemple). Cicéron se demande : ce que peuvent ces insensés, un homme exerçant sa raison, un philosophe ne le pourrait pas ? Par quelle ignominie la vie de certains philosophes est-elle d'ailleurs bien peu conforme au Bien (Livre II, 12) ? Ces exemples de comportements, sages chez le peuple, insensés chez certains philosophes épris de théories, rappellent que la première sagesse s'acquiert grâce à l'encadrement de la Cité, une Cité porteuse de valeurs encore suffisamment comprises de tous pour être pratiquées par tous. La philosophie doit elle aussi s'effectuer au sein de la Cité, si elle veut aboutir à une éthique praticable. Cicéron assigne donc à la philosophie romaine qu'il fait naître la mission de restaurer une forme de sagesse commune qui s'étirole en son temps. Elle est finalement l'affaire des citoyens, plus que des philosophes. Il est donc possible de faire agir les insensés avec sagesse (et en 45, cela ne se limite pas au peuple), si la Cité leur délivre un enseignement philosophique adapté et éveille les consciences. Le *Mos Majorum*, transmis sans contestation de génération en génération, garantissait la morale depuis les débuts de la République, mais, semble-t-il, les vicissitudes de l'époque imposent de lui redonner du sens grâce à la méditation personnelle ou de l'épurer de valeurs désormais perverties. Rome est arrivée à un tournant de son histoire, qui doit redonner une dynamique à la culture commune pour le Bien de tous et de chacun.

2) LE MOS MAJORUM ET LA SAPIENTIA DES MAJORES

Le citoyen Cicéron juge sévèrement son époque et en appelle aux Ancêtres Cette attitude est en apparence conforme à l'esprit romain qui idéalise le passé. Toutefois, la démarche de Cicéron est critique ; le citoyen contemporain des guerres civiles ne semble pas croire à une restauration des anciennes valeurs par simple glorification. Il est nécessaire en des temps troublés de s'interroger sur la faillite du *Mos majorum* pour songer à l'avenir. On mettra ici en évidence le regard critique de Cicéron sur les valeurs de sa Cité.

A) Deploratio morum philosophique

Dans un ouvrage qui veut éradiquer les passions à l'heure où elles saignent la République, on pouvait s'attendre à une charge plus appuyée contre les mœurs du temps, écho au célèbre exorde de la première Catilinaire. La correspondance de ces mêmes années 46-45 multiplie les variations du fameux "*O tempora, O mores*". La démarche des *Tusculanes* est plus constructive que comminatoire. La décadence de l'époque ne fait qu'affleurer explicitement, même si on la sait sous-jacente à toute cette réflexion éthique. Il en est de la réalité des choses comme de celle du sujet : il faut préférer le fait humain au fait divers, la personne à l'individu. Cicéron ne particularise jamais trop, ne généralise jamais trop : il convient de présenter faits et hommes selon une voie moyenne. On repère par exemple ce jugement au moment de s'interroger sur le Bien véritable :

« Jamais la coutume ne pourrait vaincre la nature ; la nature est en effet toujours invaincue. Mais nous, nous recouvrons l'âme d'ombres, de délices, d'oisiveté, de nonchalance, de paresse ; elle est séduite par des opinions et des temps corrompus et nous l'avons amollie»¹.

Cette représentation d'un temps voué à la mollesse se retrouve dans les fréquentes exhortations des livres précédents, notamment du deuxième, à ne pas se comporter comme des femmes et redonne toute son importance au modèle du *vir*, connu pour son courage (la *fortitudo* est essentielle dans l'éthique cicéronienne). Cette mollesse résulte également d'une trop grande importance accordée à l'argent, qui n'est pas un bien ; Cicéron préfère rétablir la vertu de frugalité. Cela confirme la rencontre dans *Les Tusculanes* entre différents aspects de la personnalité de l'auteur, car l'individu Cicéron fait face à sa conscience pendant que le citoyen met en garde ses compatriotes. Sa correspondance prouve assez quelle place l'argent a tenue dans sa vie. Il fait aussi allusion à tous les Verrès qui ont orné leurs villas privées d'œuvres d'art dérobées, et suggère que Rome est pour tous, riches et pauvres amateurs du Beau, un musée grandeur nature grâce à la richesse du domaine public (Livre V,102). Ces thèmes récurrents dans la critique des mœurs, la dépravation et le luxe, seront amplement développés par des écrivains ultérieurs ; chez le philosophe-citoyen Cicéron, leur seul constat suffit, car l'important se situe dans la réflexion philosophique concomitante

¹ *Tusc.V, 78 Numquam naturam mos uinceret; est enim ea semper inuicta; sed nos umbris, deliciis, otio, languore, desidia animum infecimus, opinionibus maloque more delenitum molliuimus.*

pour enquêter sur les causes de ce déclin, incompréhensible puisque les Ancêtres ont transmis les principes de la sagesse. L'appétit d'argent et la mollesse ne sont que des conséquences. Dans les *Tusculanes*, Cicéron a visiblement trouvé une cause essentielle, l'absence de méditation, et propose une solution : l'éveil de la conscience individuelle. Cela nécessitera de nouveaux outils de raisonnement, dont la culture, et un entraînement à la *ratio*. Il demande à la Cité d'effectuer un exercice auquel il est rompu. L'ouvrage entier en est l'exemple : il sait établir une doxographie et trouver le principe auquel adhérer (doxographies sur la mort au livre I, sur le Bien au livre V), établir une histoire de la sagesse à Rome et ôter le contingent de la pensée pour y retrouver la valeur pérenne (préambule du livre IV), repenser la *gloria* avec les armes de Platon afin de redonner à ses citoyens le goût de l'honneur vrai (préambule du livre III). La solution au déclin des valeurs est dans ce type d'exercice intellectuel au terme duquel le citoyen donne son libre assentiment à la valeur redécouverte ; ces mêmes armes servent à l'individu pour lutter contre le chagrin et ses corollaires. Il mettra les vertus recouvrées dans sa lutte contre la Fortune au service des autres. Ces exercices sont ceux de la *scholé* ou de l'écriture étudiés dans le chapitre précédent.

La *vita hominum*, l'existence, n'est donc pas sans rapport avec la vie publique et le dévouement à la patrie. On ne peut être bon citoyen que si l'on s'exerce à la sagesse dans sa vie privée. Les *Tusculanes*, œuvre si personnelle, au thème non politique, concernent largement la Cité de 45 avant J-C. Cicéron a fait l'expérience du lien étroit établi entre la politique et l'éthique dans la philosophie antique : les problèmes politiques et sociaux relèvent effectivement du problème moral. Les troubles du chagrin, l'envie de gloire et d'argent font perdre le sens de la citoyenneté et l'altruisme nécessaire ; l'homme meurtri est aux côtés de l'ancien consul. Il aura fallu admettre l'impuissance de la Cité contemporaine à perpétuer les principes du bonheur par ses seules institutions, à moins d'une prise de conscience de chaque individu. Il aura fallu admettre que la Cité romaine, présentée comme idéale dans le *De Republica*, peut être mise en échec. Cicéron ouvre le livre III sur ce constat aux accents platoniciens mêlés de stoïcisme :

« Et si la nature nous avait créés tels que nous puissions la voir et l'observer telle qu'elle est, et ainsi, parfaitement guidés par elle, accomplir le parcours de notre vie, il n'y aurait guère eu lieu pour personne de se mettre en quête

d'une méthode et d'une doctrine. En réalité, ce sont de très faibles étincelles qu'elle a placées en nous, et que nous éteignons corrompus par les mauvaises mœurs et les fausses opinions, au point que nulle part ne se manifeste la lumière naturelle. Il y a sans doute dans nos esprits à la naissance les germes des vertus, et s'ils avaient possibilité de se développer, la nature seule nous conduirait parfaitement vers la vie heureuse. Mais en réalité, dès que nous venons au jour et sommes admis dans nos familles, nous tombons immédiatement dans un milieu entièrement corrompu où la perversion des opinions est complète, si bien que nous avons, semble-t-il, sucé l'erreur avec le lait de nos nourrices. Et quand nous sommes rendus à nos parents puis confiés à des maîtres, alors nous nous imprégnons d'erreurs diverses et la vérité cède devant le mensonge, la nature même devant l'opinion consolidée. »¹.

Dans ce passage, on reconnaît le thème de la déploration des mœurs (*malis moribus opinionibusque depravati / pravitate / perversitate*) appliquée à une société teintée de romanité (*suscepti sumus / parentibus redditi / magistris traditi*). Cicéron se sert de l'image platonicienne de la lumière du Vrai en suggérant qu'on ne peut pas voir le chemin du Bien à cause de faux jugements (*editi in lucem/ nusquam naturae lumen appareat/ parvulos igniculos / errorem erroribus*) ; la suite non citée du passage reproche par ailleurs aux poètes d'être des professeurs d'illusions, ce qui confirme le souvenir de *la République* de Platon. Toutefois, il s'agit bien ici de la quête de la Vertu, thème central de l'éthique stoïcienne qui l'associe au concept de la Nature, comme Cicéron ici (*virtutum / natura*). Ces éléments sont au service d'une réflexion personnelle. Cicéron insiste sur l'inachèvement de l'homme à sa naissance, son imperfection, car la nature ne lui a donné que des "semilles de vertu". Dans l'éthique stoïcienne en revanche, l'homme a en lui l'intégralité de la Raison, puisque sa

¹ *Tusc, I, 2 Quodsi talis nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri et perspicere eademque optima duce cursum uitae conficere possemus, haut erat sane quodquisquam rationem ac doctrinam requiret. Nunc paruulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus opinionibusque depravati sic restinguimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata uirtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam uitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo prauitate et in summa opinionum peruersitate uersamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse uideamur. Cum uero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tum ita uariis inbuimur erroribus, ut uanitati ueritas et opinioni confirmatae natura ipsa cedat*

nature est à l'image du cosmos régi par le logos. Chez Cicéron, l'inachèvement n'est pas une tare en lui-même, car la métaphore agricole des germes (*semina / adolescere*) laisse attendre une future moisson dont l'accomplissement aura pour cadre la Cité. Si la métaphore des "semailles" rappelle aussi Platon (*Timée*, 41), elle n'est pas employée ici pour la création par le démiurge, mais pour le perfectionnement de l'homme par lui-même grâce au processus de la culture sous-entendu ici ; ces "germes" font écho au préambule du livre II qui développe cette notion à l'aide de la métaphore agricole récurrente dans chaque livre, grande originalité de l'œuvre.

La culture prendra donc la suite de la nature pour achever l'homme. L'erreur fait prendre un mauvais chemin à l'enfant, mais elle n'est pas innée, elle vient de l'influence de son entourage. On peut être surpris de la remise en cause, certes discrète, de l'enseignement au sein de la structure familiale, quand on sait l'importance dans la tradition romaine de cette cellule où se transmet le *Mos Majorum* ; c'est dire à quel point Cicéron est capable d'exercer sa méditation sur des structures et des valeurs encore incontestées, tant il sait le déclin de son époque. Toutefois, s'agit-il vraiment de stigmatiser les parents et les maîtres, autres professeurs d'erreur parmi les poètes ? Cicéron n'attaque pas, il plaide pour l'exercice du jugement personnel. Il ne faut pas s'imprégner des opinions des autres (*imbuimur*), dont beaucoup relèvent de l'erreur,- parents et maîtres sont aussi humains-, il faut exercer sa propre réflexion et éveiller sa conscience. Cet exercice est précisément celui que les destinataires des *Tusculanes* sont invités à réaliser ; pour les jeunes gens, il constituera une nouvelle *paideia*, mais il concerne finalement l'ensemble des citoyens. De même, il ne faut pas boire les paroles des autres philosophes mais garder sa liberté de choisir. Cicéron sait la cause des troubles de l'âme ; elle est aussi celle qui trouble la Cité : la maladie porte sur "*id ipsum quo iudicatur*", selon une expression précédant tout juste le passage cité. Sa philosophie romaine peut soigner ce mal. Il donne un exemple de son emploi en repensant la *gloria*, vertu essentielle du *Mos Majorum*.

B) Gloria

Les Ancêtres ont appris aux hommes vertueux à rechercher la gloire par des exploits signalant leur dévouement pour la patrie ; les insignes et cérémonies qui consacrent cette gloire accompagnent toute la République ; on gravit encore le *clivus capitolinus*. Que

célèbrent toutefois ces démonstrations en 45 ? La gloire est-elle toujours celle des *Majores* ? Cicéron s'interroge sur cette notion régulièrement dans ses ouvrages philosophiques ; les *Tusculanes* ne font pas exception et reprennent sans doute quelques bribes du *De Gloria* perdu. Il n'y a de gloire que sanctionnée par des hommes de Bien ; elle est unanimement louée par ces hommes dont le jugement sait reconnaître la Vertu ("*ea est consentiens laus bonorum*"). Or, nous l'avons vu, cette faculté de bien juger manque aux contemporains de Cicéron et ce qui est pris pour de la gloire par le prétendant au titre comme par ses admirateurs cache trop souvent pour l'un, le désir insatiable de popularité, pour les autres une crédulité confinant à la sottise. Ainsi ne subsiste-t-il que l'ombre de la gloire (*(gloria) adumbrata* : même usage de la métaphore platonicienne du mythe de la Caverne pour analyser la perte des vraies valeurs), alors que la *fama popularis* triomphe, abritée derrière la pérennité des usages. Le préambule du livre III dont sont extraites les citations précédentes développe cette analyse (paragraphe 2 à 5). Faut-il ne plus croire à l'idéal de gloire ? La tentation de Cicéron est grande. Le sage n'a pas à se préoccuper de gloire, dit-il dans le livre V, et il loue l'exemple de Démocrite fier d'être anonyme à Athènes :

« Quel homme doué de constance et de noblesse, celui qui gagne la gloire parce qu'il s'est tenu loin de la gloire »¹

Le sage est en effet indifférent aux honneurs, il sait leur vanité :

« Oui, le sage, lui, méprisera nos intrigues et nos petites gens, et même s'ils lui sont dévolus spontanément, il déclinera les honneurs populaires, nous, en revanche, nous ne savons pas les mépriser avant d'avoir commencé à en pâtir. »².

Ambitiones, levitates, honores populi sont bien désormais les tristes succédanés de l'antique gloire ; la fin de la citation dit assez comme il est difficile de ne pas s'y laisser prendre, même pour un amateur de philosophie comme Cicéron, tant que l'expérience à travers les

¹ *Tusc.*, V, 104 *Constantem et grauem hominem, qui gloriatur a gloria se afuisse*

² *Tusc.*, V, 104 *Ille uero nostras ambitiones levitatesque contemnet honoresque populi etiam ultro delatos repudiabit ; nos autem eos nescimus, ante quam paenitere coepit, contemnere.*

sentiments (*paenitet*) n'a pas favorisé la réflexion. Il faudrait donc aboutir à la conclusion que le sage se tiendra à l'écart de la vie publique telle qu'elle se présente désormais. Dans ce cas, si l'on identifie sagesse et philosophie, le philosophe ne participerait pas à la vie de la Cité. Cela ne peut satisfaire l'éthique romaine. Cicéron rend possible la survie de la *gloria* à condition de retrouver sa légitimité. Pour cela, il faut la repenser, discerner sa raison d'être véritable, c'est-à-dire sa cause première, et lui trouver de nouveaux garants. Il ne peut plus s'agir de l'admiration des autres, dans un premier temps, tant que la Cité n'a pas recouvré assez de force pour permettre à chacun de penser comme il faut.

Que ce soit pour le chagrin, les passions ou les valeurs de la Cité, la recherche de la cause première appartient donc à la réflexion philosophique. Chez Cicéron, elle ne se révèle pas au terme d'un raisonnement inductif à l'intérieur d'un système régi par un principe ; elle se repère par l'observation des hommes de la Cité, du passé ou contemporains, car elle dépend de leurs opinions parfois proches du Vrai, parfois très éloignées. Pour le chagrin par exemple, Cicéron adhère à la conception chrysipéenne de la double erreur de jugement - je suis victime du Mal et je dois m'affliger-, mais il la repère dans les lieux communs et usages à travers les nations. Dans une oeuvre où s'exerce le jugement critique pour refonder les valeurs, il importe de retrouver les causes.

La *gloria* trouve sa source dans la croyance à l'immortalité de l'âme que l'on constate dans de nombreux faits de culture ; l'homme de la Cité s'intéresse toujours à l'avenir : comme le paysan plante des arbres sans espérer en récolter lui-même les fruits de la maturité, le législateur propose des lois, l'artiste conçoit un monument, tout citoyen fonde une famille (Livre I, 90). L'homme est capable d'envisager le temps au-delà des limites de sa propre vie car son âme est concernée par l'éternité. Le souci de l'avenir, repérable chez tous, apporte la gloire aux grands hommes qui, sans tirer aucun profit personnel de leurs actions, agissent pour être utiles à la postérité ; ils ne jouiront peut-être d'aucune reconnaissance de leur vivant, ils ne sauront probablement jamais à quel point ils ont été utiles aux autres, ils ne connaîtront pas la joie ou la fierté d'être un *exemplum*, mais ils auront exprimé gratuitement leur amour de la patrie et réalisé leur immortalité (« *Quia tanta caritas patriae est, ut eam non sensu nostro, sed salute ipsius metiamur.* », même paragraphe).

La gloire n'est donc pas tangible du vivant de l'individu, elle n'est pas séparable du destin de la Cité, elle est une conséquence de la croyance en l'immortalité de l'âme, et non de la recherche de profit personnel pour l'instant présent. Cicéron loue le souci désintéressé

de l'avenir de la Cité, conforme à l'idéalisation des Majores, mais étranger aux hommes de son époque. En en faisant une conséquence de la croyance des hommes en l'immortalité de l'âme, il unit étroitement le destin individuel et le destin collectif, puisque l'avenir de la Cité est assuré par la réalisation d'une tendance naturelle de l'être (est naturel ce qui tend à être universel à travers les nations, comme nous l'avons vu précédemment). Mieux que quiconque, le sage fait s'épanouir ses tendances naturelles ; il est donc exemplaire aussi par son dévouement désintéressé pour la patrie ; il est le citoyen modèle : ¹

« Aussi la mort qui menace chaque jour à cause des événements imprévisibles, la mort qui ne peut jamais être très loin au vu de la brièveté de la vie, n'empêche pas le sage de délibérer à chaque occasion au bénéfice de la République et des siens, dans la pensée que la postérité même l'intéresse, bien qu'il ne doive pas en avoir le sentiment. C'est pourquoi tout en ayant jugé que l'âme est mortelle, on est en droit d'entreprendre pour l'éternité, non point par désir d'une gloire dont n'aura pas le sentiment, mais par désir de vertu dont découle nécessairement la gloire, même si on ne la recherche pas. »

Indépendamment de la croyance en l'immortalité de l'âme, l'idéal de vertu pousse le sage à s'investir pour la patrie et lui assure ainsi une gloire non recherchée. Son propre jugement lui donne conscience de réaliser le Bien ; il n'attend pas les faveurs de l'opinion. Par ailleurs, le souci de la postérité est finalement pour l'individu une approche de son immortalité, mais de son vivant (*ut posteritatem ipsam (...) ad se putet pertinere*), ce qui constitue un démenti à la finitude et un apaisement face à la mort. Sagesse, existence individuelle et avenir de la cité sont donc liés autour du thème de la gloire. Cicéron précise en outre que le sage se sent impliqué dans l'avenir de sa patrie et de ses proches (*in omne tempus reipublicae suisque consulat*), annulant les frontières entre la conduite de la vie privée et l'engagement civique.

¹ *Tusc., I, 91 Itaque non deterret sapientem mors quae propter incertos casus cotidie imminet, propter brevitatem uitae numquam potest longe abesse, quo minus in omne tempus rei publicae suisque consulat ut posteritatem ipsam, cuius sensum habiturus non sit, ad se putet pertinere. Quare licet etiam mortalem esse animum iudicantem aeterna moliri, non gloriae cupiditate, quam sensurus non sis, sed uirtutis, quam necessario gloria, etiamsi tu id non agas, consequatur.*

C) La Sagesse (*sapientia*) des Ancêtres

L'admiration de Cicéron pour les Ancêtres est visible dans l'ensemble de l'œuvre et va dans le sens du culte aux Anciens rendue par la société romaine. L'œuvre s'ouvre sur l'éloge de la façon dont ils ont organisé la Cité pour lui assurer une stabilité garante de durée (« Pour le gouvernement de l'État, nos ancêtres nous ont certainement laissé de meilleures institutions et de meilleures lois ¹ ») avant d'encenser leurs qualités naturelles :

« Où trouver, en effet, une si grande noblesse, une si grande constance, cette grandeur d'âme, cette probité, cette loyauté, où trouver une vertu si excellente en toute réalisation, qui puissent être comparées à celles de nos Ancêtres? »²

Les qualités individuelles sont immanquablement évoquées aux côtés du destin de la Cité. La force de caractère des Ancêtres les mettait à l'abri des passions, contrairement aux hommes de 45 qui fragilisent ainsi l'organisation sociale. Certes, cette époque reculée est un modèle, mais la nostalgie d'une telle République apparaît moins dans les *Tusculanes* que l'élan d'enthousiasme pour pratiquer de nouveau ce qui avait présidé à sa naissance : la sagesse, *sapientia*, appelée plus récemment *philosophia* par Pythagore. Le dernier préambule, celui du livre V, s'achève en effet par ce qui s'apparente à un bref aperçu de la philosophie antique jusqu' à Socrate (§ 7 à 11). Après avoir trouvé dans son incapacité à la relier aux fondements de la civilisation les raisons du désaveu de la philosophie par une majorité, Cicéron affirme :

« Tandis que nous constatons bien que la pratique philosophique (*rem*) est très ancienne, nous reconnaissons cependant que le nom (*nomen*) est récent. Qui pourrait en revanche nier que la sagesse soit antique dans sa pratique (*re*), mais même dans son nom (*nomine*) ? »³.

¹ *Tusc.*, I, 2 *rem uero publicam nostri maiores certe melioribus temperauerunt et institutis et legibus.*

² *Tusc.*, I, 2 *Quae enim tanta gravitas, quae tanta constantia, magnitudo animi, probitas, fides, quae tam excellens in omni genere uirtus in ullis fuit, ut sit cum maioribus nostris comparanda.*

³ *Tusc.*, V, 7 : *Quam rem antiquissimam cum uideamus, nomen tamen esse confitemur recens. Nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, uerum etiam nomine ?*

Dans ces paragraphes d'histoire de la philosophie, Cicéron propose en réalité une réflexion organisée autour de deux couples de mots : d'une part *sapientia* et *philosophia* (le second terme étant présenté comme le synonyme moderne du premier), d'autre part *res* et *nomen*. Le projet de Cicéron n'est pas tant ici de narrer des étapes du développement de la philosophie que d'établir une continuité entre la pratique des philosophes antiques, les σοφοί ou les *sapientes*, et la philosophie postérieure au renouveau pythagoricien.¹ Pour cela, il s'appuie sur le lexique, sur la mesure de l'adéquation entre le mot et la chose, et dénonce l'erreur qui a obscurci les esprits sans instruction² : un vocable nouveau (*philosophia*) ne signifie pas que la chose soit nouvelle. Ce raisonnement importe à notre étude pour trois raisons. Il nous renseigne premièrement sur la filiation revendiquée par Cicéron pour la *scholé* dont le cinquième jour s'ouvre dès après cette mise au point lexicale et historique : il s'agit de retrouver la *sapientia* fondatrice. Or, en second lieu, cette *sapientia* est une pratique que les Ancêtres romains maîtrisaient absolument, comme l'expliquait déjà le livre I au début de son préambule. Une cohérence réelle lie ainsi le début et la fin des *Tusculanes* sur un point capital : l'acception du mot *philosophia* dans l'esprit du romain Cicéron. Enfin, le travail pointu de Cicéron sur le lexique (*res-nomen /sapientia-philosophia*) signale encore l'importance du raisonnement par le langage dans son discours philosophique. Le quiproquo lexical qu'il laisse voir ici autour du mot grec *philosophia* le conduit pour finir à renommer, par un mot du fonds romain, ce qui est la matière même de son livre. C'est dire à quel point chaque mot doit être repensé selon l'orateur dans l'exercice philosophique qu'il propose, car l'erreur peut naître des termes, quand la distorsion entre *res* et *nomen* est trop grande. La forme des *Tusculanes* vise à réduire cet écart entre les mots et la réalité pour permettre à la pensée d'appréhender le réel³.

Il ne faut pas donc considérer cette référence aux Anciens et à la *sapientia* trop rapidement et l'assimiler à un lieu commun culturel. Elle a un rapport avec la nature de la pensée philosophique mise en œuvre dans les *Tusculanes*, seul ouvrage où elle est si appuyée. Dans les préambules, Cicéron met en évidence le savoir et les arts romains

¹ *Tusc.*, V, 10 «Pythagore ne fut pas seulement l'inventeur du nom "philosophie, mais bien l'artisan de son extension sur le terrain. » *Nec uero Pythagoras nominis solum inuentor, sed rerum etiam ipsarum amplificator fuit.*

² *Tusc.*, V, 6 *hic error et haec indoctorum animis offusa caligo*

³ Se reporter dans la troisième partie à l'étude de la poétique et de la dialectique mises en place autour des mots grecs et romains aux livres 3 et 4 (« analyses lexicales »)

découverts par les Anciens ou empruntés aux Grecs ; dans le dialogue, notamment dans les livres III et IV, c'est leur réflexion et leur prévoyance qui sont mises en lumière. Ces deux aptitudes intellectuelles sont les preuves d'une *sapientia* vouée à la cohésion et la force de la Cité. L'idéalisation des Anciens est en quelque sorte refondée par Cicéron en mettant en évidence une *ratio civilis*, principe à l'origine des vertus du *Mos Majorum*, mais aussi des arts romains et de la langue latine. Ainsi, Cicéron cherche à renouer avec une culture romaine liée au destin de la République. Cette culture a été bâtie par des citoyens.

L'identité finalement établie par Cicéron dans le préambule du livre V entre la *sapientia* et la *philosophia* est importante pour comprendre la spécificité des *Tusculanes*. L'auteur a déjà affirmé dans les œuvres précédentes qu'il voulait faire connaître la philosophie à ses contemporains, comme dans le *De Finibus*, où il veut leur apprendre les théories des grands courants hellénistiques sur le Bien et le Mal. Ici, dès le premier préambule, sa volonté de promouvoir la philosophie est explicite (Livre I, 5), mais sous des formules identiques, la visée s'avèrera finalement différente, puisqu'il est question de retrouver une philosophie ancestrale, baptisée *sapientia*, qui pose les fondements d'une société stable, et non d'enseigner Platon, Chrysippe ou même Carnéade. On comprend l'urgence de la démarche en 45. Cette *sapientia* des Ancêtres n'est pas radicalement étrangère aux pensées hellénistiques, car l'érudition de Cicéron en philosophie et son adhésion à l'Académie lui ont permis de reconnaître une pensée unique, celle des hommes, derrière des concepts et des mots différents d'un courant à l'autre. Cette « *philosophia universa* » (Livre II, 2) se retrouve chez les Anciens, mais aux côtés des caractéristiques particulières à la mentalité romaine, à savoir l'indissociabilité de l'individu et de la Cité et l'obligation pour une pensée d'être praticable. Si les Ancêtres sont un modèle dans les *Tusculanes*, c'est donc d'abord pour avoir été les premiers philosophes de Rome, ce qu'établissent clairement les préambules des trois derniers livres.

Dans le préambule du livre trois, Cicéron dénonce la *fama popularis*, usurpatrice de la gloire des Ancêtres ; puis, dans le début du débat sur les passions, il met en évidence la sagesse des Anciens par le recours à la langue latine. En effet, les mots qu'ils ont établis pour vivre en communauté sont révélateurs de la perspicacité de leur pensée. Ainsi pour la désignation de « la folie » par *insania*, qu'ils assimilent à la perte de la santé, c'est-à-dire d'un état prospère et stable, et qu'ils prennent soin de dissocier du *furor*, folie furieuse

(Livre III, 11). Cicéron recourt volontiers au vocabulaire pour consolider son argumentation ; l'étymologie lui permet de déceler des particularités latines de la réflexion autour d'un thème traité par les philosophes grecs ; c'est également un atout pour inciter ses contemporains à s'adonner à une philosophie dont les origines sont aussi romaines que grecques, à en croire des mots qu'ils utilisent couramment. Ce que Cicéron n'hésite pas à affirmer à son interlocuteur :

« Que veux-tu dire ? N'importe quel ébranlement de l'âme est-il pour toi de la folie ?

- Sans aucun doute, et je ne suis pas le seul, car – je l'admire bien souvent- nos aïeux même en ont jugé ainsi bien des siècles avant Socrate, de qui découle toute notre philosophie relative à l'existence et aux mœurs. »¹

Les Ancêtres sont clairement ici les garants de l'opinion de Cicéron qui ne cache pas son admiration pour leur façon de juger des événements de l'existence bien avant Socrate. Ailleurs, il rappelle la sagesse romaine dont le vocabulaire sait dissocier l'effort de la douleur (*labor/dolor* Livre II, 35) contrairement à la langue grecque, ou encore l'origine du mot *virtus* issu de *vir* (*Appellata est enim ex viro virtus*, Livre II, 43) ; au détour d'une argumentation, il signale la pertinence du terme "*morosi*" pour signaler les gens colériques (Livre IV, 54). Ces références participent activement à sa réflexion, parce qu'elles témoignent de l'ancrage de cette réflexion dans la Cité romaine pour y repérer une sagesse ancestrale fondatrice. Par exemple, la contamination dans le mot grec entre « la peine » et « la douleur » peut avoir de graves conséquences morales et signer l'échec moral de la vie publique et privée : quelle existence réussie, quel dévouement à la Cité si l'on croit souffrir quand il faut faire un effort ? Les mots sont effectivement la représentation de la réalité, création d'une vérité humaine, comme il a été établi précédemment, il faut donc être très attentif au sens qu'ils véhiculent et à leur possible dévoiement. Si la *gloria*, la *fides*, la *constantia* sont des valeurs désormais mal comprises ou perverties, si l'origine de certains rites ou cérémonies a disparu, en revanche le langage est un trait d'union tangible entre les *Majores* et la République de 45, ce qui laisse espérer un renouveau. De la même façon, Cicéron sait se référer aux Douze

¹ *Tusc.*, III, 8 - *Quid ? tibi omnisne animi commotio uidetur insania ? - Non mihi quidem soli, sed id quod admirari saepe soleo, maioribus quoque nostris hoc ita uisum intellego multis saeculis ante Socratem, a quo haec omnis quae est de uita et de moribus philosophia manauit.*

Tables (Livre IV, 4).

Dans les préambules des livres IV et V, Cicéron poursuit son enquête sur la présence de la philosophie à Rome aux temps des Ancêtres. Il y constate leur intérêt pour Pythagore et, dans un passé plus récent, celui de l'âge d'or de la République, explique l'ambassade à Rome des philosophes Diogène, Carnéade et Critolaüs par le goût des sénateurs pour la philosophie (Livre IV, 5). C'est pour satisfaire une demande des hommes politiques romains, suggère Cicéron, que ces penseurs grecs endossèrent une mission diplomatique différente de leurs activités habituelles dans les écoles¹. C'est ici un point important : les premiers philosophes romains sont les hommes politiques de premier plan, ce qui n'est pas le cas en Grèce. Cela suffirait à souligner une approche de la philosophie particulière à Rome et que Cicéron veut redécouvrir, une approche qui ne conçoit pas la philosophie ailleurs que dans l'enceinte politique. On retrouve cette conception dans les lignes suivant l'évocation de l'ambassade auprès de ces grands Romains philosophes :

« Et eux, tandis qu'ils ont écrit dans les autres genres, les uns des ouvrages de droit civil, d'autres leurs discours, d'autres des Histoires de Rome, ils ont préféré développer dans leur conduite plutôt que dans des livres cet art le plus considérable de tous, la science de bien vivre »²

Ainsi les Romains du passé ont-ils mis par écrit certaines disciplines, mais pour l'éthique, cette "*bene uiuendi disciplina*", ils ont choisi de la pratiquer et non de l'enfermer dans les livres. Cicéron explique ainsi l'absence d'ouvrages philosophiques romains. Cette remarque importante n'est pas isolée dans *les Tusculanes* où Cicéron fustige les écrits de morale trop nombreux quand les actes conformes au Bien se font rares ; c'est d'ailleurs sous cet angle très pointu qu'il attaque certains philosophes grecs, prolixes en traités de toutes sortes, mais peu actifs. L'éthique ne s'écrit pas : elle se pratique, comme l'ont fait les Ancêtres romains.

¹ Sur l'importance du monde grec dans la politique et la culture romaines : J-L Ferrary, 1988, et plus précisément sur l'ambassade grecque de 155 à Rome, p.351-363. L'idée d'un intérêt des sénateurs romains pour la philosophie, soutenue par Cicéron dans ce passage du livre IV des *Tusculanes*, n'est « pas aussi naïve qu'on l'a prétendu » (p.354) dit J-L Ferrary. Il rappelle que Paul-Emile après sa victoire sur Persée avait demandé à Athènes de lui envoyer un philosophe pour l'éducation de ses enfants et un artiste pour peindre son triomphe. Ainsi, la philosophie et les arts, portés à leur perfection, sont bien dans l'esprit des dignitaires romains le monopole de la Grèce.

² *Tusc.*, IV, 5 *Qui cum cetera litteris mandarent, alii ius ciuile, alii orationes suas, alii monumenta maiorum, hanc amplissimam omnium artium, bene uiuendi disciplinam, uita magis quam litteris persecuti sunt.*

Le choix du mot *ars* pour la désigner (*ars bene uiuendi*) se substitue parfois au mot *disciplina* et laisse bien entendre qu'il s'agit d'un savoir-faire, d'une technique ; *disciplina* renvoie également à une façon d'agir, celle, exemplaire, du militaire. La *sapientia* des Ancêtres est donc d'abord une pratique. Il est courant de différencier la sagesse de la philosophie, au détriment de la première dont le sens des réalités fait oublier parfois sa profondeur intellectuelle ; mais, semble nous dire Cicéron, en ce qui concerne la morale, ne s'agit-il pas obligatoirement de *sapientia* ? Le sens pratique des Romains, reconnaissable dans leur armée ou leur organisation politique, est alors un précieux atout. Au demeurant, le Cicéron des *Tusculanes* n'établit pas cette distinction des historiens modernes de la philosophie entre *sapientia* et *philosophia*. Le néologisme pythagoricien *philosophia* est un beau synonyme pour une sagesse déjà pratiquée par les Sept Sages, explique-t-il (Livre V, III, 7). Quant au projet de mettre en langue latine l'art de bien vivre, il est énoncé ainsi :

« et, comme la méthode et la science de tous les arts qui tendent à la droite conduite de la vie reposent sur l'étude approfondie de la sagesse dite « philosophie », j'ai pensé que je devais illuminer cela en langue latine : non pas que la philosophie ne puisse être appréhendée dans des ouvrages grecs et avec des maîtres grecs, mais j'ai toujours jugé que les inventions de nos Romains ont partout montré plus de sagesse que celles des Grecs, ou bien qu'ils rendaient meilleurs les emprunts qu'ils leur faisaient et qu'ils avaient jugé dignes de retravailler. »¹

Ce sont bien les techniques pour bien vivre (*artium*) que Cicéron se propose d'exposer dans un ouvrage de littérature latine. Il associe clairement la sagesse à la philosophie qui en est une autre appellation (*sapientiae quae philosophiae dicitur*). Les créations des ancêtres sont par ailleurs louées et qualifiées de "plus sages" (*sapientius*), c'est-à-dire nées d'une philosophie dont les *Tusculanes* recherchent l'esprit. Assimiler clairement la *sapientia* et la *philosophia* permet donc de comprendre la particularité de cette œuvre en quête d'une pensée romaine ancestrale. Des formules montrent l'équivalence ici entre ces deux sagesse

¹ *Tusc. I, 1 cum omnium artium, quae ad rectam uiuendi uiam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae quae philosophiae dicitur contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandi putauit, non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut inuenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent in quibus elaborarent.*

que les penseurs modernes distingueront selon leur degré d'abstraction :

« Ce sont ces derniers qui se disent amateurs de la sagesse, c'est-à-dire philosophes »¹

Cette expression est contenue dans une anecdote rapportée par Cicéron ; Pythagore explique au prince de Phlonte la nature de la philosophie ; il y définit en général l'activité des philosophes, et non celle des Ancêtres romains, évidemment. Cela nous permet d'explicitier un point important : la sagesse pratiquée par les *Majores* n'est pas une exclusivité de la nation romaine ; elle n'est pas leur invention. Cicéron la confond visiblement avec une forme première de la philosophie, ancestrale sans frontières, avant que les philosophies hellénistiques ne changent profondément sa nature. Cette première sagesse concerne ceux qui, comme Socrate, et comme les Romains des conquêtes et bientôt de l'Empire, savent se sentir « citoyens du monde » (Livre V, 108).

3) LA PHILOSOPHIE D'UNE CITÉ SANS FRONTIÈRES

Le projet d'initier ses contemporains à la philosophie, cette « médecine de l'âme » apte à calmer les passions, est principalement énoncé dans les préambules. Nous avons vu l'ouverture du livre I où sont louées la sagesse des Ancêtres et leurs vertus cardinales typiquement romaines. Or, on constate au fil des préambules que les frontières de cette sagesse ancestrale, tant géographiques qu'historiques, s'élargissent au point de resituer l'entreprise des *Majores* parmi l'ensemble des tentatives humaines pour fonder la société des hommes.

A) L'importance du transfert

Dans les deux premiers préambules, Cicéron évoque la méthode des Ancêtres qui ont su importer à Rome les arts d'autres pays, notamment de la Grèce (Livre I, 1, 4,5 / Livre II, 5). Cela rejoint une caractéristique reconnue du peuple romain, toujours prêt à emprunter

¹ *Tusc.*, V, 9 *hos se appellare sapientiae studiosos (id enim philosophos)*

aux cultures croisées durant les conquêtes pour faire découvrir à Rome diverses nouveautés, comme des voûtes étrusques, des techniques carthaginoises de combat naval, des cultes et des dieux orientaux. La Cité romaine est ouverte sur un monde dont elle s'enrichit. La méthode de transfert des Ancêtres est pour Cicéron un modèle, car il y compare sa tentative de promouvoir la pratique de la philosophie à Rome. La référence est explicite

« C'est pourquoi j'engage tous ceux qui en sont capables à ravir aussi à la Grèce désormais affaiblie sa prééminence dans le genre d'étude qui nous occupe, et à la transférer dans notre capitale, comme nos aïeux ont transféré, grâce à leur application et à leur habileté, toutes les autres matières qui méritaient du moins d'être explorées ».¹

Il convient donc de s'intéresser à cette référence au transfert pour comprendre l'originalité de l'entreprise de Cicéron. On doit rappeler d'abord que la notion de transfert reconnaît implicitement une dette envers le contenu premier, ici la philosophie ou *paideia* grecque, et qu'il est essentiel de ne pas confondre transfert et substitution. Dans l'extrait cité ci-dessus, le couple "*studio atque industria*" met en valeur le travail effectué par les Romains sur les matières importées (cf. aussi *supra* citation du Livre I, 1 "*in quibus elaborarent*") ; s'il ne s'agit pas d'inventions, du moins peut-on parler de créations. Celles-ci sont jugées meilleures que le modèle original (Livre I, I, 1 "*nostros...fecisse meliora*"), et cette idée d'amélioration implique un jugement de valeur établi selon les critères de la société importatrice : ces créations sont dites "meilleures" car elles satisfont pleinement les attentes de Rome. Il faut d'abord entendre ce genre de déclarations sur la supériorité romaine comme un éloge des créations ancestrales et non comme le dénigrement des Grecs, par ailleurs souvent loués dans l'ouvrage. Dans le *De Finibus*, Cicéron affirme redonner le contenu de la philosophie hellénistique, mais à sa façon (*de Finibus*, Livre I, 6). Dans notre ouvrage, il fait allusion à des exemples d'adaptation du matériau grec selon un critère d'utilité évident : la géométrie sert à l'arpentage des champs (Livre II, 5) ; la poésie, le chant, la lyre servent, d'après les Douze tables, à glorifier les héros et la patrie (Livre IV,4) alors que, pendant longtemps, les Romains jugèrent inutiles de rivaliser avec les Grecs dans

¹ *Tusc. II, 5 Quam ob rem hortor omnis qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnis, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt.*

ces domaines artistiques (Livre I, 3) ; dans le domaine des lettres, ils préférèrent l'éloquence (Livre I, 5). L'entreprise philosophique de Cicéron a donc pour modèle un phénomène ancestral de transfert dont l'une des caractéristiques est de retravailler le domaine étranger pour le rendre utile à la Cité. Cette exigence est bien celle de l'éthique des *Tusculanes*, où la Vertu des héritiers de Socrate rencontre la *vir-tus* romaine du *Mos Majorum*, repensée pour sortir la République de ses passions.

Dans le transfert d'une culture à l'autre, recreation et esprit pratique s'accompagnent à Rome d'un tiers élément : la dignité. Cicéron précise que les Ancêtres choisirent de transférer des disciplines selon le critère de dignité ; il était désormais digne de transférer ces activités puis de s'y adonner. "[*Disciplinae*] quae erant expetendae, [ea] quae digna statuissent" (cf. citations supra) répond à cette formule autrement saisissante : "*Honos alit artes*" (Livre I, II, 4). À Rome, toute pratique doit apporter une forme de gloire. Cicéron ne renonce pas non plus à ce critère quand il veut relancer la philosophie qui, jusqu'alors, s'est principalement illustrée en Grèce ; il n'hésite pas à la présenter comme un art noble ("*hujus generis laudem*"), dont il doit cependant augmenter l'aura ("*[philosophia] illustranda et excitanda nobis est*" Livre I, 5) car les préjugés de ses compatriotes sur ces études dites contemplatives sont tenaces. Il lui aura fallu une profonde conviction que la philosophie, c'est-à-dire la pensée en acte, était le salut de Rome pour se lancer dans ce prosélytisme philosophique auquel les esprits n'étaient pas encore préparés. Il ne faut pas attendre les suffrages des Romains, si on fait de la philosophie, reconnaît-il.¹ Cette mise en lumière de la philosophie est donc une gageure, décidément vouée à l'échec, si on laisse assimiler la philosophie à la philosophie hellénistique.

Par ailleurs, si les Romains cultivés s'occupent de philosophie, tels les Scipion ou Scaevola, c'est toujours en période d'*otium*, prétexte repris dans les autres dialogues cicéroniens. Le principal transfert à réaliser consiste à rendre la philosophie à la Cité ; il faut simultanément faire comprendre son rapport avec la vie civique, donner l'envie et les moyens de la pratiquer. *Les Tusculanes* relèvent ce triple défi par le biais du discours éthique sur les passions. Ainsi, l'avenir de Rome est assuré si chacun découvre la sagesse par la maîtrise des passions qu'octroie la philosophie ; la gloire est acquise pour qui redevient bon citoyen par son âme apaisée ; une façon de penser apte à atteindre cette maîtrise est enseignée dans les

¹ *Tusc.*, II, 4 « si quelqu'un voulait dénigrer la philosophie en général, il pourrait le faire avec les faveurs du peuple. » ...*si quis uniuersam uelit uituperare, secundo id populo facere possit (...).*

méditations philosophiques dont les *Tusculanes* sont le prototype. Cicéron propose donc sans ciller à ses compatriotes d'oser trouver la gloire dans une activité intellectuelle, parce que sans elle la belle action n'existe plus. Ce faisant, il ne prétend pas tant réaliser une romanisation de la pensée philosophique qu'un retour salutaire à ses origines. Il ne dit pas autre chose lorsqu'il fait des philosophes les pionniers de la vie en société, réalité qui échappe aux hommes sans instruction :

« Mais, je pense, il faut rapporter cette ignorance, cette obscurité de ceux qui ne savent pas, à ce fait qu'ils sont incapables de porter leurs regards assez loin dans le passé et de comprendre que les premiers artisans de la civilisation ont été des philosophes. »¹

Il est important de comprendre que l'usage du mot « philosophe » dans ce type de passage ne renvoie pas aux philosophes des écoles, mais bien à la figure du « sage » à laquelle chaque civilisation se rattache pour rester persuadée que la Raison est toujours le principe organisateur de son évolution, quoi qu'en disent les temps présents. Parce que Cicéron est un philosophe doublé d'un historien cultivé, il a projeté, quant à lui, de redonner à cette philosophie son rôle fondateur, car Rome le réclamait. La philosophie transférée à Rome n'appartient pas aux Grecs, même si la Grèce en est le berceau. La sagesse des *Majores* aux débuts de Rome en était une autre forme. Elle s'apparente à une pensée antique aux origines de la vie en société. Il fallait un esprit romain, sachant articuler savoir et pratique, culture et existence, pour la faire renaître sous la pression des circonstances.

B) Les Majores et les Antiqui

Dans les préambules 4 et 5, la volonté affichée précédemment de transférer la philosophie de Grèce à Rome laisse place à une enquête sur le développement de la philosophie à Rome. D'après Cicéron, elle a finalement toujours existé dans la Cité, même si aucun écrit ne l'atteste (comme nous l'avons déjà commenté, les *Majores* pratiquaient la philosophie au lieu de l'écrire.). L'auteur s'intéresse à la royauté et fait coïncider la fin de la

¹ *Tusc.*, V, 6 *Sed, ut opinor, hic error et haec indoctorum animis offusa caligo est, quod tam longe retro respicere non possunt nec eos a quibus vita hominum instructa primis sit fuisse philosophos arbitrantur.*

tyrannie de Tarquin avec l'essor enthousiaste des disciplines intellectuelles et artistiques à Rome, dont la philosophie, sous l'influence d'un Grec d'Italie du Sud : Pythagore. Les premiers Romains de la République furent si impressionnés de ce sage philosophe qu'ils en firent le conseiller du vénérable Numa, au mépris de toute chronologie (Livre IV, 3). Ce philosophe de l'antiquité installé en Grande Grèce est largement cité dans les deux derniers préambules. Il sert doublement la réflexion de Cicéron. D'une part, incontestablement, il participe à la stratégie argumentative mise en place pour inciter ses contemporains à accueillir la philosophie. Si, dans les deux premiers préambules, il a tenté de faire vibrer le nationalisme en appelant à ravir la philosophie à la Grèce affaiblie, il joue davantage ici sur le respect des Ancêtres et l'idéalisation de la République. Les Ancêtres ont accueilli avec ferveur les arts et la philosophie après un règne tyrannique : pourquoi refuser de les imiter ? L'articulation établie entre l'expulsion du tyran et l'envol de la philosophie évoque par analogie la situation politique contemporaine, sous la domination de César, qui selon Cicéron rend nécessaire un retour à la pensée fondatrice. Ainsi, si les Ancêtres ont transféré avec ferveur la philosophie de Pythagore à Rome, Rome doit sans hésitation se tourner de nouveau vers les philosophes.

Toutefois, il serait réducteur de rattacher cette enquête sur les philosophes de l'antique Rome à la seule dimension argumentative des préambules. En effet, par cette démarche d'historien de la philosophie qui autorise la rencontre entre les *Majores* et le grec Pythagore, Cicéron témoigne de sa quête d'une forme première de la philosophie avant que ne s'en emparent les écoles hellénistiques. Celle-ci rend caduques les distinctions de civilisations tout comme la séparation entre les différents arts et techniques, car elle semble présider à toute création pour s'organiser en société, domaine dans lequel les Romains ont toujours excellé. C'est pourquoi, comme dans d'autres œuvres, les références aux philosophes antiques, les *Antiqui*, sont fréquentes et empreintes d'une admiration évidente, comme pour Pythagore et Socrate. Pour ces deux sages, Cicéron prend soin de signaler leur contribution directe au fonctionnement de leur Cité. Ainsi de Pythagore :

« Mais Pythagore n'est pas seulement l'inventeur du nom « philosophe », il a agrandi le domaine même de la philosophie. Après l'entretien de Phlonte dont nous avons parlé, il s'était rendu en Italie, et là, soit comme particulier, soit comme homme d'état, il enrichit la Grèce dite « grande Grèce » par des

institutions et des arts parmi les plus brillants. »¹

À en croire ces lignes, Pythagore institue une discipline dont les caractéristiques ressemblent à la conception romaine et cicéronienne de la philosophie dans *les Tusculanes* établie précédemment. On retrouve en effet l'action conjointe du philosophe qui est individu et homme public (*privatim et publice*) ; l'Italie et la Grèce se rejoignent en Grande Grèce, abolissant symboliquement les frontières. Enfin, le domaine de la philosophie est extrêmement large depuis Pythagore (*amplificator fuit*). Cicéron semble comprendre dans le champ de la philosophie les institutions et arts dont la Grande Grèce se trouva parée. Dans la conscience romaine, le philosophe se mêle obligatoirement de politique ; quant à la mention des arts, elle conforte l'idée d'une *sapientia* qui doit aboutir à une production utile à la Cité. Par ailleurs, dans les deux derniers préambules, la philosophie paraît en rapport étroit avec d'autres disciplines de même nature qu'elle. Ainsi Cicéron précise mener une enquête sur les études et disciplines florissantes dans la Rome antique, sans isoler la philosophie de tout ce groupe ; il est fidèle en cela à la présentation faite dans l'*Hortensius*². En revanche, la référence à Pythagore lui permet d'associer la méditation philosophique à la musique, au chant et à la poésie :

« Ainsi les Pythagoriciens passent pour avoir pratiqué la poésie, et pour rapporter certains préceptes de manière mystérieuse, et pour ramener le calme dans leur esprit, sous l'influence du chant et de la lyre, après des méditations absorbantes. »³

Puis Cicéron trouve des traces de la pratique du chant, de la poésie et de la lyre par les Ancêtres romains, preuve de l'érudition de ces temps anciens (*eruditorum temporum argumentum*), y voit une influence pythagoricienne et cesse cette incursion vers les autres études (*de ceteris studiis*) pour revenir à celle de la sagesse (*sapientiae studium*). Cet extrait appelle plusieurs commentaires. D'une part, la pratique pythagoricienne associe une forme

¹ *Tusc.*, V, 10 *Nec uero Pythagoras nominis solum inuentor, sed rerum etiam ipsarum amplificator fuit. Qui cum post hunc Phliasium sermonem in Italiam uenisset, exornauit eam Graeciam quae magna dicta est, et priuatim et publice praestantissimis et institutis et artibus.*

² *Tusc.*, IV, 2

³ *Tusc.*, IV, 3 *Nam cum carminibus soliti illi (= Pythagorei) esse dicantur et praecepta quaedam occultius tradere et mentes suas a cogitationum intentione cantu fidibusque ad tranquillitatem traducere...*

artistique, musicale et littéraire ("*carminibus, cantu fidibusque*"), à la pensée, développée sous forme de tension méditative ("*cogitationum intentione*") et énoncée parfois par des préceptes à l'étrangeté saisissante ("*praecepta quaedam occultius*"). Or, cette complémentarité de l'art et de la pensée, fréquente dans la philosophie présocratique - on pense aux vers obscurs d'Héraclite- n'est pas sans ressemblance avec la forme des *Tusculanes*. En effet, la méditation mise en œuvre dans cet ouvrage s'aide de nombreux emprunts à la littérature, notamment aux vers tragiques, des talents d'orateur et d'écrivain de Cicéron, capable d'alterner aphorismes percutants et périodes lyriques.

On a pu reprocher ce style bigarré à son auteur et son goût des effets littéraires, mais il peut être intéressant de le rapprocher de la première forme d'expression de la philosophie et de vouloir l'étudier comme une composante essentielle de la réflexion mise en œuvre. On a déjà mis en évidence l'importance de la poésie et de la poétique et l'étude de « la forme de la parole » en troisième partie accentuera l'attention portée au style et à ses variations. Loin de refuser d'admettre l'incontestable rapidité de rédaction et l'éloquence facile de l'auteur, il faut concéder néanmoins l'importance de ce style composite et spontané qui découle d'un rapport direct avec l'exercice de méditation ; le flux des découvertes personnelles et l'envie de les partager avec d'autres s'y extériorisent immédiatement, dans un langage apte à retranscrire et communiquer l'émotion ressentie lors de cet exercice spirituel. Car penser est une joie, Cicéron le clame assez dans le livre V. Ainsi se rejoignent, comme chez Pythagore, pensée philosophique et expression artistique, deux disciplines complémentaires. D'autre part, le but assigné à cet exercice dans le passage commenté ici, retrouver la sérénité (*ad tranquillitatem traducere*), fait écho à la volonté de trouver l'apaisement si récurrente dans les *Tusculanes*, ce qui rend encore plus nécessaire un style éloquent et poétique. Enfin, pour établir l'ultime similitude entre la pratique des *Tusculanes* et la philosophie antique de Pythagore telle qu'elle est ici schématisée, toutes deux se développent sur un terrain fertile : l'esprit du penseur cultivé. On revient à cette idée que la philosophie est en interaction avec les autres disciplines. De même que le philosophe de la Grèce antique sait l'art de composer et déploie des talents artistiques au service de sa pensée, de même Cicéron exige du penseur romain qu'il mette à profit d'autres connaissances pour méditer ; elles sont certes artistiques, car il faut apprécier les poètes, savoir s'exprimer brillamment ; elles sont également philosophiques, car l'on sait les travaux

des nombreux philosophes. Toutefois,- et c'est sans doute là l'apport essentiel du philosophe romain-, il faut d'abord connaître les hommes, leur organisation en société, être homme politique, s'improviser historien, sociologue ou anthropologue avant l'heure, afin d'assurer à la méditation une certaine efficacité. Une forme de savoir empirique est donc inséparable de la pensée philosophique ; elle constitue pour la pensée un vivier autrement plus productif que les rouages de la logique ou de la dialectique, car il ne conduit ni à l'abstraction, ni à l'aporie.

La présence de Pythagore aux côtés des *Majores* aide donc à cerner la conception de la philosophie sous-jacente aux *Tusculanes*. On peut résumer ce qui a déjà été établi. Cette sagesse qui, à bien des égards, rappelle une forme première de la philosophie, est romaine par son esprit d'abord, héritier de l'acculturation caractéristique de la Rome conquérante dont le transfert des disciplines est un exemple et la convocation par le philosophe Cicéron des idées et des mœurs du monde entier un autre exemple; elle est romaine par sa méthode, toujours attentive à garder le contact avec l'expérience ; elle est romaine enfin par son ambition, assurer la tranquillité au couple inséparable formé de l'individu et de la Cité, car la première sagesse consiste à s'organiser pour vivre ensemble.

C) *Hymne à la philosophie civilisatrice*

Pour clore cette recherche du citoyen Cicéron dans l'ouvrage, il paraissait difficile de ne pas s'intéresser à un morceau de bravoure souvent commenté, parfois décrié : l'hymne à la philosophie du livre V (Livre V, 5). Cicéron y laisse libre cours au lyrisme pour ce panégyrique de la philosophie à qui l'on doit l'organisation de tout l'édifice social. Ainsi de ces quelques lignes :

« C'est toi qui as enfanté les villes, toi qui as appelé à la vie sociale les hommes disséminés, toi qui les as unis entre eux, d'abord par la fixité des demeures, puis par le mariage, enfin et surtout par la communauté de l'écriture et du langage ; c'est toi l'inventrice des lois, toi qui as enseigné la morale et l'organisation politique »¹

¹ *Tusc.*, V, 5 *Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem uitae conuocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde conjugis, tum litterarum et uocum communione iunxisti, tu inuentrix legum, tu magistra*

La philosophie est donc bien cette sagesse qui pousse l'homme à vivre dans une Cité, en être civilisé, et non une quelconque science propriété de la Grèce enseignée dans ses écoles. Cicéron la rapproche ici du langage, de la littérature, des institutions. À comparer les préambules des *Tusculanes*, on voit évoluer l'acception du mot « philosophie » et du projet de Cicéron, les deux premiers livres parlant du transfert d'une discipline héritière de Socrate tandis que les deux derniers appellent à recouvrer une sagesse antique que célèbre finalement cet hymne. Peut-être Cicéron découvre-t-il au fil de sa méditation la fonction essentielle qu'il veut donner à la pensée philosophique pour servir Rome, mais également la nature de celle-ci, quand elle est un exercice personnel et non une science établie. Hormis l'idée d'une philosophie organisatrice des Cités, l'hymne est aussi révélateur de la conception cicéronienne de cette sagesse dans les *Tusculanes*, dans la mesure où la destinée personnelle de l'individu, celle de ses semblables et celle de la Cité sont envisagées de conserve, ayant toutes trois à attendre les plus grands bienfaits de la philosophie. L'hymne s'ouvre en effet sur une confiance relative à la pratique de la philosophie par Cicéron dès sa prime jeunesse ; puis il comprend qu'il doit y revenir pour trouver le repos, que tous les hommes d'ailleurs lui doivent le bonheur d'exister, guidés par une certaine morale et enfin qu'elle a créé l'organisation propice à ce bonheur, la Cité. Voici le passage liminaire de cet hymne :

« Comme, dès nos débuts dans la vie, nous nous étions jetés dans les bras de la philosophie par volonté et par goût, dans les malheurs si lourds que nous traversons, nous fuions vers ce même port d'où nous étions sortis, malmenés par une forte tempête. Ô guide de l'existence, philosophie, inventrice de la vertu, éliminatrice des vices ! Que seraient devenues sans toi, non pas seulement notre personne, mais d'une façon générale toute l'existence humaine ? C'est toi qui as enfanté les villes. »¹

Ce qui est donc particulièrement intéressant dans ces lignes, c'est l'articulation spontanée, voire la confusion, entre le cas individuel de Cicéron, l'élargissement à l'existence humaine

morum et disciplinae fuisti.

¹ *Tusc.*, V, 5 *Cuius [=philosophiae] in sinum cum a primis temporibus aetatis nostra uoluntas studiumque nos compulisset, his grauissimis casibus in eundem portum ex quo eramus egressi magna iactati tempestate confugimus. O uitae philosophia dux, o uirtutis indagatrix expultrixque uitiorum ! quid non modo nos, sed omnino uita hominum sine te esse potuisset ? Tu urbis peperisti....*

en quête du Bien et l'énumération de l'organisation politique. Ce lyrisme laisse percevoir à quel point un Romain comme Cicéron ne peut penser autrement son existence qu'en étroite corrélation avec la vie des autres dans le cadre d'une Cité. La confusion réside dans certaines expressions, comme " *his gravissimis temporibus*", qui peut renvoyer à des données autobiographiques, - la mort de Tullia, la disgrâce politique -, ou historiques, -la tyrannie de César ; à l'emploi de "nos" qui permet la confusion entre "Que serais-je devenu sans toi", tantôt "Que serions-nous devenus...". Par ailleurs, le domaine de l'éthique (*virtutis indagatrix expultrixque vitiorum*) est évoqué, mais son développement est finalement oublié, remplacé par la description de certaines composantes de la Cité, comme si celle-ci était le cadre qui permet à chacun de diriger son existence vers le Bien, aussi efficace pour cela qu'une science de la morale. De fait, n'est-ce pas ce que fut la Rome du *Mos Majorum* en proposant à ses citoyens des valeurs qui les guidaient dans leur vie privée et assuraient la stabilité de la patrie ? Quant au surgissement de ces louanges à la philosophie confondue avec la Cité bienfaitrice, il est aussi révélateur d'après le contexte historique, car dans les paragraphes précédents, Cicéron a confié désespérer parfois de la Vertu sous le poids des malheurs fomentés par une Fortune toute-puissante.

Vient alors l'hymne à la Cité des citoyens-philosophes, dont l'emphase lyrique trahit la double volonté de se reconforter et de persuader les autres. "Trouvons refuge dans la philosophie pratiquée à plein temps, trouvons de l'aide" clame Cicéron dans les dernières lignes de cet éloge, et ce faisant, il maintient la confusion entre l'évolution de sa propre existence et l'avenir de ses compatriotes.

Car Cicéron calque à plusieurs reprises le destin de Rome sur sa propre vie, nouveau témoignage de cette symbiose entre l'individu et sa patrie. Ainsi, s'il a retrouvé un esprit stable grâce à la philosophie, c'est que la philosophie protégera Rome du chaos ; de même, s'il a pratiqué autrefois la rhétorique à plein temps, il faut désormais que Rome, comme lui, apprenne à philosopher d'abord, car le temps de la tribune est révolu (Livre II, 1,5). Si Cicéron établit si facilement des analogies entre sa destinée et celle de sa patrie, c'est évidemment parce qu'il pense appartenir encore à ces hommes politiques de premier plan qui font Rome, mais ces assimilations renseignent aussi sur la nature du lien unissant le Romain à sa Cité. L'accomplissement de l'un ne va pas sans la réalisation de l'autre ; la notion d'existence n'a pas de sens sans le cadre politique. Ainsi, les passions auxquelles chacun est confronté dans sa vie privée sont aussi une préoccupation politique. La Rome de

César en atteste. Réciproquement, la Cité doit fournir à tous les concitoyens des armes pour affronter la Fortune et les passions ; elle assure ainsi son avenir et le bonheur de chacun. Ces armes furent autrefois la glorification des héros et le respect aveugle du *Mos Majorum* ; il est temps de les renouveler grâce à la pratique d'une pensée philosophique, dont l'homme et citoyen Cicéron sait des composantes : la conscience et le jugement personnel (*conscientia / ratio*), l'attention aux autres (valeur de l'*exemplum* / cadre de la Cité), et la culture, sans restriction (*cultura / artes / studia*).

CONCLUSION

LA PRISE EN CHARGE DU PROPOS PHILOSOPHIQUE PAR LE CITOYEN CICÉRON.

Au terme de cette partie, on peut dresser le bilan des attitudes du citoyen Cicéron et de ses remarques sur la Cité. Elles sont en rapport avec la pensée proposée dans les *Tusculanes*, car la *constantia* oblige le philosophe à faire coïncider sa pensée et sa personnalité.

Cicéron observe Rome dans sa diversité, sollicite le grand homme comme la plèbe, à travers les siècles. Il s'intéresse aux comportements humains et aux mœurs sans se limiter à sa seule Cité ; à travers les témoignages des diverses nations, il retrouve la nature humaine, toujours exprimée dans un cadre civilisé. La prise en compte des sentiments, des jugements, des erreurs et des vérités chez les petites gens comme chez les héros montre l'amplitude du public concerné par sa quête d'une sagesse. Si, dans *les Tusculanes*, la question de l'identité de l'interlocuteur est importante (à qui parle-t-il dans le dialogue ?), elle ne coïncide pas exactement avec celle des bénéficiaires de la philosophie mise en place (à qui adresse-t-il sa sagesse ?), peut-être plus essentielle. Si la noblesse romaine parvient à renouer avec l'exercice philosophique que pratiquaient les sages ancêtres, cela sera utile à tous.

L'éthique héritée des Ancêtres est à plusieurs égards un modèle, mais largement incompris en 45. En témoigne la substitution de la popularité à la gloire. Chacun doit avoir les moyens de repenser ces valeurs, pour comprendre qu'elles constituent encore un accomplissement de ses aspirations naturelles et que c'est là leur vrai prix. Ainsi la gloire accomplit-elle le désir d'immortalité. *Les Tusculanes* enseignent cette méditation car elles en sont un exemple.

Les Majores sont aussi un modèle pour leur capacité à juger et leur prévoyance (*ratio, prudentia*) qui, par exemple, les ont poussés à doter Rome d'un langage riche en nuances, à

transférer des disciplines pour faire progresser Cité et citoyens. Ils considéraient la morale comme un domaine à pratiquer, et non à décrire. Cette *sapientia* ancestrale est au cœur des *Tusculanes* ; l'ouvrage confie à la conscience de ses destinataires, pour les redécouvrir, la *disciplina*, la *fortitudo*, la *frugalitas* et d'autres vertus essentielles pour l'individu comme pour sa patrie.

Cette sagesse s'accompagne d'une prise en compte des connaissances qui interdit d'établir de franches frontières entre la philosophie et les différentes disciplines de la culture auxquelles elle est liée, comme la poésie, la rhétorique, la musique, l'art politique, l'histoire et autres savoirs. Elle sollicite tous ces domaines en vue de maintenir la stabilité d'une existence ou d'une Cité.

Enfin, il n'est pas de problème existentiel qui ne concerne aussi le cadre politique, car la Cité, née d'une sagesse fondatrice, fournit normalement à l'homme ses conditions d'épanouissement. Aussi Cicéron cherche-t-il les réponses à son chagrin dans l'attitude d'un compatriote, une racine étymologique, une référence au *Mos Majorum* tout autant que dans les traités philosophiques. Si l'individu devient la proie des passions, c'est le signe de l'affaiblissement de cette philosophie première d'où naissent les Cités. Les solutions trouvées dans les *Tusculanes* à la tyrannie des passions amorceraient donc une nouvelle pensée constructrice pour Rome, qui passe par la culture des âmes.

« Et quand ces études de philosophie auront été transférées auprès de nos Romains, nous n'aurons plus besoin des bibliothèques grecques, qui regorgent d'une multitude de livres à cause de la multitude de leur auteurs. Nombreux sont ceux qui disent les mêmes choses d'où tout cet encombrement de livres. Cela arrivera aussi à nos concitoyens, si nombre d'entre eux se tournent vers ces études. Mais, si nous le pouvons, nous sollicitons ceux qui instruits librement, ayant déjà un discours élégant, font de la philosophie méthodiquement et rationnellement. »¹

Cicéron pense contribuer à l'expansion de la philosophie dans sa patrie notamment grâce aux ouvrages rédigés autour de 45. Il se veut initiateur, pionnier, à l'instar des *primi philosophi* tant admirés. Il n'a pas prétention d'inventer un système, ne se nomme jamais lui-même « philosophe » dans l'ouvrage, mais cherche à propager les pensées philosophiques essentielles, celles qui servent à vivre et que l'on retrouve sous divers avatars à travers les courants post-socratiques parfois ennemis. L'auteur se reconnaît une méthode personnelle de philosopher : (...) *nostro instituto vagabimur* (Livre III, 13). Qu'on ne s'y trompe plus, ce vagabondage philosophique n'est pas un badinage mais il constitue aussi une pensée originale, apaisante, une propédeutique offerte aux autres, et d'abord aux concitoyens, pour mieux affronter les aléas de l'existence privée et publique. Avant d'en étudier le mécanisme dans la deuxième partie, nous en découvrons ici les principes, en prenant en compte cette dernière facette de la personnalité cicéronienne. La citation en exergue suffirait à prouver la profonde romanité de la démarche philosophique enseignée quand on en exhibe les termes "*liberaliter eruditi, disserendi elegantia, ratione, via*", qui caractérisent les qualités des futurs philosophes romains et font entendre le credo de son initiateur.

Enfin, il est temps de questionner l'ouvrage sur ses destinataires. En effet, qui Cicéron prétend-il initier à la pensée philosophique dans les *Tusculanes* ? Pour qui écrit-il, pour qui parle-t-il ? L'identité du public des *Tusculanes* semble aussi plurielle que les personnalités endossées par leur locuteur.

¹ *Tusc.*, II, 6 *Quodsi haec studia traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum est multitudinem qui scripserunt. Eadem enim dicuntur a multis, ex quo libris omnia refenserunt. Quod accidet etiam nostris, si ad haec studia plures confluerint. Sed eos, si possumus, excitemus, qui liberaliter eruditi adhibita etiam disserendi elegantia ratione et uia philosophantur*

Le but assigné à la pensée philosophique est unique, qu'il s'agisse d'aider à surmonter la souffrance, à être un bon citoyen, à penser l'existence : la philosophie doit nous rendre *firmiores* afin de bien vivre. Cependant, elle n'atteindra pas ce but si elle n'acquiert pas un haut pouvoir persuasif qui fasse naître de saines certitudes, et cela pour un public aussi large que possible, puisqu'il y va aussi bien du salut de la République. Cicéron est au fait des difficultés rencontrées à Rome par la philosophie : on n'y voit guère son utilité. Lui-même a expérimenté la carence d'efficacité des traités philosophiques et la fragilité de leurs concepts face à l'existence. Par ailleurs, la ténacité et l'éloquence avec lesquelles il se fait le prosélyte de la parole philosophique à travers l'ensemble de son œuvre attestent aussi bien de la force de ses convictions que du scepticisme de ses contemporains face à cet héritage grec. Il faut donc conclure à une faiblesse du discours philosophique grec – du point de vue formel - puisqu'il ne peut imposer ses idées, ou du moins à son inadaptation aux concitoyens de Cicéron.¹

Il faut maintenant chercher les principes pédagogiques de l'intellectuel Cicéron qui, dans les *Tusculanes*, inaugure une nouvelle forme du discours philosophique. Celle-ci rend accessibles et utiles les pensées des philosophes grecs à quiconque prétend au bonheur. Pourquoi les *Tusculanes* auraient-elles cette aptitude, alors que d'autres ouvrages sont construits avec plus de rigueur ? Leur atout principal est précisément ce qui a parfois dérouté : elles ne sont pas un exposé des systèmes philosophiques. Si Cicéron a souvent choisi d'adopter la forme de l'exposé, dans le *De Finibus* notamment sur le même thème du bonheur, il prend ici une autre posture : il ne transmet pas un savoir, il montre comment l'utiliser. Il convoque donc librement les philosophes selon le fil de sa pensée propre. C'est la

¹ En se reportant aux préambules de tous les ouvrages de rhétorique et de philosophie, on est saisi de cette constance. Ainsi en – 55, pour ouvrir le *De Oratore*, on lit : « Tu n'ignores pas que la créatrice, la mère pour ainsi dire de toutes les connaissances libérales, c'est, au jugement des hommes les plus habiles, la science que les Grecs appellent *philosophie*. Or il serait difficile de calculer tout ce que l'on compte de philosophes, et la profondeur comme aussi la variété et l'étendue de leur savoir. » (I, 9). En 44, le *De Officiis* commence ainsi : « Marcus, mon fils, depuis un an déjà que tu suis les leçons de Cratippe, et ce, à Athènes, tu dois être riche de préceptes et d'enseignements philosophiques grâce à la très haute autorité et de ton maître et de la ville, capables de t'élever, lui, par sa science, et elle, par ses exemples ; cependant, comme j'ai moi-même toujours joint, pour mon profit, les lettres latines aux grecques, et comme je ne l'ai pas seulement fait en philosophie, mais également dans les exercices de l'éloquence, je te demande d'en faire de même, pour avoir une égale maîtrise en l'une et l'autre langues. Or, à cet égard justement, nous avons, comme nous le croyons, apporté une aide considérable à nos compatriotes, si bien que non seulement ceux qui ignorent les lettres grecques, mais également ceux qui les ont apprises estiment avoir reçu de nous un secours notable à la fois pour leurs études et pour leur jugement. C'est pourquoi, toi, pour ta part, tu étudieras sous la direction du premier des philosophes de ce temps, et tu étudieras aussi longtemps que tu le voudras – or tu le devras aussi longtemps que tu ne seras pas mécontent de ton progrès. » (I, 1-2 ; la traduction pour le *De Officiis* est celle de S. Mercier sur le texte établi par M. Testard, *Les Belles Lettres*, 2014) . Pour la défense d'une philosophie de langue latine, on relira le préambule du livre I du *De Finibus*.

différence établie entre *l'oratio perpetua* et *l'oratio continens*. Dans les *Tusculanes*, la philosophie grecque n'est pas considérée d'abord comme un domaine de la connaissance, mais comme un outil pour alimenter la réflexion. Par rapport aux ouvrages bâtis sur la forme de l'exposé, ce déplacement dans la perception de l'héritage grec est essentiel pour cerner la forme des *Tusculanes*. La définition de la philosophie qui en découle est claire : philosopher est penser dans le cadre de la Cité. Dans les *Tusculanes*, l'interlocuteur, guidé par Cicéron, est conduit à construire sa pensée à l'aide des connaissances les plus diverses, dont les opinions des philosophes grecs. Ces connaissances sont délivrées dans une forme inhabituelle qui permet leur appropriation.

1) LA CRITIQUE DE CERTAINS PHILOSOPHES.

Cicéron ne méprise pas les Grecs ; son admiration pour le peuple hellène - hommes politiques, soldats, penseurs et écrivains - est récurrente. En revanche, il s'indigne de certains philosophes dont les propos révèlent le manque de *constantia*. Cette qualité s'avère essentielle dans les *Tusculanes* ; elle confirme la cohérence du traité et de l'éthique présentée, car Cicéron demande d'utiliser les mêmes vertus pour penser, s'adresser aux autres et mener sa vie. La *constantia* est une de ces vertus ; elle doit se manifester chez les penseurs, elle est fondamentale pour affronter douleur et chagrin. *Constantia* réunit en un terme la continuité et l'invariabilité, la cohérence et la logique, la fermeté de caractère et la constance ; elle caractérise donc sans autoriser à les dissocier aussi bien une ligne de conduite qu'une méditation personnelle ou un trait de caractère. Elle imbrique étroitement la pensée et la pratique, l'individu, l'homme public et l'histoire de sa cité. La philosophie de Cicéron s'empare de cette vertu contre la mouvance et le changement, négativement connotés, comme le prouve le choix revendiqué d'appeler les passions *perturbationes* (Livre III, 7). Il faut attendre de la pratique philosophique qu'elle nous rende *firmiores*, plus solides, plus stables dans nos pensées et dans nos comportements (Livre I, 117). C'est l'unique façon d'affronter les vicissitudes de l'existence et de la vie en communauté. C'est pourquoi il est inacceptable de voir des philosophes se comporter autrement qu'ils ne pensent, inacceptable aussi de repérer l'incohérence dans leur système philosophique. Cette versatilité est tout l'inverse de la *via recta*. Au nom de la *constantia*, Cicéron invite à exercer l'esprit critique sur l'incohérence des discours. Ce faisant, il questionne la nature de la

contradiction et la pertinence des thèmes philosophiques.

A) Des conduites honteuses

On pourra sourire des narrations où Cicéron met en contraste les dires d'un philosophe avec une anecdote biographique, notamment dans la deuxième discussion consacrée à la douleur. Denys d'Héraclée est une de ses victimes dont les reins douloureux anéantirent les théories sur le courage. Cicéron s'amuse :

« Vous me ramenez aux philosophes qui ne vont pas souvent en première ligne. L'un d'eux, un homme assez frivole, Denys d'Héraclée, alors qu'il avait appris sous Zénon à être courageux, désapprit sous la douleur. Tourmenté d'un mal de reins, hurlant même, il criait à l'envi comme étaient faux ses raisonnements d'autrefois sur la douleur ».¹

A *contrario* Épicure, pour qui le plus grand mal est la douleur, supporte avec constance ses coliques. (II, 45). L'ami Posidonius est quant à lui un modèle de constance. Perclus de rhumatismes et gravement malade, il disserte sur le Bien et le Beau sans faiblir et refuse de céder à la souffrance :

« Tu t'agites en vain, douleur ! Si pénible sois-tu, je n'avouerai jamais que tu es un mal »²

Certes, les propos sur la vie des philosophes sont d'abord divertissants parmi les raisonnements et doxographies plus ardues, et on s'y attardera peu, mais ils nous font revenir à cette intention essentielle pour le philosophe romain d'unir la pensée et la pratique, ou plutôt la philosophie et l'existence. Ils montrent les limites de certains systèmes philosophiques qui n'ont pas été testés à l'aune de l'expérience et dont certains principes s'avèrent impossibles à appliquer par celui-là même qui les énonce. De telles incohérences

¹ *Tusc.*, II, 60 *ad philosophos me reuocas, qui in aciem non saepe prodeunt. E quibus homo sane leuis, Heracleotes Dionysius, cum a Zenone fortis esse didicisset, a dolore dedoctus est. Nam cum ex renibus laboraret, ipso in eiulatu clamitabat falsa esse illa quae antea de dolore ipse sensisset*

² *Tusc.*, II, 61 : *Nihil agis, dolor ! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum*

renvoient le locuteur philosophe à ses responsabilités. Il ne doit pas s'abriter derrière la logique d'un système préétabli sans exercer son propre jugement : d'après l'individu que je suis, suis-je cohérent si je soutiens cette idée ? Saurai-je la mettre en pratique ? Ainsi, la philosophie proposée par Cicéron doit tirer sa cohérence de l'approbation du penseur en prise avec l'existence, et non de l'enchaînement logique des idées entre elles.

Il s'ensuit plusieurs évidences, dont la première est l'impossibilité pour la parole philosophique de se transmettre sous une forme fixe qui prétendrait à la vérité. Il est nécessaire qu'elle reconnaisse sa contingence puisque sa validité dépend de paramètres variables liés aux circonstances de son énonciation. Les personnalités du locuteur et du destinataire, le moment où se tient la discussion philosophique, chargé d'événements personnels et historiques, sont à prendre en compte au moment de philosopher. L'orateur ne commet pas l'erreur d'ignorer les circonstances où il prononcera son discours, s'il veut persuader : le philosophe doit l'imiter. Aucune parole n'a de validité universelle. Cicéron admet avec sincérité la valeur relative de ces discussions des *Tusculanes*, quand il conclut à leur efficacité pour lui-même, mais se demande si elles seront utiles aux autres. Ce sont les derniers mots de l'ouvrage qui, par ailleurs, n'a cessé de prendre en compte la contingence de la pensée et cherche à l'amoinrir par la pratique de la profusion. Ainsi, l'*ubertas* règne, dans la pluralité des personnalités de Cicéron et de ses interlocuteurs, dans la diversité des auteurs et philosophes convoqués, dans la multitude d'exemples enchaînés, parfois sur plusieurs paragraphes, dans l'amplitude thématique de ce traité des passions qui aborde aussi bien la question de l'âme immortelle que celle du chagrin. Choisir de penser et d'écrire avec profusion, c'est évidemment étendre le rayonnement de sa parole et permettre l'exercice de culture qui passe par le jugement et le choix.

Ainsi, le philosophe incapable de mettre en pratique les principes auxquels il a adhéré renvoie à une conception de la philosophie rejetée par Cicéron ; elle sépare pensée et pratique, ôte sa liberté de juger au penseur, réduit les possibilités d'être utile aux autres et n'exploite pas ce guide de l'existence que peut-être la culture. Car la philosophie est bien un art de vivre et le philosophe un praticien attendu en ce domaine. Cicéron le rappelle vigoureusement avant de prôner la culture des âmes :

« Combien en rencontre-t-on, parmi les philosophes, dont les mœurs, dont la façon de penser et de vivre soient conformes aux exigences de la raison ? Qui

considérerait sa doctrine non comme une science de parade, mais comme une loi de la vie ? Qui se réglerait lui-même sur lui-même et obéirait à ses propres décrets ? On peut voir chez les uns tant de frivolité et de vantardise qu'il leur aurait été préférable de ne rien apprendre, chez les autres la passion de l'argent, chez quelques-uns celle de la gloire, chez un grand nombre l'asservissement aux plaisirs, en sorte que leur discours s'oppose de façon remarquable à leur vie. Et c'est bien, à mon avis, le plus honteux. Car, si l'on fait des barbarismes quand on s'est proclamé grammairien, ou si l'on fait des notes fausses quand on veut passer pour musicien, c'est plus honteux parce qu'on fait des fautes dans le savoir qu'on affiche. De même, la philosophe qui commet une faute dans l'art de vivre se couvre d'une honte plus grande en cela qu'il fait un faux pas dans le métier dont il veut être le professeur et affichant son art de la vie, il échoue dans la vie. ¹

Cet extrait confirme l'indignation extrême de Cicéron et la nature de ses reproches. Le philosophe doit être un modèle de *constantia* par l'adéquation de ses moeurs, de sa personnalité, de son raisonnement et de sa parole. "*Vita, animus, ratio, oratio*" sont les éléments à accorder pour prétendre être philosophe. Autrement dit, le philosophe prend en compte toutes les facettes de sa personnalité (il est, il vit, il pense, il parle aux autres) et raisonne (*ratio*) en fonction d'elles, comme le tente Cicéron dans notre ouvrage. Cicéron dénonce en une formule appuyée l'incohérence entre les actes du philosophe et son discours d'abord, non son raisonnement ("*...cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio*") ; c'est une des caractéristiques des *Tusculanes* d'insister sur la parole du philosophe et de juger d'importance égale l'*oratio* et la *ratio* philosophiques.

S'il prend la parole, le philosophe devient responsable de sa pensée face aux autres. Elle doit leur servir. La prise de parole garantit le projet altruiste que devrait faire naître

¹ *Tusc.*, II, 12 *Quotus enim quisque philosophorum inuenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac uita constitutus, ut ratio postulat ? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem uitae putet ? qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat ? Videre licet alios tanta leuitate et iactatione, ut iis fuerit non didicisse melius, alios pecuniae cupidos, gloriae non nullos, multos libidinum seruos, ut cum eorum uita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi uidetur esse turpissimum. Ut enim, si grammaticum se professus quispiam barbaramente loquatur, aut si absurbe canat is qui se haberi uelit musicum, hoc turpior sit quod in eo ipso peccet cuius proficitur scientiam, sic philosophus in uitae ratione peccans hoc turpior est quod in officio cuius magister esse uult, labitur artemque uitae professus delinquit in uita.*

toute réflexion philosophique. Réciproquement, l'autre est un garde-fou contre les égarements de la pensée, inévitables lors du repli sur soi nécessité par l'exercice de méditation. Pris dans un raisonnement précis, le penseur peut être amené à oublier un de ses rôles d'existant et sa réflexion devient alors étroite et inadéquate à ce qu'il est vraiment, inconsistante et sans constance. Ainsi d'Épicure, mauvais citoyen qui oublie facilement selon Cicéron quelles désastreuses conséquences peut avoir sa conception de la douleur dans une Cité : il n'oserait pas défendre ses principes au sénat ! (Livre III,51). Ainsi de Cicéron lui-même, enclin comme dans sa Consolation, à se concentrer sur son propre chagrin, mais dont le précieux interlocuteur donne une ampleur autre au projet des *Tusculanes* ; sa seule présence suffirait à faire sortir Cicéron du rôle unique d'homme en souffrance, mais il ose aussi intervenir : "Tu t'es suffisamment lamenté dans ta Consolation" (Livre I,76). La *constantia*, c'est-à-dire l'harmonie et l'équilibre dans une personne entre l'individu, le citoyen, le penseur, le locuteur, est donc sanctionnée par le regard d'autrui. Les philosophes dont les principes et les actes diffèrent ont négligé l'importance de ce regard sur eux et échoué à prendre en compte la totalité de leur être. Cicéron demande désormais de respecter l'esprit socratique, modèle de *constantia* s'il en fut, puisque l'approche même de la mort ne le changea point. Il résume ainsi la conviction de ce père de la philosophie :

« Voici en effet comment raisonnait ce grand homme, le premier des philosophes : telle est la disposition particulière de l'âme, tel est l'homme, et tel est l'homme lui-même, tel est son discours ; d'autre part les actes sont analogues au discours et la vie l'est aux actes »¹.

B) Des idées inconstantes

Cicéron s'étonne aussi des incohérences présentes selon lui au coeur de certains systèmes philosophiques. Les reproches adressés intéressent parce qu'ils ont obligatoirement un rapport avec ce que Cicéron va lui-même proposer. Dans le livre II, une simple question rhétorique suffit à dénoncer Métrodore pour ne pas avoir pris en compte l'existence humaine. Il affirme que "le bonheur parfait se trouve chez l'homme qui a le corps

¹ *Tusc.*, V, 47 *Sic enim princeps ille philosophiae disserebat : qualis cuiusque animi adfectus esset, talem esse hominem ; qualis autem homo ipse esset, talem eius esse orationem ; orationi autem facta similia, factis uitam.*

en bon état et l'assurance qu'il en sera toujours de même", et Cicéron réplique : "Mais cette certitude, quelqu'un peut-il l'avoir? " (VI, 17). Épicure est de nouveau attaqué. En effet, comment peut-on affirmer que la douleur est le plus grand mal et soutenir que la torture peut être douce (Livres II, 17/V, 31) ? Que dire quand il parle de douleurs extrêmes, brèves, longues, sans donner les critères qui permettent de quantifier la souffrance chez l'homme (Livre II, 45) ? De plus, il se contredit clairement quand il définit le Bien par le plaisir, puis par l'absence de douleur, semble assimiler ces deux états pourtant bien différents et omet d'associer le Bien à la vertu. Cicéron s'interroge : "potestne magis secum ipse pugnare ?" (Livre III, 47).

Si l'on s'en tient à ces quelques exemples, une idée semble perdre sa cohérence si elle a négligé le sens réel des mots et l'importance de la définition, si elle s'oppose à une autre affirmation au coeur du même système philosophique (exemple de la torture et de la définition du bien chez Épicure) ou si elle néglige de vérifier sa compatibilité avec la réalité humaine (quand je la ressens, l'intensité de la douleur dépend-elle vraiment de sa durée?). Cicéron veut éviter ces écueils. Pour le deuxième, l'adéquation des idées philosophiques avec la nature de l'homme est assurée si elles sont prouvées et approuvées : prouvées, par des exemples de conduites à travers les âges et les nations, approuvées par les différentes personnalités qui constituent un homme. Le penseur ne peut être en conflit avec l'homme sensible. C'est là l'exigence de *constantia* qui rend harmonieuses la vie, la pensée et la parole d'un individu, mais veut aussi accorder sa rationalité et sa sensibilité.

Trop souvent la réflexion intellectuelle satisfait pleinement l'homme rationnel, mais meurtrit la sensibilité par les conclusions auxquelles elle aboutit. En témoignent les définitions stoïciennes de la douleur, d'une grande précision, mais inefficaces pour apaiser la souffrance (Livre II, 19). Deux domaines pour cela deviennent constitutifs de la réflexion philosophique : l'histoire et la littérature. En effet, de nombreux exemples servent à vérifier la dimension humaine de l'idée énoncée ; si les hommes ont su adopter ou inventer des conduites en rapport avec cette idée, c'est qu'elle mérite approbation. Ainsi les incohérences en philosophie surviennent-elles lorsque le philosophe est prisonnier d'une réflexion qui oublie l'existence et la culture. Les *Tusculanes* renferment au contraire de multiples narrations de faits historiques ou fictifs et témoignent de la grande curiosité de leur philosophe pour tout ce que les hommes savent réaliser et inventer. Cela nourrit la réflexion. On y voit sans cesse la pensée s'appuyer sur les *res humanae* pour garantir sa

validité. C'est le cas pour cette idée essentielle dans le livre I : les morts ne sont pas malheureux. Il importe de s'en persuader afin de mieux vivre le deuil et la finitude. Le débat s'est ouvert sur cette affirmation, mais Cicéron y revient vers la fin de la discussion pour la prouver et la faire approuver de l'interlocuteur, comme s'il savait l'insuffisance des arguments philosophiques jusqu'ici employés pour obtenir l'adhésion. "(...) *quid opus est in hoc philosophari ?*" demande-t-il à ses auditeurs, et il donne alors l'exemple de "*res gestae*" des chefs et armées romaines, qui ont affronté sciemment la mort sans crainte d'être malheureux (Livre I, 89).

La méfiance de Cicéron à l'encontre des systèmes philosophiques est donc grande. Comme nous l'avons dit avec l'exemple de la torture ou du Bien chez Épicure, l'allégeance à un système peut aussi conduire à l'incohérence et la contradiction. Cicéron n'hésite pas à le faire comprendre pour certifier le bien-fondé de sa propre méthode :

« Mais que chacun défende son sentiment, car les jugements sont libres. Quant à nous, nous conserverons notre usage et, sans être affilié aux lois d'une théorie unique auxquelles il nous serait nécessaire d'obéir en philosophie, nous chercherons toujours dans chaque chose ce qui est le plus probable. Ce que nous avons souvent fait ailleurs, c'est récemment à Tusculum que nous l'avons conduit avec implication. »¹

Le philosophe est parfois contraint d'obéir à son système. Les querelles entre écoles philosophiques savent aussi dénoncer ces défaillances ; il suffit parfois d'une idée émise par une école adverse, et dont le bien-fondé est patent, pour mettre à mal tout l'édifice du système philosophique. C'est un des points forts des *Tusculanes* que de rechercher la pensée cohérente et stable non dans l'exposition du système jugé le moins fragile, mais dans la libre convocation d'arguments philosophiques empruntés aux diverses écoles en fonction du point traité. La cohérence de ce raisonnement inspiré de la Nouvelle-Académie provient de la diversité des opinions déjà émises sur le thème traité que le penseur fédère ou rejette par l'exercice de la *ratio*. La *constantia* vient d'un consensus, non d'une soumission. Cette libre convocation d'idées diverses et contradictoires peut faire juger l'ouvrage moins élaboré que

¹ Tusc, IV, 7 *Sed defendat, quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera: nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus. Quod cum saepe alias, tum nuper in Tusculano studiose egimus.*

le *De Finibus* qui s'organise rigoureusement autour des exposés successifs de chaque doctrine. En réalité, les deux ouvrages sont de nature totalement différente mais complémentaire. Le *De Finibus* met les lecteurs en possession de connaissances indispensables pour faire par la suite l'exercice philosophique des *Tusculanes* qui confrontent ce savoir à la réalité. Si l'on considère que philosopher est d'abord un acte, les *Tusculanes* renferment bien une philosophie, particulière à son auteur. L'éclectisme dissimule en réalité l'exercice continu du jugement. Il fait approuver et désapprouver tour à tour les Stoïciens ou les Péripatéticiens selon le point analysé ; Platon est continuellement encensé, mais une concession à ses détracteurs n'est pas impossible (Livre IV, 71) ; Épicure est constamment raillé, mais la justesse de ses propos sur le bonheur est soulignée dans le livre V.

Pour voir ici des contradictions, de la confusion, des revirements surprenants, il faut avoir manqué l'une des propositions de la philosophie des *Tusculanes* : le raisonnement tire sa cohérence de la personnalité du locuteur-philosophe qui en assume la responsabilité. Cicéron le fait clairement en se présentant comme le scholarque de la villa de Tusculum ; il transmettra sa propre réflexion nourrie à la pensée des autres en rapport avec la situation où se trouvent les hommes de sa cité ; sa démarche annonce l'intellectuel moderne. Le reproche de contradiction et d'inconstance tombe, dès lors que la personnalité du penseur inclut sa soumission aux aléas de l'existence et donc la nécessité de s'y adapter. Quand il amorce son ouvrage, Cicéron rappelle cette réalité en assimilant ses discussions à une "*declamatio senilis*" ; le penseur aussi est la proie du temps. L'expression "*declamatio senilis*" marque la discussion philosophique du sceau d'une double contingence. D'une part, il s'agit d'une performance orale (*declamatio*) qui ne prétend ni à la permanence ni à la fixité de l'écrit (*verba volant*) ; par ailleurs, elle est affiliée à une période de la vie (*senilis*) qui influence la réflexion. La pensée s'y élabore donc en cohérence avec les circonstances vécues à l'heure de la réflexion, et n'a pas valeur de vérité éternelle.

A ce propos, il faut écouter Cicéron répondre au reproche de son interlocuteur décidément perspicace : ne manque-t-il pas de *constantia*, quand il établit l'analogie entre le système de Zénon et celui des Péripatéticiens dans le livre IV du *De Finibus*, mais semble maintenant approuver le premier et désapprouver les autres au sujet de la vertu ? Cicéron s'explique :

« Toi, tu t'appuies sur des pièces signées de ma main, et prends acte de ce qu'il a pu m'arriver de dire ou d'écrire. Ta méthode serait bonne avec d'autres qui disputent au moyen de lois imposées. Mais nous, nous vivons au jour le jour. Tout ce qui frappe nos esprits de la marque de la probabilité, nous le disons, et c'est pourquoi nous sommes les seuls à être libres ».¹

Cette justification est précieuse pour comprendre les fondements de la méthode des *Tusculanes*. On voit ici le philosophe romain mettre en doute la validité permanente des écrits philosophiques ; l'insistance sur l'écrit (*tabellis obsignatis, scripserim*) laisse entrevoir une réflexion sur la nature de la pensée philosophique selon son support, écrit ou oral. Il semble lier le système (*legibus impositis*) à l'écrit, mais renie quant à lui cette pratique. Cela nous renvoie à la judicieuse expression "*declamatio senilis*" qui ne fait pas seulement montre du sens de l'autodérision de l'auteur, mais aussi de sa préférence pour une parole philosophique que ne fixe pas l'écrit, comme le chapitre précédent l'a établi. S'il faut comparer le *De Finibus* et les *Tusculanes*, et il le faut pour que la pensée écrite vive, c'est pour en distinguer des contradictions qui mettront l'esprit sur la voie d'un principe. Ici, Cicéron reconnaît une forme d'opportunisme intellectuel en affirmant s'emparer selon les circonstances des idées les plus dignes d'approbation. Loin de faire croire à un raisonnement long et besogneux, l'expression "*quodcumque nostros animos probabilitate percussit*" implique un mécanisme assez spontané d'assentiment à une idée. Enfin, il est intéressant de relever la justification donnée ici à cette méthode : "*nos in diem vivimus*". Dans les livres antérieurs, Cicéron met en rapport le choix du vraisemblable avec son adhésion à l'école de la Nouvelle-Académie. Confronter les opinions et retenir le probable permet d'approcher au plus près de la vérité. Rien de semblable ici, au coeur de cette cinquième journée dont l'enjeu est le bonheur. La conscience de la singularité de chaque jour vécu rend légitime le même mécanisme de réflexion qu'on peut assimiler à une forme d'éclectisme. Il ne s'agit pas tant d'approcher la vérité, comme le souhaitent les néo-académiciens, que d'adapter la pensée aux paramètres de la réalité vécue. Certes, cette attitude livre le résultat de la réflexion à la caducité et à l'éphémère, car celle-ci est le fruit d'un contexte spécifique, mais c'est sans gravité, car l'individu peut se livrer au même exercice salvateur à tout moment,

¹ *Tusc V, 33 Tu quidem tabellis obsignatis agis mecum et testificaris quid dixerim aliquando aut scripserim. Cum aliis isto modo, qui legibus impositis disputant ; nos in diem uiuimus ; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi.*

sans être entravé par ce qu'il avait pu établir auparavant. La philosophie est un acte itératif, nous rappellent constamment les *Tusculanes*, et non une matière. La bigarrure, la fluctuance, la variété définissent l'existence humaine ; Cicéron propose d'y rétablir la constance, non par la soumission à un système dont la cohérence intrinsèque est factice si elle doit se mesurer au réel, mais par le choix libre et assumé des idées permettant de vivre "*in diem*". L'existence recouvre sa stabilité pour qui a su, grâce à sa culture, confronter des opinions et opter pour celles qui lui conviennent. L'individu conscient de sa complexité ouvre son esprit aux inventions des autres pour devenir lui-même plus ferme. La *constantia* est donc aux antipodes de la tyrannie idéologique. L'individu libre de ses choix y accède à condition de puiser dans la diversité des caractères, des événements, des faits, des opinions de la vie des hommes. La stabilité vient de la diversité organisée par l'individu autour d'un projet. Cicéron réaffirme à son interlocuteur la richesse de cette méthode de penser qu'ils pratiquent ensemble depuis cinq jours par des propos qui résumeront le contenu de cette sous-partie sur la cohérence des idées et de l'existence :

« Employons donc la liberté qu'il nous est permis seuls d'employer en philosophie, nous dont le discours ne comporte en lui-même aucun jugement mais est prononcé selon toutes les parties, pour qu'il puisse être lui-même et par lui-même l'objet du jugement des autres, sans ajout d'une autorité quelconque. Et, puisque tu me parais vouloir que, si différentes puissent être les opinions des philosophes sur le souverain bien, la vertu soit toujours à même de réaliser la vie heureuse, je reprendrai cette thèse que, nous le savons, Carnéade avait l'habitude de soutenir (...). Mais examinons successivement les opinions restantes, si cela est possible, pour que ce beau décret pour ainsi dire de la vie puisse convenir avec toutes les opinions et toutes les doctrines.¹

Dans cet extrait, l'interlocuteur sait déjà avant la discussion philosophique l'idée qui lui est chère et qu'il veut rendre plus ferme, parce qu'elle lui importe pour vivre. Cicéron en fait la

¹ *Tusc.*, V, 83 *Utamur igitur libertate qua nobis solis in philosophia licet uti, quorum oratio nihil ipsa iudicat, sed habetur in omnis partes, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari. Et quoniam uideris hoc uelle, ut, quaecumque dissentium philosopharum sententia sit de finibus, tamen uirtus satis habeat ad uitam beatam praesidi, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus (...). Sed quaeremus unam quamque reliquorum sententiam, si fieri potest, ut hoc praeclarum quasi decretum beatae uitae possit omnium sententiis et disciplinis conuenire.*

base de la réflexion. Il s'agit de la vertu, unique condition de la vie heureuse. Cette idée constitue le projet fédérateur autour duquel la profusion philosophique va s'organiser. On convoquera tous les philosophes, et non pas uniquement les tenants de cette même conviction ; on les convoquera pour en faire une libre utilisation, afin de raisonner et de trouver une cohérence (*convenire*) entre le principe choisi et ces autres avis. La méthode rappelle certes celle de Socrate puis des néo-académiciens, mais la finalité n'en est pas tant l'accès à la vérité qu'à la liberté d'exercer son jugement pour bien vivre. Cette liberté règne dans les propos (*libertate, licet, nihil judicat, per sese, nullius auctoritate*) et se voit pratiquer conjointement par le philosophe et son auditeur : nul ne doit être contraint. Par ailleurs, la discussion veut renforcer un principe assimilable à une conviction, et non le contredire. Ce principe a été librement établi ; Cicéron le nomme "*institutum*" dans un passage déjà cité (cf. *supra* citation du livre IV). La méthode "*in omnis partes*" prend alors le pas sur la discussion "*in utramque partem*", car elle permet un consensus dont la richesse et la force viennent de la diversité des opinions réunies. Ainsi retrouvons-nous, semble-t-il, les racines romaines de la pratique d'un débat très proche de la *vetus ratio Socratica*. Chacun exerce sa liberté de juger ("*defendat quod quisque sentit ; sunt enim judicia libera*" Livre IV, 7) autour d'un projet commun qui évite la dispersion, renforce des principes en vue d'une organisation pratique. L'individu construit librement et avec cohérence sa vie et sa pensée malgré les chaos de l'existence, comme la République avait su maintenir la cohésion des peuplades autour du *Mos Majorum*, comme l'Empire promouvra une paix romaine acceptée par les nations les plus diverses.

C) La pertinence des démarches philosophiques

En dehors de la vie de certains philosophes et de leur méthode de raisonnement, Cicéron se montre également critique envers les sujets traités en philosophie. Ces reproches sont moins développés, mais nous permettent de comprendre les thèmes les plus dignes, selon le Romain, du discours philosophique. Dès le livre I, on fustige les penseurs qui s'ingénient à démontrer ce que le seul bon sens suffit à savoir : les créatures infernales, Cerbère, Orcus et autres spectres, n'ont pas à être craints (I, 11 / I, 48). Les épicuriens sont les premiers concernés, comme le remarquent les commentateurs, mais Cicéron reste allusif sur le système incriminé et donne ainsi une portée plus large à sa critique. La philosophie n'a

pas à perdre son temps sur les évidences. A plusieurs reprises, l'interlocuteur en fournit la preuve, car ses réactions spontanées s'avèrent aussi pertinentes qu'un long raisonnement : le bon sens est à l'œuvre. Ainsi s'indigne-t-il quand Cicéron moqueur feint de le croire victime de ces superstitions infernales ; de même, après avoir affirmé pour ouvrir la seconde discussion que la douleur est le plus grand mal, la question de Cicéron sur le déshonneur lui fait d'emblée admettre son erreur. Il n'est en effet plus grand mal que le déshonneur. Cicéron souligne à l'envi la spontanéité rationnelle de son interlocuteur, comme dans l'extrait suivant :

« Ainsi, ce que la nature à elle seule et une sorte de vertu généreuse réprouvent spontanément, vertu qui t'empêche de dire que la douleur est le souverain mal et t'a fait retirer ton opinion en voyant le déshonneur en face, c'est sur ce point que s'attarde depuis tant de siècles la philosophie maîtresse de la vie. Quel devoir, quel mérite, quel honneur seront d'un assez grand prix pour que les paie d'une douleur du corps celui qui est convaincu que la douleur est pour lui le souverain mal ? »¹

Cette remarque comporte des implications intéressantes pour qui recherche la philosophie des *Tusculanes*. Premièrement, elle admet que l'individu peut d'emblée avoir accès à une idée juste s'il prend appui sur sa nature (*natura ipsa*) et sa noblesse d'âme (*quaedam generosa virtus*). Des "semelles de raison" sont en effet innées chez l'homme, comme nous l'avons abordé en étudiant un extrait du troisième préambule ; ici, elles agissent aux côtés d'une autre qualité, l'âme généreuse, pur produit de l'éducation par la Cité romaine, comme le laisse entendre la dernière phrase lancée par "*quod officium*". Ainsi, l'association d'un potentiel naturel et d'une âme cultivée par la Cité rend détenteur de certaines vérités, prouvées de surcroît par le comportement des citoyens ; par conséquent, on n'attend pas de la philosophie qu'elle en débâte, encore moins qu'elle propose des thèses inconciliables avec la vie dans la Cité - cela fait de l'épicurisme la première cible de Cicéron.

Ainsi la philosophie pour le Romain n'est pas la source de tous les principes éthiques, car le

¹ *Tusc.*, II, 16 *ergo, id quod natura ipsa et quaedam generosa uirtus statim respuit, ne scilicet dolorem summum malum diceres oppositoque dedecore sententia depellerere, in eo magistra uitae philosophia tot saecula permanet. Quod huic officium, quae laus, quod decus erit tanti, quod adipisci cum dolore corporis uelit, qui dolorem summum malum sibi esse persuaserit ?" (voir aussi II, 28)*

citoyen a des certitudes ; en revanche, elle s'avère essentielle pour les pérenniser ; elle ne fait pas naître les vérités, elle les fait durer. Cicéron demande par exemple aux *Tusculanes* de faire durer la *fortitudo*, que la plèbe même range depuis toujours instinctivement parmi les vertus à acquérir. La fonction attribuée à la philosophie est ici spécifique : elle ne cherche pas la vérité, elle donne les moyens de la réaliser. Qu'elle cesse de perdre son temps sur des évidences ou des définitions, et qu'elle fournisse les moyens d'agir en conséquence. Pour finir, repérons également la prise en compte de la sensibilité de l'interlocuteur dans l'accès à la vérité. En effet, la peur du déshonneur lui fait renier sa première croyance ; un sentiment le met donc sur la voie de la sagesse, sans aucun raisonnement. Le philosophe romain, inspiré par l'orateur, n'ignore pas cet autre chemin, celui de la sensibilité, pour expliquer à ses auditeurs comment bien vivre. Nous verrons Cicéron mettre en œuvre cette méthode dans les *Tusculanes* notamment dans l'usage appuyé du mot *perturbatio*. Pour l'heure, insistons sur ce débat intrinsèque aux *Tusculanes* : à quelle question la partie éthique de la philosophie doit-elle répondre pour faciliter l'existence, celle des moyens de bien vivre (*quomodo*), de la nature des choses (*qualis*) ou de la cause première (*cur*) ?

a) *Quomodo* ? L'exigence d'efficacité.

D'après les lignes précédentes, l'important pour la réflexion éthique serait donc d'approfondir la question des moyens de bien vivre. L'interrogation sur la nature des choses (*qualis*), si elle est une quête fondamentale pour la réflexion, cède le pas en éthique à la recherche d'une pratique (*quomodo*). C'est une évidence que des philosophies hellénistiques étaient peut-être en passe d'oublier, à en croire les nombreux appels de Cicéron à se concentrer sur l'essentiel pour trouver enfin le réconfort. La nécessité d'épurer et de simplifier le discours éthique se présente pour qui reste conscient des attentes d'un large public. On ne cesse de percevoir l'enrichissement de la pratique du philosophe grâce à l'expérience de l'avocat et de l'orateur. Ainsi au sujet de l'âme, dans le livre I, Cicéron ne tente pas même de donner son opinion sur sa nature : à quoi cela servirait-il, puisque l'on a surtout besoin d'établir que la mort n'est pas un mal ? Cela peut en effet se conclure à partir des opinions les plus diverses sur la nature de l'âme et sera prouvé par les mœurs et croyances humaines. Au demeurant, la vérité à ce sujet est l'affaire des dieux (I, 23).

La philosophie doit donc s'exercer avec humilité. De même, il ne convient pas de se laisser

emporter par de vains développements, comme le font Chrysippe et les Stoïciens quand ils se fatiguent à établir les analogies entre le corps et l'âme. Cela n'est pas nécessaire pour conseiller face aux passions (Livre IV,23). La correspondance entre l'âme et le corps est d'abord le moyen d'établir la nécessité d'une médecine de l'âme, sans pour autant négliger le corps. Cependant, la philosophie ne doit pas renoncer entièrement aux sujets ardues qui aiguillonnent l'appétit de connaissance, tel que celui de l'essence des choses. Il convient en effet de distinguer les deux démarches philosophiques auxquelles Cicéron nous initie. Si la réflexion philosophique doit se muer en paroles et se tourner vers autrui, elle doit garder l'objectif de l'efficacité ; elle privilégie alors la question des moyens à fournir, ce qui limite l'approfondissement du raisonnement théorique. Toutefois, on hésitera à parler de vulgarisation, au sens de simplification, car la réflexion proposée à l'autre est loin d'être appauvrie. En effet, Cicéron demande à son interlocuteur d'avoir accès à une multitude de connaissances sur la vie des hommes pour pouvoir trouver des remèdes. Dans le discours éthique soucieux des autres, la culture remplace la spéculation théorique, car elle est le premier moyen d'affronter l'existence. Il faut mobiliser tout ce que l'homme a pu accomplir et inventer ; la philosophie étend son domaine pour s'adjoindre l'aide de tous les arts. Cicéron est clair : quand il s'agit de combattre le chagrin par exemple, tous les moyens sont bons (Livre III, 61). Il est conscient des attentes de son interlocuteur et recentre le débat des *Tusculanes* sur la recherche des moyens, quand les définitions ou concepts ont trop occupé le discours. Ainsi après avoir réfléchi à une étymologie possible de *virtus*, l'avoir associée au courage et définie de plusieurs expressions, il reconnaît que l'important est d'y accéder et concède "*Quaeres fortasse quo modo et recte ; talem enim medicinam philosophia profitetur.*" (Livre II, 43). Une forme de réflexion philosophique réside ainsi dans la méditation nourrie de tous les savoirs sur l'homme afin d'aboutir à une ligne de conduite ; cette méditation est la méthode des *Tusculanes*.

b) Qualis ? La contemplation nécessaire

Néanmoins, l'ouvrage ne rejette pas la spéculation théorique, les raisonnements dialectiques, l'élaboration de concepts pour approcher les mystères du monde. On ne peut ignorer le livre V où se révèle librement l'intellectualisme de Cicéron et son goût de la contemplation au point qu'il associe le principe delphique à la puissance de la pensée. On se

connaît véritablement lorsque l'on a lancé son esprit à la conquête du monde ; l'homme teste alors le divin en lui ; la vertu est pensée (Livre V, 70). Dans le déroulement des *Tusculanes*, Cicéron prévient ses disciples lorsque cette démarche intellectuelle prévaut, car elle est plus ardue. Avant d'amorcer la discussion sur les passions lors de la quatrième journée, en bon pédagogue il laisse le choix à son interlocuteur entre les deux démarches philosophiques dont nous parlons :

« Que préfères-tu donc ? Mettrons-nous la voile sur-le-champ ou ferons-nous un bout de chemin à la rame, comme si nous sortions du port ? / - Que veux-tu dire ? Je ne saisis pas. / C'est parce que Chrysippe et en général les Stoïciens, quand ils disputent sur les passions, n'en finissent pas de les classer et de les définir. Leur développement consacré aux remèdes de l'âme et aux moyens de prévenir les passions est tout ce qu'il y a de plus court. Les Péripatéticiens eux s'étendent longuement sur les moyens de calmer l'âme et négligent les divisions et définitions épineuses. Je demandais donc si je déployais sur-le-champ les voiles du discours ou si je le faisais avancer un peu auparavant avec les rames de la dialectique. / - Eh bien, je suis pour le second procédé. Ainsi l'ensemble de la question qui m'intéresse sera bien traité par les deux méthodes. / - C'est sans doute plus rationnel et d'ailleurs, tu demanderas ensuite si quelque chose est resté trop obscur. / C'est bien ce que je ferai. Au reste, comme à ton habitude, tu exposeras les points obscurs mêmes auxquels tu fais allusion avec plus de clarté que les Grecs. / - Je m'y efforcerai du moins, mais j'ai besoin de toute ton attention, car, si un point particulier t'échappait, tout se dissiperait. »¹

Ce passage convainc d'abord de la nécessité d'interroger le texte même des *Tusculanes* pour en comprendre la méthode. Nombreux en effet sont les échanges de ce genre où

¹ *Tusc.*, IV, 9 - *utrum igitur mauis ? statimne nos uela facere an quasi e portu egredientis paululum remigare ?*

- *quidnam est istuc ? non enim intellego.*

- *quia chrysippus et stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est qua medeantur animis nec eos turbulentos esse patiantur, peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt. quaerebam igitur utrum panderem uela orationis statim an eam ante paululum dialecticorum remis propellerem.*

- *isto modo uero ; erit enim hoc totum quod quaero ex utroque perfectius.*

- *est id quidem rectius. sed post requires si quid fuerit obscurius.*

- *faciam equidem ; tu tamen, ut soles, dices ista ipsa obscura planius quam dicuntur a graecis.*

- *enitar equidem ; sed intento opus est animo, ne omnia dilabantur, si unum aliquid effugerit.*

l'interlocuteur est amené à se prononcer sur la démarche à adopter. Ce rôle fondamental de l'interlocuteur confirme l'importance première dans l'ouvrage de la méthode philosophique sur le contenu. Ici, Cicéron présente deux types de réflexion empruntés pour l'un aux stoïciens, pour l'autre aux péripatéticiens, sans manifester d'approbation exclusive pour une démarche spécifique. Les péripatéticiens privilégient la question du *quomodo* ; on sait par ailleurs l'attachement de Cicéron à la pratique aristotélicienne qui associe pensée et rhétorique (Livre I, 7). On voit implicitement la recherche des remèdes s'associer à un développement rhétorique avec l'expression "*multa adferunt*" opposée au discours étriqué des stoïciens (*perexigua oratio*). La recherche des moyens en éthique semble inséparable d'un apport de l'art oratoire, ce qui est justement mis en œuvre dans les *Tusculanes*. D'autre part, soulignons déjà que Cicéron dans sa critique des philosophies ne sépare jamais l'analyse des idées de celle du style adopté. La "*perexigua oratio*" des stoïciens est métaphoriquement désignée comme une navigation à la rame ; sa difficulté est aussi explicite dans la fin de l'extrait où l'on comprend que, sans l'aide de Cicéron, l'interlocuteur ne franchirait pas les "écueils" de la dialectique stoïcienne pour citer une autre occurrence de la métaphore.

Or, ce discours ne concerne pas les moyens de remédier aux passions, mais leur nature, avec définition et classification. Cicéron montre la difficulté de cette réflexion philosophique ou, plus exactement, la complexité de sa mise en forme qui fait courir à la parole philosophique le risque d'hermétisme. L'autre difficulté réside dans l'enchaînement des propositions logiques qui oblige l'interlocuteur à une attention soutenue et une adéquation totale au raisonnement mis en place. Il faut tout comprendre, ou tout est perdu. Cette philosophie n'est donc pas d'accès facile, mais toute pensée philosophique doit être un labeur.

Cicéron ne renonce donc pas à cette quête de la nature des choses ; c'est même elle qui prévaut finalement en ce début de débat. Il saura apporter les développements nécessaires pour pallier la sécheresse du discours stoïcien et sa logique péremptoire. Ainsi, l'apport de la rhétorique et de l'éclectisme est aussi recommandé quand l'éthique s'occupe de chercher la nature des choses et prétend confier ses découvertes aux autres. Cicéron doit donc aider son interlocuteur dans un premier temps. Néanmoins, la quête de la nature des choses est surtout précieuse quand on la pratique pour soi-même en exploitant la divinité de son esprit. Le sentiment d'accomplissement ressenti n'est pas tant dû alors au fait

d'approcher la vérité qu'à celui d'exercer son esprit sans fin, de le maintenir tendu vers les frontières de la connaissance. Cette démarche semble essentielle pour le bien-être de l'homme et le livre V nous persuade assez des bienfaits de cet accès à la contemplation que le livre I réservait plutôt à la vie *post-mortem*. Il faut bien cerner l'enjeu et la nature de cette seconde démarche philosophique plus axée sur la réflexion théorique. Il ne semble pas essentiel de la transformer en discours vers autrui, dans la mesure où elle concerne d'abord l'accomplissement de l'individu entré en pensée ; elle n'est pas étrangère à l'exigence romaine d'efficacité et constitue aussi un soulagement à l'existence en niant, grâce aux potentialités de l'esprit, le sentiment de finitude. On pense à Marc-Aurèle rédigeant ses carnets non loin du champ de bataille, ou bien plus tard, à Pascal affirmant la grandeur de l'homme-roseau capable d'embrasser l'univers en pensée.

Nous verrons comment Cicéron initie ses auditeurs à cet exercice nécessaire, notamment par l'intermédiaire des doxographies. Si ces raisonnements spéculatifs ne semblent pas a priori les plus conformes à l'esprit romain, on peut néanmoins souligner leur concordance avec le goût du *studium* dès lors que le but du raisonnement n'est pas l'atteinte de la vérité mais l'exercice en lui-même. Comme le rappelle l'étymologie du mot (**stud-*: marteler), le *studium* tire sa première richesse des efforts récurrents qu'il demande à l'esprit. On voit alors se rejoindre dans Les *Tusculanes* la pratique de l'existence et l'exercice contemplatif dans la mesure où les deux activités nécessitent la tension, l'entraînement et l'effort permanents.¹

c) *Cur* ? Impact de la recherche des causes sur la structure de l'œuvre

Aux côtés des interrogations sur les moyens et la nature, la philosophie enquête sur les causes d'un phénomène (*cur*). Cette interrogation est évidemment essentielle pour trouver des remèdes. Dans les *Tusculanes*, Cicéron tend à discerner une cause unique et première qui suscite toutes les passions : l'erreur de jugement. La déclaration suivante n'est pas la seule de l'œuvre :

« Pour moi, dans tout le raisonnement qui touche à la perturbation de l'âme, une seule réalité semble contenir la question à débattre : toutes ces

¹ *De Or.*, II, 162 : « Pour moi, si je voulais former à la parole un sujet absolument neuf, je le mettrais de préférence entre les mains de ces ouvriers tenaces, dont toute l'occupation est de frapper nuit et jour à coups redoublés sur la même enclume (*his adsiduis tudentibus*) »

perturbations sont en notre pouvoir, toutes sont adoptées par notre jugement, toutes sont volontaires. C'est donc cette erreur qu'il faut arracher, cette opinion qu'il faut défaire »¹ (...)

Cicéron adhère ici aux théories des philosophies antérieures, notamment stoïciennes, mais se singularise en faisant porter toute sa thérapie sur la recherche de la cause première, comme en témoignent certains éléments de la structure des *Tusculanes*. Une fois l'erreur de jugement dissipée, le soulagement survient ; il convient dès lors d'aborder en premier lieu les thèmes les plus angoissants afin de délivrer les esprits de l'erreur la plus aveuglante pour la raison, dont les auditeurs recouvreront progressivement tout l'usage. L'erreur de jugement provoque en effet des bouleversements successifs, fait naître de nouvelles peurs, si bien qu'il est possible de distinguer une hiérarchie ou une chronologie des passions ; Cicéron en tient compte pour procurer un apaisement progressif dont l'interlocuteur témoignera explicitement. Ainsi le livre I aborde-t-il l'erreur de jugement sur la mort ; puis le livre II affronte la douleur physique. Ces deux phénomènes, mal jugés et assimilés à des maux, sont redoutés de tous et génèrent les passions. Il en est de même du chagrin que l'on provoque soi-même. Cicéron le traite avant les autres passions et respecte la chronologie d'agencement définie ci-dessus, car le chagrin est selon lui la passion-mère à l'origine de toutes. Aussi n'est-il pas surprenant de constater que le livre IV, s'il étend bien son étude aux autres, reste centré sur le chagrin. Il est aussi facile de repérer à travers les exemples choisis que l'erreur de jugement sur la mort est considérée comme cause première des autres angoisses face à la douleur ou au chagrin. En effet, les récits de deuils, de combats mortels, d'agonies illustrent la réflexion de chacun des livres et assurent un fil conducteur entre le premier et les suivants.

Il apparaît donc que la structure des *Tusculanes* obéit à la double volonté de traiter la passion à sa naissance, non dans ses manifestations, et de rendre tangible son mécanisme de déploiement, tel qu'il est vécu dans les âmes dès lors qu'elles se trompent sur la mort. Chacun peut approuver la pertinence de la démarche choisie par Cicéron et saluer sa connaissance des âmes humaines, quand il relie la peur de mourir, à la peur de souffrir, au

¹ *Tusc.*, IV, 65 *Mihi quidem in tota ratione ea quae pertinet ad animi perturbationem, una res uidetur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis voluntarias. Hic igitur error est eripiendus, haec detrahenda opinio.*

chagrin d'exister. L'agencement des livres respecte une logique née de la cause première et une chronologie des angoisses de l'existence. C'est une approche d'historien de l'âme, le fruit d'observations successives. L'interlocuteur est le premier bénéficiaire de cette thérapie progressive vers le bonheur dont il note avec le philosophe l'efficacité. Il suffit de prendre en compte les passages où le texte clame sa cohérence. Le débat du livre II s'amorce après que l'auditeur a exprimé son bien-être depuis la conversation de la veille qui l'a affranchi de la peur de la mort ; Cicéron en profite pour réaffirmer l'utilité de la philosophie et on ne voit guère ce qui pourrait dissuader alors de continuer à s'y adonner (IV, 10). Dans le livre III, deux passages signalent qu'il est pertinent d'aborder le chagrin en premier. Il est la maladie la plus violente de l'âme, mais aussi celle qui génère les autres. Il faut l'éradiquer la première en isolant sa cause profonde ; dès lors, toute passion aura son remède et la démonstration n'en sera que plus aisée (Livre III, 61 / 81). Lors de la quatrième journée, la pertinence des deux premiers thèmes abordés est soulignée :

« Aussi, que ce soit par hasard ou intentionnellement, il s'est produit fort à propos que les choses dont on a la plus grande crainte, la mort et la douleur, ont alimenté la dispute du premier jour et du suivant. Si elles ont été éprouvées par le jugement, nous sommes affranchis en grande part de la crainte.»¹.

Cette remarque montre la connexion entre les deux principales erreurs et l'apparition d'une passion, la crainte. On retrouve l'idée d'un plan logique et chronologique établi en fonction de l'essor des passions dans l'âme. La citation laisse entendre que les *Tusculanes* soumettent à l'approbation une série de décisions approbations pour favoriser l'apaisement de l'âme et faciliter les raisonnements. D'autre part, l'alternative non tranchée entre un plan fortuit ou intentionnel permet de maintenir l'illusion de l'échange vivant et spontané, forme privilégiée que devrait prendre toute réflexion éthique pour tendre à l'efficacité. La conclusion de ce livre IV réaffirme plus longuement la pertinence des étapes dans le chemin parcouru depuis quatre jours et revient sur la cause principale de toutes les passions : l'erreur. Si l'on admet qu'elle est la cause de tous ces bouleversements, inutile de poursuivre la leçon (IV, 82). Le

¹ *Tusc.*, IV, 64 *Itaque siue casu accidit siue consilio, percommode factum est, quod eis de rebus quae maxime metuuntur, de morte et de dolore, primo et proximo die disputatum est. Quae si probata sunt, metu magna ex parte liberati sumus.*

livre V donne accès à la sagesse et au bonheur après avoir vaincu les passions ; il constitue donc la dernière étape de la méditation philosophique.

Le désir de soigner l'erreur de jugement, unique cause des passions, peut donc servir à comprendre la méthode des *Tusculanes*. L'œuvre attaque d'abord les mythes de la mort et de la douleur horribles ; l'existence s'en trouve allégée, et la démonstration aussi. De façon significative, ces deux premiers livres, notamment celui sur la mort, ont souvent eu plus d'impact auprès des lecteurs ou critiques que les deux suivants traitant du chagrin et de ses corollaires ; ils ont pu être considérés comme plus élaborés, plus riches ou plus clairs, indépendamment de leur grande différence technique, puisque l'un enchaîne les idées et l'autre les exemples. En réalité, on pourrait se demander si le sentiment des lecteurs et spécialistes à travers les âges, loin d'être préjudiciable à l'auteur, ne démontre pas la justesse de son choix d'organisation et l'efficacité de sa thérapeutique, car ce sont effectivement la mort et la douleur qui nous intéressent, qui nous préoccupent le plus ; quand on en a parlé, le reste semble plus facile. Plus certainement, le traitement de l'erreur, cause première, est à mettre en rapport avec le thème récurrent de la culture des âmes. Il n'est pas un seul livre qui, souvent en clôture, ne file la métaphore des racines du mal qu'il faut extirper des âmes pour leur rendre la santé. Ainsi à la fin du livre III :

« Mais quelles racines a le chagrin, combien nombreuses, combien amères ! Après avoir abattu le tronc, il faut toutes les arracher, et, si besoin est, par autant de discussions particulières (...). Voilà les fibres des racines dont j'ai dit pour commencer qu'il fallait les poursuivre et les extirper toutes, sans en laisser une seule se dresser. Grande et difficile tâche, qui dit le contraire ? Mais qu'y a-t-il d'illustre qui ne soit également ardu ? Cependant, la philosophie promet d'obtenir ce résultat pourvu que nous recevions son traitement. »¹

On reconnaît ici la reprise de la célèbre métaphore énoncée au livre II " *philosophia cultura*

¹ *Tusc. III, 84 At quae stirpes sunt aegritudinis, quam multae, quam amarae ! Quae ipso trunco euerso omnes eligendae sunt et, si necesse erit, singulis disputationibus. (...) Haec sunt illae fibrae stirpium quas initio dixi persequendae et omnes eligendae, ne umquam ulla possit existere. Magnum opus et difficile, quis negat ? Quid autem praeclarum non idem arduum ? Sed tamen id se effecturam philosophia profitetur, nos modo curationem eius recipiamus.*

animi est". L'acte métaphorique d'extraire les racines illustre la volonté de remonter à l'origine des passions, où se trouve l'erreur. Le déploiement du chagrin dans l'âme, sous forme d'autres passions ou racines, est mis en rapport avec le développement de nouvelles discussions, selon le principe suivi dans l'ouvrage. La culture de l'âme devient possible et mène à la droiture, si le faux jugement est déraciné. Le savoir et l'esprit critique ou jugement personnel sont les deux instruments de cette culture de l'âme que sont conviés à employer les auditeurs des *Tusculanes* guidés par Cicéron. Si vaincre l'erreur de jugement via ces outils vient à bout de toutes les passions, on comprend que Cicéron ne juge pas indispensable une multiplication des écrits philosophiques pour aborder chaque passion individuellement. Tout d'abord, c'est à l'individu d'exercer son jugement et son savoir lors de méditations ou de discussions ; la lecture d'un traité s'avérerait trop passive. D'autre part, il suffit d'attaquer l'erreur. Ainsi faut-il comprendre selon nous que Cicéron puisse envisager de se passer des nombreux libelles philosophiques, forcément grecs pour la plupart puisque la Grèce est le berceau des philosophes. Si l'on ignore la cause première d'un phénomène, on risque de se contenter de décrire ou définir sans fin. Ses compatriotes, s'ils s'adonnent à la philosophie, sont guettés par les mêmes risques¹. Les traités consacrés à des passions particulières ne sont pourtant pas inintéressants, mais ne soignent pas le mal à son origine, car on ne revient pas sur une erreur de jugement en lisant les certitudes d'un autre ou en abordant le problème sous un angle trop restreint.

2) LA PAROLE PHILOSOPHIQUE EN QUESTION.

On comprendra très tôt lors de la lecture des *Tusculanes* que l'ouvrage mène de front une double interrogation : comment s'assurer une existence heureuse et comment communiquer le résultat de cette recherche aux autres ? L'exposé théorique se double d'une recherche méthodique sur le discours philosophique qui suit les mêmes principes de liberté et de tâtonnements que la quête d'une vérité. Cela débute dès le livre I, lorsque le dialogue s'amorce autour de la question du malheur des morts. Cicéron se lance dans un dialogue nettement inspiré de Platon, mais l'interlocuteur laisse voir sa colère parce qu'on lui cherche querelle sur un mot et désavoue cette pratique où l'on se voit contraint et forcé d'admettre

¹ *Tusc.*, II, 6 : « Beaucoup de ceux qui écrivent disent les mêmes choses et ils envahissent le monde avec des livres. »

l'opinion de l'autre. Plus loin, il est décidé d'adopter une autre forme de discours, *l'oratio continens*, et on s'accorde pour ne pas interrompre l'autre sans nécessité, principe totalement oublié par le vindicatif interlocuteur au début de la cinquième journée.

D'ailleurs, Cicéron rappelle dès le deuxième préambule l'importance de la réfutation dans le débat philosophique et souhaiterait être contredit pour accéder à la vérité. D'autre part il inscrit les discussions des *Tusculanes* dans le sillage du *contra dicere*, mais c'est bien le consensus derrière les opinions opposées qui l'intéresse. L'impression donnée par l'œuvre est donc celle d'une improvisation pour tester divers discours, dont les syllogismes et définitions stoïciennes. Cela se trouve renforcé par les interventions de l'auditeur à qui Cicéron laisse soudain le choix de la méthode ou du point à aborder, à qui il demande aussi de pardonner ses digressions, à qui il fait apprécier ses traductions des poètes grecs. Doit-on oser croire à une méthode des *Tusculanes* d'après ces constats? Effectivement, si méthode n'implique pas carcan formel. Nous chercherons donc à cerner la nature de cette méthode ; pour cela, il faut d'abord entendre ce que Cicéron dit de son ouvrage : ce sont des cours à la façon des Grecs.

A) La *scholé* dans le jardin de l'Académie

Il est fondamental de prendre en compte le cadre des *Tusculanes* dont on a déploré aussi le manque d'élaboration. Certes, Cicéron n'imagine pas comme contexte à ces entretiens une fiction aussi précise que dans d'autres ouvrages, mais un élément, essentiel selon nous, est récurrent dans la présentation des circonstances : l'oralité des débats, assortie de sa principale caractéristique, la dynamique des échanges. Ainsi, les termes *scholé* ou *declamatio* choisis par l'auteur pour qualifier les cinq journées impliquent-ils tous deux une pratique orale devant public ; l'ajout de "*senilis*" pour qualifier cette *declamatio* actualise les propos et se réfère à la vieillesse de Cicéron, donc à l'époque contemporaine de la rédaction ; l'utilisation du vocabulaire du discours oratoire pour désigner la réflexion (*exordium* Livre I, 8 par exemple) insiste également sur l'oralité. Cicéron nous donne à entendre une parole. En cela, pourrait-on dire, les *Tusculanes* ne diffèrent pas d'autres écrits où l'orateur fait référence à l'art où il excelle, la rhétorique.

La différence existe pourtant, car l'élaboration minutieuse du cadre de ces autres

dialogues implique, de la part de leur auteur, un travail d'écrivain, soucieux d'inventer une histoire dont le support forcément écrit requiert des talents d'écrivain. Ce n'est pas le cas dans les *Tusculanes* où le peu d'attention porté au contexte semble signaler le primat de la démarche de penseur sur celle d'écrivain. La parole du penseur s'élabore devant nous, et la restriction des éléments contextuels manifeste sa primauté. Les autres dialogues affichent une plus grande littéarité et se présentent donc comme des compositions agencées après réflexion. C'est évident pour les dialogues fictifs ancrés dans le passé et menés par des hommes illustres, mais aussi pour ceux où Cicéron se met en scène, en prenant soin de dater précisément l'époque de la discussion, en brossant les circonstances ou en organisant un tour de parole très strict. Cicéron est alors engagé dans un processus de rédaction postérieur à l'élaboration de la pensée. Dans le *De Finibus*, le choix d'intervenants précis et l'extrême rigueur de l'organisation relèvent bien de la composition écrite. En revanche, les *Tusculanes* s'ingénient à revendiquer les aléas de la discussion et de l'exposé oral par des artifices comme les digressions. Cicéron y a le souci de faire partager la genèse de ses pensées face à l'existence.

Ainsi sommes-nous davantage en présence de la parole philosophique que du traité de philosophie. Cicéron ne cherche pas à rapporter un dialogue, il veut retrouver le moment où la pensée se crée et se partage avec l'autre grâce à la parole. Plus que jamais philosophie et éloquence sont alors liées. Le titre choisi, *disputationes tusculanae*, confirme par le terme "*disputatio*" qu'il faut s'intéresser au déroulement de la pensée et non à son achèvement. Certes, Brutus, le dédicataire, recevra cinq livres sur ces discussions à Tusculum, mais Cicéron semble répugner à leur donner les marques de l'écrit. Il est en effet intéressant de constater la façon dont Cicéron introduit les disputes de chaque journée. Pour le premier débat par exemple, il précise :

« Mais pour mieux développer nos disputes, je les exposerai comme si l'action avait lieu, non comme si elle était racontée. Voici donc comment nous engagerons le débat...».¹

La citation explicite cette volonté de retranscrire la dynamique de l'échange (*quasi agatur*

¹ *Tusc.*, I, 8 *Sed quo commodius disputationes nostrae explicentur, sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur. Ergo ita nascetur exordium.*

res) par opposition à une forme de récit ; l'auteur ne souhaite pas raconter les débats mais les faire vivre. La même précision de méthode se retrouve à la fin du deuxième préambule :

« Nous n'exposons pas la dispute que nous y avons soutenue sous forme de récit, mais, avec les mêmes mots ou presque, tel qu'on a agi et conduit la dispute. »¹.

Des termes identiques s'opposent ici, la *disputatio* et la *narratio*. Le dialogue est un acte et le verbe à lui associer est *agere* qui introduit aussi la troisième et la quatrième discussions : "*Tum res acta sic est*" (Livre III, 7 / Livre IV, 7). Avec les *Tusculanes*, Cicéron ne veut pas rédiger un livre de philosophie qu'on oublie en bibliothèque.

On comprend qu'il se réfère aux philosophes grecs lorsqu'ils professent dans leurs écoles. L'analogie avec la *scholé* grecque est un élément essentiel, voire suffisant, pour comprendre la forme libre de l'ouvrage. L'auteur insiste d'ailleurs sur elle au début de la première journée (Livre I, 7) et considère son projet de faire des cours à la façon des Grecs comme audacieux. L'allusion à la *scholé* grecque reviendra souvent, accompagnée du décor de l'Académie, partie du jardin de la villa de Tusculum. Cet élément du décor laisse entrevoir l'ambition du projet cicéronien qui prend pour référence les cours du plus illustre philosophe et par là même de son maître Socrate. Les écoles grecques visiblement admirées par le Romain sont d'autre part celles où la philosophie et la rhétorique étaient conjointes, comme le prouve cet extrait du dialogue :

« Tu as souvent été, j'imagine, aux cours des philosophes quand tu étais à Athènes. / - Certainement, et même de bon gré. / - Eh bien ! Tu devais le remarquer, quoiqu'à cette époque personne n'avait vraiment une éloquence abondante, ils mêlaient pourtant des vers à leur discours. / - Sans doute, et même de nombreux vers pour le Stoïcien Denys. / C'est exact. Mais Denys avait l'air de citer, sans goût, sans élégance, Philon au contraire ajoutait un rythme adéquat, des vers bien choisis, au bon endroit. Aussi depuis que j'ai appris à aimer ce genre de déclamation que je tiens dans ma vieillesse, j'use

¹ *Tusc.*, II, 9 *in qua disputationem habitam non quasi narrantes exponimus, sed iisdem fere uerbis, ut actum disputatumque est.*

avec empressement de nos poètes. »¹

Cet échange donne certaines caractéristiques de l'école grecque appréciée de Cicéron. Les écoles athéniennes fréquentées par son jeune interlocuteur sont considérées comme moins enrichissantes, moins généreuses qu'il ne faudrait ; Cicéron constate le déclin de la philosophie grecque, qu'il a évoqué dans le préambule pour légitimer son nécessaire essor à Rome. Les propos portent ici spécifiquement sur l'usage des poètes dans le discours philosophique ; on sait l'abondance des vers notamment dans cette seconde Tusculane. Or, lorsqu'il prend sur ce point Philon comme modèle et désavoue Denys, Cicéron laisse entrevoir les principes d'une école où l'enseignement allie pour le contenu pensée et littérature, pour la méthode éthique et esthétique. En effet, à rebours de Denys dont les citations sont jugées arbitraires et sans goût, les choix de Philon témoignent de sa culture, de sa constance et de sa déférence à l'égard de ses auditeurs. Ses cours inspirent au Romain les *seniles declamationes* de Tusculum où philosophie, littérature et éloquence se marient. La scholé représente donc bien une parole en acte, mais riche du mariage entre plusieurs arts d'où naît une pensée féconde et dynamique. Comme pour symboliser l'idée de réflexion en mouvement, Cicéron appuie l'analogie avec les écoles grecques en mentionnant parfois les déambulations dans le lieu choisi pour méditer. La promenade, la descente au jardin de l'Académie ou la recherche d'un coin pour s'asseoir appartiennent aux rares éléments de décor donnés par l'auteur.

Il faut donc écouter ce que le texte dit de lui-même pour comprendre sa forme: il est une parole en action, donc une réflexion en cours d'élaboration. Le refus de la *narratio* signale l'absence d'une étape obligatoire dans le traité philosophique, la mise en forme *a posteriori*. Cicéron semble en anticiper le reproche auprès de Brutus à qui il envoie finalement ces *Tusculanes*. Les cinq livres pourront paraître étranges, puisqu'ils refusent la fixité de l'écrit. Le patronage de Socrate ou Pythagore, deux philosophes qui n'ont pas laissé de livres, n'en est que plus pertinent. En effet, la philosophie éloquente de Cicéron ne s'est peut-être jamais exercée avec plus d'évidence qu'ici ; c'est à cette pratique qu'il pense initier

¹ *Tusc.*, II, 26 - *Fuisti saepe, credo, cum Athenis esses, in scholis philosophorum. / - Vero, ac libenter quidem. / - Animaduertebas igitur, etsi tum nemo erat admodum copiosus, uerum tamen uersus ab iis admisceri orationi. / - Ac multos quidem a Dyonisio Stoico. / - Probe dicis. Sed is quasi dictata, nullo dilectu, nulla elegantia, Philo et proprium numerum et lecta poemata et loco adjugebat. Itaque postquam adamaui hanc senilem declamationem, studiose equidem utor nostris poetis.*

les nouveaux philosophes dans une scholè romaine. La réflexion sur l'éloquence et ses rapports avec la philosophie occupe bien des ouvrages de Cicéron ; les *Tusculanes* ne font pas exception. L'auteur demande aux philosophes d'être attentifs à leur parole. L'*oratio* encadre la qualité du raisonnement, et la méthode des Péripatéticiens et de l'Académie qui consiste à traiter le pour et le contre a cette vertu première, selon Cicéron, d'apprendre à parler (Livre II, 9). Non pas qu'ils dépouillent les discussions philosophiques de tout contenu intéressant : la parole est en elle-même un contenu philosophique, quand elle élabore une pensée généreuse et tolérante tournée vers l'autre ; elle n'est pas seulement l'enveloppe de la pensée. Aussi Cicéron peut-il dire de sa pratique d'orateur qu'elle trouvait sa source dans la philosophie (Livre I, 6). En effet, l'orateur utilise le langage selon une éthique qu'ignorent peut-être certains philosophes.

B) L'éthique du langage

Bien des philosophes se mêlent d'écrire, quand ils ne savent pas même parler. C'est vouer leur pensée à rester confidentielle tant elle est mal exprimée ; or, ces maîtres dans l'art de vivre doivent savoir enseigner, donc communiquer et convaincre, car leur science importe à chacun. Il leur faut avoir conscience des autres, de leurs besoins, de leurs attentes quand ils s'expriment, car l'éthique est bien la branche de la philosophie qui doit s'assurer un large impact. Le *Brutus* émettait comme une hypothèse que l'on puisse se former à l'éloquence par la fréquentation des philosophes :

« S'il fallait tout aller quérir auprès des philosophes, l'art du discours profiterait amplement, pour se façonner, des leçons des Péripatéticiens. »¹

Les *Tusculanes* affirment copier ces maîtres qui, comme Aristote ou Philon, n'ont pas séparé les deux pratiques. De fait, l'ouvrage nous donne un exemple de leur complémentarité, non dans l'éducation d'un individu, mais au moment même de l'élaboration de la pensée face aux autres. La parole du philosophe doit alors éviter deux écueils, la platitude et l'hermétisme. Les Épicuriens grecs ou romains sont d'après Cicéron experts en pauvreté

¹ Brut., I, 119 : *quod si omnia a philosophis essent petenda, Peripateticorum institutis commodius fingeretur oratio.* (Je traduis)

d'expression, tandis que les Stoïciens se voient reprocher leurs formulations brutales. Zénon l'ancien est ainsi appelé l'obscur. Cicéron recommande donc un style riche et élégant (*ornate, copiose, elegantia*), conforme à ses idéaux d'orateur et de philosophe. L'idéal serait de traiter les sujets philosophiques les plus nobles sous la forme la plus brillante (Livre I, 7). Derrière cet idéal se dissimule la même exigence de *constantia* que nous avons évoquée précédemment, et non une coquetterie d'auteur. La volonté de rester tourné vers autrui n'y est pas étrangère. La parole est en adéquation avec la pensée et l'éthique du locuteur. Il faut aussi se méfier du langage philosophique obscur ; Cicéron le dénonce plusieurs fois car il est l'obstacle principal à l'expansion de la philosophie. C'est qu'un style riche n'implique pas un vocabulaire rare ou spécifique : il faut utiliser les mots de tout le monde et comme tout le monde. Zénon est ainsi raillé pour sa définition de la douleur :

« Voilà ce qu'est la richesse lexicale, pouvoir dire de cent façons ce que nous appelons tous d'un seul mot : *mal* ». ¹

De même, Cicéron découvre les mêmes concepts chez les Stoïciens et Péripatéticiens, mais dissimulés sous des mots différents. Chez Cicéron, ces reproches ne sont pas le fait du seul orateur face au langage des traités. Le philosophe romain perçoit le danger que peut représenter un certain usage du langage pour la pensée. Le vocabulaire de certains Stoïciens les éloigne de la réalité et leur passion des formules nuit finalement au contenu même de leur idée ; l'utilité de leur réflexion est alors nulle. La Cité ne peut attendre un renouveau de sa morale si ses maîtres font une utilisation égoïste du langage. Un dialogue fictif permet d'attaquer sur ce point Zénon :

« Tu me définis la douleur, tu ne la supprimes pas, quand tu dis qu'elle est chose pénible, contre nature, difficilement supportable et tolérable ; et je ne dis pas que tu mentes, mais je dis qu'il ne fallait pas masquer derrière une forme brillante ton impuissance sur le fond » ².

¹ *Tusc.*, II, 30 *Haec est copia uerborum, quod omnes uno uerbo malum appellamus, id tot modis posse dicere.*

² *Tusc.*, II, 30 *Definis tu mihi non tollis dolorem, cum dicis asperum, contra naturam, uix quod ferri tolerarique possit; nec mentiris ; sed re succumbere non oportebat uerbis glorientem.* (J'ai conservé ici la traduction de J.Humbert, C.U.F, 1931)

Il faut donc réfléchir à l'utilisation des définitions qui se présentent plus comme un jeu de langage qu'un moyen d'accéder au vrai. La forfanterie verbale semble guetter davantage l'adepte de la définition que l'orateur-philosophe soucieux du réel et de son utilité auprès des autres. Le stoïcien n'est pas le seul dont la pensée est amoindrie par un certain emploi du langage. Le style sans élaboration, l'approximation du vocabulaire, signalent une déficience des idées ; elle est excusable chez les apprentis philosophes comme l'interlocuteur du livre I (*Non dico fortasse etiam quod sentio* VI, 12), beaucoup moins chez les écrivains épicuriens. Que l'on accuse des philosophes d'être de beaux ou d'ennuyeux parleurs, d'obscurs ou de faux penseurs n'est pas inédit, mais ces constats aboutissent dans les *Tusculanes* à une certitude quant à la forme nécessairement rhétorique et littéraire de la pensée philosophique. C'est l'objet de la troisième partie de cette étude de rechercher cette forme dans ses détails, illustrés d'exemples.

En effet, pour accéder à la vérité d'une notion et y faire accéder autrui, l'important n'est pas seulement de chercher le terme précis -il faut proscrire le terme rare-, mais d'accompagner son évocation d'une éloquence suffisante pour que la compréhension en soit effective, totale et applicable au réel. L'usage de la métaphore par exemple, ou de toute image articulant l'abstraction et le réel comme l'allégorie, est parfois utile pour la compréhension et pour vérifier la connexion entre l'idée et la chose. De même, en ce qui concerne le choix des termes, mieux vaut utiliser le lexique courant et y rechercher la simplicité étymologique porteuse de vérité ou de richesse conférée par l'usage, que de se forger un vocabulaire complexe et particulier. Les études du lexique cicéronien ont également montré la liberté avec laquelle il peut utiliser certains termes, sans toujours respecter les nuances dans un même champ lexical. C'est le cas pour le trio *animus, anima, mens* dont les emplois ne respectent pas obligatoirement les acceptions différentes, l'esprit, le souffle de vie, l'intellect. " Nous parlons le langage de tout le monde" rappelle Cicéron, et ces nuances n'appartiennent pas à la vie quotidienne.

La philosophie ne doit donc pas avoir son langage à part, car sa pensée se marginalise aussi. Or, elle est d'utilité publique. De même, pour éviter de succomber à la prolixité abstraite qui coupe le discours du réel, le locuteur doit accepter de solliciter aussi l'imagination de son auditeur, non pas seulement sa raison. L'imagination permet en effet

d'illustrer par des cas fictifs les notions abstraites ; elle accentue la compréhension. Pour la susciter, le philosophe doit avoir recours aux effets rhétoriques et aux effets littéraires. C'est la seule façon de "faire voir les choses" au lieu de les traiter seulement avec des mots

«Mais pour ne pas approcher seulement par les mots des choses que nous voulons montrer, il faut se représenter des sortes d'images mobiles qui nous ramènent davantage vers l'apprentissage et la réflexion »¹

Pour ce grand orateur qu'est Cicéron, pour cet apprenti poète qu'il fut dans sa jeunesse, la rhétorique et la littérature doivent se mêler au discours philosophique dans la mesure où l'une et l'autre assurent une liaison avec le réel ; soit par nécessité de persuader, soit par nécessité d'évoquer, elles sont toutes deux des formes de *mimesis*. Les *Tusculanes* constituent donc une recherche morale sur deux plans indissociables, celui de la vie et celui du langage. L'orateur-philosophe Cicéron sait s'exprimer sans perdre de vue les compétences, l'intérêt de tous ses auditeurs ou lecteurs potentiels et le respect mutuel qu'ils doivent se témoigner. Aussi ses reproches sont-ils parfois cinglants sur la façon de s'exprimer des philosophes, quand leur langage révèle une forme d'immoralité. L'épicurien Métrodore a de belles formules pour terrasser la Fortune, mais sont-elles compatibles avec son attachement aux biens matériels entièrement dépendants d'elle? Dès lors ces belles paroles sont des mensonges pour les novices en philosophie ; une telle inadéquation entre le système philosophique et le langage utilisé ne peut constituer une éducation de la raison pour les autres. On aboutit au paradoxe suivant pour ce type de propos:

« Eh bien, voilà par quoi les ignorants se laissent séduire, et à cause des maximes de ce genre, il y a une multitude d'hommes comme ceux-là. Mais c'est le propre de celui qui conduit une dispute avec finesse de voir non ce que chacun dit, mais ce que chacun avait à dire. »².

Cette attaque s'en prend aux Épicuriens et à ceux, trop nombreux, qui pensent avoir compris

¹ *Tusc.*, V, 68 *Sed ne verbis solum attingamus ea quae volumus ostendere, proponenda quaedam quasi moventia sunt.* Nous revenons sur ce point dans l'étude du livre V, p.343.

² *Tusc.*, V, 28 *Atqui his capiuntur imperiti, et propter huius modi sententias istorum hominum est multitudo ; acute autem disputantis illud est, non quid quisque dicat, sed quid cuique dicendum sit videre.*

la doctrine.¹ Toutefois, elle présente cet intérêt de confirmer la fonction éducative de la parole proférée par le philosophe. Un propos qui ne met pas en mouvement la raison de l'auditeur est stérile, car le but du philosophe est de lever l'ignorance par l'exercice du jugement personnel. Les formules de Métrodore ne sont finalement perçues dans leur justesse que par les esprits perspicaces, dont les principes éthiques déjà fermes permettent une lecture critique personnelle. On cherchera donc dans les *Tusculanes* cette parole éducative qui sait avoir recours aux figures et aux formules dictées par d'autres raisons que la vanité du philosophe.

Les *Tusculanes* renferment donc une mise à l'épreuve des langages philosophiques existants. Pour cela, l'interlocuteur est précieux et permet de comprendre l'impact qu'ont parfois certains propos sur les non initiés. Ainsi des définitions stoïciennes ; il accepte de les écouter, pourvu que Cicéron rende plus claires leurs expressions. D'autres réactions sont intéressantes, ses agacements notamment. Quand, au début de la première journée, Cicéron le met en échec à partir de l'utilisation du verbe *esse* (comment affirmer que les morts ne sont plus et qu'ils sont malheureux), il s'insurge contre la méthode :

« Puisque vous me reprochez ce mot « sont », je ne dirai plus ainsi dorénavant, et je dirai seulement « malheureux » pour cette raison précise qu'ils ne « sont » pas. ».²

Non seulement l'interlocuteur fait montre de perspicacité en déjouant le piège dialectique de son maître, mais il en signale la violence (*me premis*) et donc l'inefficacité pédagogique. L'interlocuteur a permis ici de tester une pratique peu respectueuse de la liberté de juger. C'est de nouveau le cas au livre V où Cicéron reprend l'allégorie des vertus face au chevalet du bourreau. L'usage de la figure de style déplaît à son auditeur (*ista me minime movent*) et il en dénonce la perversion car elle détourne l'esprit du vrai problème.³ Cicéron accepte le reproche avec courtoisie, mais il lui appartient de choisir sa méthode d'enseignement, et il ne renoncera pas aux images dans son *oratio* ; il a toutefois été invité à

¹ Sur Cicéron et l'épicurisme dans les *Tusculanes* I-II : Y. Benferhat, 2001 ; également sur l'épicurisme romain C. Castner, 1991 et D. Delattre et J. Pigeaud (dir.), *les Epicuriens*, 2010 (dont l'article de C. Lévy, « Cicéron, témoin de l'Épicurisme, p.1312-1321)..

² *Tusc* I, 13 *Quoniam me uerbo premis, posthac non ita dicam esse, sed tantum miseros ob id ipsum, quia non sint.*

³ *Tusc*, V, 14.

en faire un usage différent : elles n'interviennent que pour faire raisonner. On comprend l'admiration conjointe de Cicéron et de son interlocuteur pour le style de Platon, écrivain et philosophe, chez qui les figures, l'élégance, les allégories viennent à l'appui des démonstrations trop abstraites. La lecture du philosophe grec est donc accessible à tous et de surcroît agréable (Livre II, 8). Néanmoins, si elle est un réel plaisir pour l'esprit, elle ne répond pas toujours au questionnement et aux angoisses individuelles. Dans le livre I, l'interlocuteur inquiet de la mort livre son expérience à la lecture du *Phédon*. Cicéron vient de lui démontrer que les opinions des philosophes, si divergentes soient-elles, incitent toutes à ne pas la craindre. Voici sa réaction :

« Assurément, j'en suis charmé, et d'abord je voudrais d'abord qu'il en soit ainsi ; ensuite, même si cela n'est pas, je n'en voudrais pas moins que l'on m'en persuade. / - Pourquoi donc as-tu besoin de notre aide pour cela? Est-ce que nous pouvons l'emporter sur Platon en éloquence ? Parcours attentivement celui des ouvrages qui est consacré à l'âme, tu seras pleinement satisfait. / - Je l'ai fait, par Hercule, et même bien souvent; mais, je ne sais comment, quand je lis, je suis convaincu, mais lorsque j'ai posé le livre et me suis mis à songer en moi-même à l'immortalité de l'âme, toute ma belle conviction s'envole. »¹

Ce passage peut être lu comme une précaution d'écrivain ; Cicéron est soucieux de légitimer son débat sur l'immortalité de l'âme, alors que ce thème est au cœur d'un ouvrage du philosophe le plus brillant ; les doutes de son auditeur lui en donnent l'occasion. De fait, l'intervention de l'interlocuteur nous semble d'une grande importance, car elle pointe le doigt vers le faible pouvoir persuasif de l'écrit philosophique, malgré l'éminence de son auteur. C'est à relier, semble-t-il, au peu d'entraînement du raisonnement personnel lors de la lecture. Même si l'esprit est satisfait des connaissances apportées par le philosophe, cette érudition ne persuade pas, ou pas durablement. L'assentiment immédiat s'évapore. Cette

¹ *Tusc I, 24 Me uero delectat, idque primum ita esse uelim, deinde, etiamsi non sit, mihi persuaderi tamen uelim. - Quid tibi ergo opera nostra opus est ? Num eloquentia Platonem superare possumus ? Eolue diligenter eius eum librum, qui est de animo ; amplius quod desideres nihil erit. - Feci mehercule, et quidem saepius ; sed nescio quo modo, dum lego, adsentior, cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, adsensio omnis illa elabatur.*

remarque laisse donc entendre que les journées à Tusculum vont initier les *familiares* à une forme philosophique dont le but premier est de créer des convictions et non d'être savant. La philosophie devient parole éloquente, ce qu'elle a pu être dans les écoles athéniennes, mais pas à Rome jusqu'à présent. La dynamique de la discussion favorise la réflexion personnelle pour acquérir ses propres certitudes que la rhétorique renforce. C'est effectivement ce que réclame l'interlocuteur en ce début de débat (*mihi persuaderi tamen velim*). L'éducation à la pensée ne peut s'affranchir de la puissance de l'éloquence et s'exerce durant des *disputationes* au terme desquelles chacun devrait avoir ses propres certitudes.

C) La disputatio

Dans le titre, *Tusculanae disputationes*, Cicéron a choisi d'indiquer la forme de l'ouvrage et non son contenu, comme s'il s'agissait là de sa principale singularité. Il est dommage que la traduction consacrée, les *Tusculanes*, la passe sous silence. En effet, le titre ne comporte que la première des nombreuses occurrences (une soixantaine) du substantif *disputatio* ou des formes du verbe *disputare*. L'étymologie permet, d'après le double sens du préverbe, d'associer l'idée de réfutation (débattre contre) au souci d'exhaustivité (faire le tour de la question). Ces deux sens sont pertinents pour l'ouvrage. L'étude de leurs emplois montre d'abord que Cicéron désigne par ces termes aussi bien les débats des cinq journées à Tusculum ("*hesterna disputatione*" par exemple Livre IV, 29, 63) que les enseignements oraux des philosophes grecs (Socrate sur l'immortalité de l'âme Livre I, 103) ou écrits (les traités stoïciens Livre IV, 33). La *disputatio* est aussi en rapport, vraisemblablement, avec la *scholé*. Elle désigne le traitement philosophique d'un thème par un locuteur principal. Cicéron rapproche sa pratique de celle de Socrate ou de son héritier Carnéade. Dans le livre I, usant librement des mots "*disputatio, disserere, schola, disputare*", l'auteur définit sa méthode :

« Voici comment cela se passait : quand la personne qui voulait m'entendre avait exprimé son opinion, je plaidais contre. C'est là, tu le sais, la vieille méthode socratique pour disserter contre l'opinion d'un autre, Socrate estimait en effet que

c'était le moyen le plus facile de trouver ce qui est le plus vraisemblable ». ¹

De cette indication sur la méthode suivie, on retient, outre la référence explicite à Socrate, patron des *Tusculanes*, la volonté de parler contre un avis (*contra dicere*) et d'approcher le vraisemblable. Deux autres passages empruntés cette fois à la cinquième journée, caractérisent les enjeux de la *disputatio*. Dans l'un, Cicéron confirme sa fidélité à la Nouvelle-Académie :

« Parmi ces philosophes, nous, nous avons plutôt suivi la voie qui avait été d'après nous celle de Socrate, si bien que nous cachons notre avis personnel, nous soulageons les autres de leur erreur et nous cherchons dans chaque dispute ce qui peut être le plus vraisemblable » ².

La recherche du vraisemblable est encore le but de la discussion, mais l'allusion explicite à la réfutation disparaît et deux expressions intéressantes s'y substituent : il faut cacher son propre avis (*tegere sententiam*) et soulager les autres de leur erreur (*errore alios levaremus*). Cette alternative au "contra dicere" révèle assez bien l'esprit de bienveillance et de générosité qui guide le déroulement des *disputationes* et pousse Cicéron à proscrire un dialogue éristique tel qu'il peut naître de la seule volonté de réfuter.

D'autre part, l'idée de soulagement (*levare*) est, nous l'avons vu, centrale dans les *Tusculanes*, alors que la volonté de taire son avis témoigne d'un refus de s'imposer à l'autre dont la liberté est à respecter. Cela est confirmé dans cet autre extrait déjà cité du même livre :

« Usons donc de la liberté qui, en philosophie, n'appartient qu'à nous dont le discours ne propose aucun jugement lui-même, mais se tient en considération de toutes les parties, pour que les autres puisse le juger pour ce qu'il est, sans être soumis à l'autorité de quiconque. » ³

¹ *Tusc IV, 8 Fiebat autem ita, ut, cum is qui audire uellet dixisset quid sibi uideretur, tum ego contra dicerem. Haec est enim, ut scis, uetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime quid ueri simillimum esset inueniri posse Socrates arbitrabatur.*

² *Tusc IV, 10 (...) e quibus [philosophis] nos id potissimum consecuti sumus quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios leuaremus et in omni disputatione quid esset simillimum ueri quaereremus.*

³ *Tusc IV, 83 Utamur igitur libertate qua nobis solis in philosophia licet uti, quorum oratio nihil ipsa iudicat,*

L'exigence de liberté dans le raisonnement et la parole philosophiques (*oratio*) est ici clairement exprimée et concerne autant le locuteur que ses auditeurs. Le fait de taire son opinion est complété ici par la volonté de multiplier les points de vue (*in omnis partis*) et de s'adonner à la profusion, nécessaire corollaire de la liberté de choisir pour arrêter son propre jugement. Le "*contra dicere*" n'est plus évoqué tel quel. Ces deux dernières caractérisations de la méthode suivie dans les *Tusculanes* privilégient donc, dans la "*vetus ratio Socratica*", non la recherche de la vérité par la réfutation, mais l'éthique même de cette parole philosophique, soucieuse de la liberté de penser. La *disputatio*, si elle peut prendre pour prétexte de son déploiement une opinion à réfuter, -ou plutôt une erreur à soulager-, a comme véritable projet l'exercice du jugement personnel. Or, paradoxalement, le débat entièrement dialogué n'est pas obligatoirement la forme où la pensée s'exerce le plus librement, même si l'interlocuteur y est plus loquace.

En effet, au début de la première journée, Cicéron veut réfuter l'opinion de son interlocuteur qui croit les morts malheureux. Il adopte alors une forme dialoguée éminemment platonicienne empruntée aux dialogues dans lesquels Socrate met en place différentes étapes d'une démonstration pour faire découvrir à l'autre son erreur ; bien souvent, l'interlocuteur ne peut qu'acquiescer à chaque étape. Or, cette obligation d'acquiescer agace l'auditeur de Cicéron, comme nous l'avons déjà vu et il finit par reconnaître son erreur en des termes qui signalent plutôt l'échec de la méthode suivie par Cicéron :

« Eh bien ! je concède maintenant que ceux qui sont morts ne sont pas malheureux, puisque tu m'as contraint à avouer que ne peuvent être malheureux ceux qui ne sont pas du tout »¹.

Le verbe *extorsisti* exprime la violence ressentie par l'esprit brutalement confronté à ses erreurs ; l'aveu de s'être trompé (*faterer*) n'est pas assimilable à l'adhésion au vrai que fait spontanément l'esprit quand il a pu lui-même organiser la démonstration. La vérité acquise sous la contrainte est certes une connaissance, mais stérile pour l'esprit qui ne l'a pas cultivée lui-même. Autrement dit, l'esprit y gagne en érudition, mais l'entendement ne s'en

sed habetur in omnis partis, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari

¹ *Tusc I, 14 Age, iam concedo non esse miseros qui mortui sint, quoniam extorsisti, ut faterer qui omnino non essent eos ne miseros quidem esse posse.*

trouve pas enrichi ; il est donc impossible de passer du savoir au savoir-faire nécessaire pour bien vivre. L'interlocuteur n'hésite pas à reprocher de nouveau la contrainte, la pression ressentie pour avouer¹. Ce début du livre I démontre à quel point les *Tusculanes* sont conjointement un questionnement sur la forme philosophique et sur les réponses qu'elle apporte à l'existence. Ici, une fausse maïeutique est dénoncée qui provoque la stupeur face à l'erreur commise. Finalement, le précieux interlocuteur finit par suggérer à Cicéron la méthode qui lui serait le plus utile : l'*oratio continens* (II, 16).

Il veut l'écouter développer le thème choisi sans être interrogé. C'est cette forme de *disputatio* qui prévaudra désormais dans l'ouvrage dès que le problème de chaque journée aura été bien cerné. Or, pour caractériser l'*oratio continens* par rapport à la conversation qu'il a subie jusqu'à présent, l'interlocuteur utilise un adjectif essentiel : "*uberius*" (opposé à *haec spinosioria* II, 16). C'est la première apparition de cette exigence de richesse et de profusion déjà évoquée et si caractéristique du discours de culture. Cette demande de l'auditeur aura pour écho le principal reproche adressé par Cicéron aux stoïciens : il faut traiter les questions éthiques "*latius, uberius, diffusius*". La clôture du livre I assimile par métaphore la lutte contre les passions au fruit le plus fécond de la philosophie (*fructus uberrimus*). Quant au livre II, il comporte l'image de la culture de l'âme.

Le discours philosophique doit donc être riche et fécond. Les adjectifs *latius* et *diffusius* préconisent un traitement plus large des questions philosophiques tel qu'il est mis en œuvre dans les *Tusculanes*. On lit ainsi :

« Tels sont les raisonnements des Stoïciens, dont la tournure est trop sèche, trop serrée. Aussi il faut les développer dans la suite plus largement (*latius*) et avec plus de diversité (*diffusius*) »²)

Cette amplitude peut revêtir plusieurs aspects : *latius* peut désigner un élargissement du contenu (du chagrin à toutes les passions par exemple), ou de la forme (une philosophie capable de toucher un large public). Le "traitement large" impose à la démonstration philosophique d'exploiter un vivier : tous les savoirs humains. La philosophie se doit de

¹ *Tusc*, I, 15; I, 16 *Sed quoniam coegisti ut concederem / haec enim spinosioria prius ut confitear me cogunt quam ut adsentiar.*

² *Tusc* III, 22 *Haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius. Sed latius aliquando dicenda sunt et diffusius.*

rester un vaste champ de réflexion sur toutes les connaissances humaines et toutes les expériences de la vie.

Cicéron ne s'en cache pas : il lui est impossible d'aborder un thème en philosophie, sans avoir envie de les méditer tous, car l'interrogation philosophique n'a pas de frontières (Livre II, 1). Le refus de "la philosophie étriquée", pour plagier Cicéron, lui interdit de se spécialiser et de devenir une science autonome et indépendante réservée aux initiés ; elle y gagnerait peut-être en rigueur, mais perdrait sa richesse. Qu'elle soit "diffuse" est sa principale qualité exploitée par la *dis-putatio* où la pensée parcourt maints domaines en rapport avec le sujet de réflexion. D'autre part, l'image d'une philosophie féconde, ou plutôt fécondante (*uber*) indique qu'elle n'est en aucun cas sa propre finalité, mais un moyen pour produire une autre richesse. Or, si elle devenait une science à part entière, elle n'échapperait pas à cette tautologie qui pousse une science à se prendre elle-même pour objet et oublie son champ d'application. Sans doute est-ce, selon Cicéron, le danger encouru par la philosophie hellénistique, quand elle se laisse aller à des querelles entre écoles, dérive professionnelle du *contra dicere*, alors que la sagesse moins codifiée des *antiqui* était d'abord une interrogation sur le monde, ce que doit absolument redevenir la philosophie assimilée à une culture. Ainsi des conflits entre Stoïciens et Péripatéticiens que le Romain désavoue au profit des Académiciens alors que son interlocuteur attend de lui une réfutation de la thèse des passions utiles :

« Leur exposé, dis-moi, te semble-t-il signifier quelque chose ou rien du tout ?- Eh bien, je trouve qu'il signifie quelque chose, et je me demande ce que tu as à leur répondre. - Je trouverai sans doute, mais une remarque d'abord: vois-tu la grande discrétion des Académiciens ? Ils disent tout simplement ce qui peut intéresser la question. La réponse aux Péripatéticiens est faite par les Stoïciens. Je les laisse tirer l'épée ensemble, car pour moi, la seule nécessité est de chercher ce qui semble vraisemblable. »¹

Ici, l'interlocuteur est aussi prompt à trouver intéressante la thèse des Péripatéticiens qu'à

¹ *Tusc IV, 47 - ... Quae cum exponunt, nihilne tibi uidentur an aliquid dicere ?- Mihi uero dicere aliquid, itaque expecto quid ad ista. - Reperiam fortasse, sed illud ad ante uidesne quanta fuerit apud Academicos uerecundia ? Plane enim dicunt quod ad rem pertineat. Peripateticis respondetur a Stoicis. Digladientur illi per me licet, cui nihil est necesse nisi ubi sit illud quod veri simillimum uideatur anquirere.*

demander sa réfutation. Il semble concentrer davantage son attention sur la joute philosophique née de la réfutation que sur les idées elles-mêmes. Cicéron réagit, mais avec tact. Il diffère la réfutation, quoique la suite du débat montrera son hostilité à cette idée des passions utiles. Ce faisant, il applique un principe de sa méthode de *disputatio* : taire son opinion, tandis qu'il a convié son auditeur à se prononcer. Puis, il raille ce pugilat de philosophes dans le but évident de valoriser la méthode académicienne. Les éléments de l'éloge caractérisent assez bien la *disputatio* philosophique des *Tusculanes*. D'une part, les Académiciens restent exclusivement attachés à la *res*, au sujet dans ce qu'il a de concret (*quod ad rem pertineat*) ; d'autre part, la recherche du vraisemblable est visiblement une garantie de ne pas céder aux réfutations stériles que peut provoquer la prétention au Vrai ; enfin, Cicéron choisit d'abord de mettre en lumière la qualité morale attachée à cette méthode académicienne: la *verecundia*, - dont il fait preuve lui-même en réagissant avec modération à l'appétit de querelle de son auditeur. Cette qualité romaine allie la pudeur au respect d'autrui. Ainsi, une nouvelle fois, on constate l'importance pour le philosophe orateur d'une morale intrinsèque au discours philosophique et à la méthode employés. Son expérience et ses exigences d'orateur dévoué à la Cité lui ont fait pratiquer cette éthique de la parole apte à renouveler le discours de la philosophie, pour qu'il soit en lui-même une pratique éthique, cohérente avec les principes énoncés, où l'attention à l'autre, la tempérance, la constance, l'endurance et la tolérance s'exercent. Cet idéal le conduit à s'interroger sur le "discours contre" et à en expérimenter, dans les *Tusculanes*, un usage autrement plus constructif. D'autre part, la *disputatio* sous forme d'*oratio continens* est en mesure de combler ses attentes puisqu'elle reste tendue vers son objectif, fait naître le consensus grâce à la recherche du vraisemblable, refuse le diktat de l'opinion personnelle érigée en vérité. Elle met à disposition de son auditeur une multitude de connaissances et exerce simultanément son esprit critique par une participation active à la conduite de l'*oratio*. Il faut donc s'interroger précisément sur le rôle du public dans cet exposé philosophique.

3) LE PUBLIC DU PHILOSOPHE CICÉRON

Qui Cicéron prétend-il initier à la philosophie ? À qui s'adresse-t-il ? Cette dernière interrogation des rôles de Cicéron dans les *Tusculanes* nous conduit à interroger

l'interlocuteur lors de ses cinq journées. Il faut tenter de cerner son profil et sa personne. Il faut également s'intéresser à son rôle dans les *disputationes*. Enfin, parmi les destinataires figurent également Brutus et d'autres encore peut-être.

A) Qui est l'interlocuteur ?

La réponse à cette question de l'identité est claire : nous ne savons pas. Des silhouettes se dessinent, celles de son gendre Dolabella et de ses jeunes amis, que Cicéron, il est vrai, reçut dans sa villa de Tusculum durant ces temps de disgrâce.¹ Il est préférable d'écouter l'œuvre nous donner les renseignements dont nous avons besoin pour mieux la comprendre. Si l'identité de l'interlocuteur est tue, c'est qu'il y a plus de profit à l'ignorer qu'à la connaître. En premier lieu, parce que la parole du philosophe lui-même devient centrale, dès lors que son public est anonyme. Or, les *Tusculanes* sont aussi un questionnement sur la responsabilité de la parole philosophique. En second lieu, parce qu'une identité précise aurait réduit le destinataire de cette parole à un type d'individu incarné par l'interlocuteur. Ce n'est pas compatible avec l'acception d'une philosophie à large spectre, autre ambition de l'ouvrage. L'anonymat de l'interlocuteur est donc une richesse supplémentaire, complétée par quelques informations explicites que nous fournit l'œuvre à son sujet.

Faut-il parler de l'interlocuteur comme s'il était unique ? Cicéron le précise avant d'amorcer chaque débat : il se trouve en compagnie de ses familiares. Il est donc entouré

¹ La correspondance de Cicéron permet de savoir qui fréquenta sa villa de Tusculum autour de la période de rédaction de l'ouvrage. Trebatius (dédicataire des *Topiques*), Dolabella, Torquatus, Brutus sont signalés durant l'été 45. Lire en particulier *Att.*, XIII, 9.

I. Gildengard, 2007, donne un aperçu des hypothèses scientifiques émises autour de l'anonymat de l'interlocuteur (p.22-25) que l'on a souvent assimilé à un *alter ego* (Douglas, 1995 ; Görler, 1996). I. Gildengard suggère une autre explication de cet anonymat (p.70-74). Cicéron s'adresserait à toute la jeune élite romaine qui doit faire ses armes intellectuelles contre la tyrannie de César. Or, dit-il, Cicéron se heurte à un problème, car la relation de soumission instaurée entre le maître et son élève l'empêche par courtoisie de choisir dans la noblesse romaine l'identité de son personnage (" For one, no Roman aristocrat would have felt honoured if he were placed in the role of a pupil and put through his philosophical paces." p.70). Par ailleurs, I. Gildengard explique les différentes aptitudes de l'interlocuteur d'un livre à l'autre par les progrès dus à l'enseignement de Cicéron (" After a five-day crash course in Cicero's *philosophia Latina*, the blumming fool of book 1 can hold his own among aristocratic peers." p.72). Sur l'anonymat de l'interlocuteur, les explications d'I. Gildengard nous semblent un peu forcées. Certes, on peut repérer que le *De Oratore* a préféré faire du domaine didactique un thème de l'ouvrage et non un scénario, mais Cicéron n'hésite pas dans le *De Finibus* à montrer l'apprentissage du jeune fils de Lucullus ou de son propre fils dans le *De Officiis*. Ne pouvait-il avoir recours à ce même type de personnage dans les *Tusculanes* si l'interlocuteur était pour lui vraiment et seulement le représentant de cette jeunesse ? Nous préférons retenir et nuancer, dans nos développements sur l'interlocuteur, une autre affirmation d'I. Gildengard qu'il exploite peu: " Put succinctly, by imparting philosophical wisdom to a generic youth, Cicero creates a *Leerstelle* in his text, which every one of his readers is invited to fill." (p.72)

d'un groupe comme le philosophe grec dans la *scholé*. Pour commencer les discussions philosophiques de l'après-midi, il demande à l'un de ses proches de fournir le sujet de discussion. On trouve alors des formules comme "je demandai à l'un d'eux le sujet de la dispute »¹. Lorsqu'il décrit la méthode adoptée pour ces cours, Cicéron explique d'ailleurs :

« Cela se passait ainsi : d'abord celui qui voulait m'entendre disait son opinion sentiment, et moi ensuite je parlais contre.»².

D'après les deux expressions soulignées, l'un ou l'autre des *familiares* peut engager le débat avec Cicéron. L'interlocuteur n'est peut-être pas obligatoirement le même d'une journée à l'autre; en revanche, il représente toujours le même groupe, celui des proches de l'orateur-philosophe, ce qui implique qu'il s'agisse de personnes cultivées de l'élite romaine sans doute. On peut donc retenir cette caractéristique comme *persona* commune, mais refuser l'individualisation. Le groupe entier suit l'ensemble des débats chaque jour, même si un seul se charge du dialogue quotidien avec le maître. Cette présence tacite permet de concilier l'idée d'un groupe d'interlocuteurs avec les approbations des précédentes démonstrations formulées par l'interlocuteur du moment : l'*oratio* de la veille n'était-elle pas convaincante (Livres II, 10 / IV, 8 / V, 15) ? Ces approbations au fil des journées n'impliquent pas que l'interlocuteur soit le même ; il suffit de considérer que plusieurs auditeurs ont suivi le discours de Cicéron et ont été convaincus. La présence du groupe est d'ailleurs rappelée avant chaque journée. La démonstration est donc considérée comme assimilée par l'ensemble du groupe à travers les réactions de l'interlocuteur désigné. Ce groupe homogène partage visiblement avec Cicéron le goût de l'éloquence et de la philosophie, et ces *familiares* ne souhaitent pas dissocier l'une de l'autre, puisque leur hôte satisfait apparemment leur demande autant que ses goûts propres en adoptant, à la manière de Philon, un emploi du temps consacré aussi bien à la première le matin, qu'à la seconde par la suite (Livre II, 9).³

Par ailleurs, les interlocuteurs lui demandent instamment de ne pas abandonner ses talents d'orateur qui ne pourront qu'accroître leur compréhension et fortifier leurs certitudes. À la

¹ *Tusc III, 7 poposci eorum aliquem qui aderant causam disserendi*

² *Tusc I, 8 fiebat autem ita ut, cum is qui audire uellet dixisset, quid sibi uideretur, tum ego contra dicerem*

³ Nous reviendrons dans la conclusion de la troisième partie sur cette répartition entre la philosophie et l'éloquence pour lui préférer l'alliance platonicienne de la dialectique avec la rhétorique.

fin de la première journée, l'interlocuteur a ainsi hâte d'entendre une péroraison dont la forme semble lui importer autant que le sujet :

« N'abandonne pas cet art que tu as toujours célébré, et avec raison, car, pour parler franchement, c'est lui qui t'avait rendu célèbre. Mais quel est donc le type de péroraison (*epilogus*) dont tu parles ? J'ai hâte de l'entendre quel qu'en soit le sujet.»¹

Le public de ces journées à *Tusculum*, à l'instar de celui du forum ou plutôt de la curie, attend un discours efficace et persuasif ; il réclame une philosophie éloquente qui justifie pleinement l'assimilation de ces discussions à des déclamations. Par delà cette fiction, les lecteurs des cinq livres sont visés. Sur des thèmes aussi graves que la mort, seule une philosophie éloquente pourra donner les certitudes qui aident à vivre.

La *scholé* implique donc l'existence de plusieurs auditeurs ; en revanche, rien ne garantit l'unicité de l'interlocuteur. Rien n'autorise non plus à le croire chaque fois différent. En effet, la nature de ses interventions associées à d'autres informations permet de distinguer trois profils d'interlocuteurs.

a) Premier profil

Dans les livres I et V, l'interlocuteur est perspicace et cultivé. Cela lui permet de participer honorablement à la discussion au point, parfois, de rivaliser avec Cicéron. Le livre I laisse voir maintes fois ces qualités. L'interlocuteur déjoue les pièges dialectiques du dialogue initial, par exemple ; il fait montre de culture en partageant avec Cicéron la connaissance des auteurs grecs dont il sait des vers (15) ; il condamne les superstitions populaires autour des

¹ *Tusc* I, 112 : *Tu uero istam ne reliqueris quam semper ornasti, et quidem iure ; illa enim te, uerum si loqui volumus, ornauerat. Sed quinam est iste epilogus ? Aueo enim audire, quicquid est.* Nous choisissons de traduire *iste epilogus* par « le type de péroraison dont tu parles » puisque notre étude cherche à observer le transfert de l'éloquence à l'écriture philosophique qui nourrit par ce renouvellement formel la pensée de l'interlocuteur et des lecteurs. Cicéron emploie juste auparavant *rhetorum epilogum*. Humbert traduit cette expression par « péroraison de rhétorique » puis *iste epilogus* par « la péroraison à laquelle tu songeais ». O. Gigon traduit la première expression par « *einen rhetorischen Epilog* » et la seconde par « *dieser Epilog* ». Il nous semble que l'expression « *rhetorum Epilogum* » mérite qu'on s'y attarde. Pourquoi Cicéron utilise-t-il *rhetor* et non *orator* ? On peut suggérer que ce choix signale la dimension écrite de la conclusion à venir, en référence à la pratique de l'écriture et de la technique pour les rhéteurs quand l'art de l'orateur repose sur la parole. Cicéron attire bien l'attention sur la forme particulière qu'il travaille. Pour une analyse de cet *epilogus* d'un genre nouveau, se reporter à la troisième partie, « l'exercice du jugement dans le livre I ».

Enfers et s'insurge qu'on l'en croie adepte (10) ; concerné par sa patrie, il mentionne Crassus ou Pompée à titre d'exemples (12) ; il partage avec Cicéron une admiration sans borne pour Platon qu'il a lu et relu (24/39) ; il a également lu la *Consolation* de son hôte et la connaît suffisamment bien pour mentionner son contenu à bon escient (76) ; sa capacité à suivre le discours ardu sur l'immortalité de l'âme est patente lorsqu'il explique lui-même la faiblesse de la théorie stoïcienne sur sa survie temporaire (78) ; sa noblesse de caractère se reflète dans son aplomb face à Cicéron et dans la force de ses convictions (rien ne lui fera renier Platon ou perdre foi en l'immortalité de l'âme 77). Son âge n'est pas mentionné, mais, s'il faut risquer des hypothèses, les éléments précédents autorisent à le voir comme un homme d'âge mûr, d'autant que l'allusion à son initiation aux Mystères (29) s'accompagne d'une incitation à en rechercher dans sa mémoire les révélations et inscrit plutôt l'événement dans un passé bien révolu. D'autre part, il manifeste son souci de la mort, par sa lecture de la *Consolation*, ou par des aveux plus directs, où se profile peut-être, comme chez Cicéron, la tentation du suicide (76 / 112). Ces réflexions sont plus couramment celles de la maturité ou de la vieillesse ; elles réapparaîtront bientôt chez le Caton du *De Senectute*.

Aucun élément ne permet en revanche d'affirmer qu'il s'agisse d'un jeune homme. Il est dès lors difficile de lire seulement les *Tusculanes* comme une *paideia* à destination de la jeune élite romaine en mal de repères, du moins d'après ces deux livres. Dans le livre V en effet, l'interlocuteur a déjà suffisamment de connaissances, de convictions et d'aplomb pour que *l'oratio continens* se meuve parfois en un vrai dialogue d'échange. Le début de la discussion le voit même prendre longuement la parole, phénomène inédit en cinq jours, et commenter la forme et le fond des propos de Cicéron avec une certaine assurance : pour la forme, qu'il cesse ses allégories stoïciennes ; pour le fond, qu'il songe à la *prudentia* quand il parle de moralité et de bonheur (13-14) ! Cette intervention initiale montre des qualités confirmées par la suite. Ainsi de sa connaissance de la philosophie, celle des écoles hellénistiques ou des villas romaines. Il oppose par exemple à l'idée de Cicéron sur l'équivalence absolue du Bien et de la Vertu, à laquelle il donne au passage son approbation librement, l'opinion de Brutus sur la diversité possible des biens et reconnaît là les avis d'Aristus et Antiochus (21). Puis, il interroge poliment Cicéron sur sa possible inconstance, quand ses propos à Tusculum lui semblent contredire le quatrième livre du *De Finibus* ; incidemment, il affirme être d'accord avec son hôte : Zénon et les Péripatéticiens défendent une même conception avec des langages différents (32). Enfin, vers la fin de l'après-midi, il soumet à Cicéron un nouveau

défi philosophique qui prouve ses propres compétences en la matière. Il demande à Cicéron, dont il a repéré l'argumentation largement stoïcienne, d'essayer de concilier les systèmes des Péripatéticiens et de l'Académie avec sa conviction que le sage est toujours heureux sans porter atteinte à la logique et à la constance.

À considérer les interventions de cet interlocuteur, son savoir philosophique semble ne souffrir d'aucune lacune ; en revanche, il est très désireux d'entendre des raisonnements qui échappent à l'inconséquence, satisfassent la *ratio* et concilient les opinions. La *disputatio* est pour lui et son hôte l'occasion d'exercer avec crédibilité un esprit critique visible dans ses interventions et dans les développements de Cicéron. Cet exercice présuppose un savoir qu'ils partagent déjà. A cet égard, l'interlocuteur du livre V rappelle les hommes cultivés d'autres dialogues, dont l'*otium* se passe en études. Il pourrait être tentant de considérer cet éminent interlocuteur comme le produit des quatre journées précédentes à Tusculum. C'est notamment la proposition récente d'Ingo Gildenhard dans *Paideia Romana*. L'interlocuteur, un jeune apprenti philosophe, deviendrait jour après jour, grâce à l'enseignement de Cicéron, un érudit perspicace, passé du statut d'élève à celui d'ami proche (*familiaris*). Cette lecture séduisante prend en compte la dynamique évidente d'une œuvre souvent considérée comme un exercice spirituel. Néanmoins, il faut admettre un interlocuteur bâti sur un profil unique, celui du jeune noble. Cela suscite plusieurs objections, ne serait-ce que les compétences évidentes de l'interlocuteur du premier jour comparables à celles du dernier. D'autre part, c'est donner à la *scholé* une acception restrictive, comme si elle regroupait exclusivement la jeunesse ; or, si la jeunesse romaine se forme effectivement durant ses séjours à Athènes, la *scholé* telle que Cicéron y fait d'abord référence rappelle les disciples de Socrate ou l'Académie de Platon, où se côtoient différents âges, plus que les écoles spécialisées dans l'éducation des jeunes Romains. Certaines expressions aussi sont significatives. Les interlocuteurs sont des "*familiars*" dès le livre I parmi lesquels, semble-t-il, prend la parole qui veut. Enfin, un tel processus qui viserait à orchestrer au fil de l'œuvre l'éducation progressive d'un jeune homme est-il compatible avec la rapidité et la spontanéité de rédaction des *Tusculanes* ? De plus, l'auteur aurait sans doute davantage singularisé ce personnage, devenu central dans son projet. On trouve cependant un jeune homme en face de Cicéron au livre II.

b) Deuxième profil

Celui qui prend la parole en ce deuxième jour est, comme le précise Cicéron, un *adulescens* (28), qui a effectivement complété son apprentissage par un séjour récent à Athènes dans les écoles des philosophes (26). Pour autant, ses connaissances en ce domaine n'apparaissent pas vraiment durant la *disputatio* ; on pourrait le taxer d'une relative ignorance en regard des intervenants précédemment caractérisés. De fait, il intervient beaucoup moins qu'eux, se tient en retrait par rapport à Cicéron, ne reconnaît pas le *Prométhée* d'Eschyle par exemple (26). Il est toutefois doté lui aussi de perspicacité à l'origine d'interventions honorables. Son projet est de suivre la raison partout où elle le conduira, ce qu'il fait déjà en écoutant le premier débat (15), et, à défaut d'esprit critique, son bon sens est visible. Par exemple, il perçoit le danger de dénoncer les infamies de certains philosophes pour qui veut inciter à la philosophie (12) ; il suit suffisamment le raisonnement de Cicéron pour repérer que, contrairement à la méthode annoncée, ce dernier ne parle pas d'abord contre son opinion sur la douleur, mais semble la conforter par ses exemples (26). Cependant, si les mérites de ce jeune interlocuteur ne sont pas mis en lumière dans le dialogue, ils sont incontestables, car il reçoit de son maître un éloge remarquable. C'est, du point de vue de la fiction, le personnage le plus caractérisé. Cicéron loue sa grandeur d'âme, sa noblesse de caractère ; cette âme forte a su s'imprégner de philosophie sur un sujet aussi difficile que la mort (11). Au demeurant, il a montré cette belle âme dès sa première réplique en faisant primer dans l'échelle des maux le déshonneur sur la douleur ; sa capitulation rapide révèle alors davantage sa droiture que le manque d'aplomb conforme à sa jeunesse (14). Il incarne donc parfaitement le champ fertile que la philosophie pourra cultiver, selon la métaphore cicéronienne (13).

Cicéron va s'employer à cet enrichissement durant leur discussion et les fréquentes approbations du jeune homme, plus courantes que dans les autres livres, témoignent des progrès de la culture de son esprit, transmise par une parole rénovée ; son enthousiasme ne fait que confirmer sa réceptivité au discours philosophique et les bienfaits de ce dernier sur l'âme (10 / 42). Il doit ces progrès à l'habileté pédagogique de son maître, car, face au jeune homme, Cicéron ne risquera pas un développement aussi riche en références philosophiques et en doxographies que lors d'autres journées. Il préfère s'appuyer sur les exemples tirés de la littérature, de l'histoire, ou de la vie quotidienne afin de susciter sa réflexion.

c) Troisième profil

Nous aurons peu à dire de l'intervenant des livres III et IV : sa participation active aux débats est quasiment nulle. Peut-être s'agit-il du jeune homme du livre II, mais il est désormais singulièrement muet. Au terme du quatrième jour, Cicéron le félicite d'avoir proposé d'aborder successivement le chagrin, puis les autres passions, ce qui suppose au moins un interlocuteur identique pour ces deux journées (Livre IV, 83). Ce personnage discret reste présent dans *l'oratio continens* de Cicéron, par de fréquentes interpellations, des questions ouvertes ou oratoires, par le souci manifeste de répondre à ses attentes (Livre III, 80 " mais je me suis écarté du sujet que tu voulais développer..."). Dans ce soliloque bienveillant, Cicéron maintient la fiction du dialogue, anticipe les interrogations de son auditeur (*Prudentiae vero quid respondebis... ?* Livre III, 37), y répond, lui demande son opinion (*An tibi irasci tum videmur?* Livre IV, 55), puis la devine et propose à son auditeur d'entendre tout ce qui permettra de la confirmer ou de la nuancer. Le dialogue véritable est donc remplacé par un dialogue fictif, procédé rhétorique qui maintient l'attention de l'interlocuteur. Il revêt toutefois ici une autre importance, car *l'oratio continens*, privée d'un second intervenant, s'apparente davantage à la méditation personnelle d'un homme qui questionne ses connaissances, dialogue avec les auteurs du passé, cherche à consolider ses croyances en incarnant son propre interlocuteur. Cette forme sera celle des lettres de Sénèque, des *Pensées* de Marc-Aurèle, et bien plus tard, des *Essais* de Montaigne. L'effacement de l'interlocuteur inciterait presque à lire ces livres comme un dialogue de Cicéron avec lui-même si l'on n'avait pas établi l'importance d'autrui dans la culture cicéronienne.

d) Conclusion : qui est l'interlocuteur ?

Les remarques précédentes ne sont pas inédites. Elles confirmeraient l'impression de confusion souvent reprochée à l'œuvre. En outre, les profils de l'interlocuteur ont été repérés de longue date ; l'interlocuteur cultivé est usuel parmi les protagonistes des dialogues cicéroniens ; le jeune Romain est au cœur de l'étude d'Ingo Gildenhard ; le dialogue d'une âme avec elle-même fait l'objet d'un article de Carlos Lévy qui détourne le reproche de l'interlocuteur utilisé comme simple faire-valoir au profit d'un examen

introspectif.¹

Toutefois, on se heurte à des écueils, si l'on tente de généraliser l'un des profils à l'œuvre entière, comme le font ces études. Ce point est important. Dans le cinquième livre par exemple, le face à face de Cicéron avec l'intervenant relève de la joute d'érudits et brise l'atmosphère d'introspection. Le détail de l'initiation aux Mystères du livre I suffit-il donc pour faire de l'interlocuteur un double de l'auteur lui-même initié ? On peine, semble-t-il, à accepter que la personnalité de l'interlocuteur puisse être mouvante, sans que Cicéron ait voulu la définir une fois pour toutes. Il faut pourtant tirer profit de cette réalité. Certes, Cicéron ne cherche pas la cohérence ; il peut à la fois laisser croire à la pluralité d'intervenants, en demandant qui veut prendre la parole pour lancer le débat du quatrième jour (« Quelqu'un veut-il dire sur quoi il souhaite que la dispute roule aujourd'hui? »), et féliciter son interlocuteur pour l'ordre dans lequel il a proposé les sujets, le chagrin puis les passions, la veille et ce jour même. Ce genre d'hésitations contribue à refuser à l'interlocuteur un statut de personnage, alors que Cicéron est ailleurs minutieux dans l'élaboration des circonstances d'énonciation de ses dialogues. Dans les *Tusculanes* pourtant, l'interlocuteur n'est pas un personnage ; il n'est pas utile qu'il le soit. Cette donnée surprend comparativement aux autres dialogues, mais est cohérente avec l'organisation de l'œuvre elle-même qui privilégie le déroulement du discours, imite la pensée en cours d'élaboration et veut se situer au moment où la réflexion naît de la parole. L'imprécision du cadre fictif accentue la présence du discours, tout comme la disparition du personnage derrière ses propos. L'interlocuteur prévaut donc sur le personnage, sa personne sur son identité.

En effet, dans les autres dialogues, Cicéron aime à choisir ses personnages et à les travailler en fonction des convictions qu'ils auront à défendre durant leurs prises de parole ; leurs certitudes préexistent au débat et ont déterminé le choix de leur identité par l'auteur. Ainsi le jeune Torquatus incarne-t-il l'épicurisme, Caton le stoïcisme, Laelius l'amitié idéale. Or, dans les *Tusculanes*, les convictions se créent au fil des mots. L'interlocuteur n'incarne aucun système de pensée préétabli et lance le débat par des opinions proches des lieux communs et croyances populaires, quand bien même il ferait preuve ensuite d'une belle érudition. Nul en effet n'est à l'abri de ces idées qui contrarient l'existence : « les morts sont malheureux ; souffrir est pire que tout ; personne ne maîtrise le chagrin ; la sagesse, et donc le bonheur,

¹ I. Goldenhard, 2007, p. 70-74 notamment (nous avons résumé sa position dans la note 1 p.216 « qui est l'interlocuteur ? ») ; C. Lévy, 2003, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes*. », REL, 80.

est hors de notre portée. » Chacun se reconnaît dans ces avis et pourra donc, grâce au relatif anonymat de l'interlocuteur, prendre à son compte le cheminement pour s'affranchir de ses peurs. Parce qu'il combat des croyances humaines qui ont été les siennes dans les épreuves, et non des convictions d'érudits, Cicéron n'a pas à définir son interlocuteur ; ce dernier représente des opinions unanimement partagées que le raisonnement philosophique devra guérir. Ses variations et sa mouvance permettent de tester l'efficacité de ce discours philosophique face à un public élargi ; on note, par exemple, d'après les profils établis ci-dessus, que l'interlocuteur peut représenter différents âges de la vie, l'*adulescens* du livre II, le *juvenis* ou le *senex* des livres I et V. La parole philosophique doit s'adapter aux capacités de son auditeur, ce qui explique également la singularité de certains livres, le deuxième notamment. De même, selon le profil, les attentes de l'interlocuteur varient ; pour que la philosophie soit un soulagement, l'un a besoin de voir ses certitudes consolidées (*firmior* livre I ,117), l'autre doit s'en créer (*persuasum* livre II, 47), un autre encore veut de la logique (*consentaneum* livre V, 82).

Incontestablement, l'éminent orateur Cicéron fait bénéficier sa philosophie d'une expérience acquise face à un public variable; fort de son expérience et de son érudition, il peut improviser ces cinq journées dont une élaboration plus stricte aurait peut-être amoindri la richesse et l'utilité.

B) Le rôle de l'interlocuteur

Dans les paragraphes précédents, nous avons déjà évoqué certaines fonctions de l'interlocuteur ; ces lignes seront donc largement récapitulatives. La clarification des profils permet de confirmer à nouveau la cohérence dans cette œuvre entre les choix formels et le fond philosophique. En effet, si l'interlocuteur n'est pas l'incarnation d'une pensée construite, et de ce fait n'accueille pas l'identité d'un personnage, son profil semble en accord avec le thème choisi lors de la journée et influence obligatoirement la nature de la *disputatio*.

Pour traiter deux sujets ardues, essentiellement philosophiques, l'immortalité de l'âme et la vertu comme Bien suprême, Cicéron construit la réflexion avec l'appui d'un interlocuteur déjà pourvu de certaines références philosophiques et susceptible de s'intéresser à ces sujets fondamentaux mais austères. Le raisonnement mis en place exploite alors largement

la connaissance des écoles hellénistiques, notamment sous forme de doxographies, mais également les savoirs liés à l'implication dans la Cité (Histoire, droit, hommes célèbres, coutumes, mythes).

Le livre II s'intéresse à la douleur ; la douleur n'est pas un sujet de réflexion, c'est avant tout une expérience, l'une des premières qui ternisse l'existence. Un jeune interlocuteur, noble et sensé, saura tirer profit d'une *disputatio* qui privilégiera avec justesse l'exemple sur l'idée, le bon sens sur le savoir ; le recours à l'illustration abondante par l'exercice militaire facilitera sa compréhension, l'aidera à venir à bout d'une peur précoce, tout en encourageant sa vertu et son civisme. On ne combat pas la peur de la mort comme celle de la douleur. La mort est une abstraction, la douleur une expérience ; il faut avoir médité pour discuter de la première avec pertinence et sagesse, mais on peut prématurément endiguer la seconde. Le profil de l'interlocuteur est ici adapté à la nature du sujet et à la complexité du raisonnement nécessaire pour traiter la question.

Dans les livres III et IV, la question essentielle est celle du chagrin : peut-il anéantir la sagesse ? Cicéron, habité par ses propres malheurs, s'implique dans le traitement du sujet au point peut-être d'en oublier son interlocuteur, mais il respecte la demande faite au livre I d'une *oratio continens* où cet interlocuteur pourrait ne pas avoir à intervenir. Il semble dialoguer avec lui-même et tester notamment son adéquation avec les théories stoïciennes sur les passions. Sa méditation combine la culture et la raison pour maintenir le sens de l'existence vers le bonheur ; l'expérience intime et ineffable du chagrin incite à une forme d'introspection, au dialogue intérieur, comme s'il fallait trouver les ressources en soi-même. Cela fait naître le *credo* intellectualiste du livre V : la pensée est divine et dépasse les limites de l'existence. Le chagrin cesse donc d'être folie par l'exercice de la méditation : Cicéron en a fait l'expérience et en devient l'exemple. Finalement, différentes stratégies de réflexion accompagnent les fluctuations de l'interlocuteur ; chacune est un exercice de la *ratio* mettant en jeu différentes compétences. Le premier rôle de l'interlocuteur est donc, par sa présence loquace ou muette, de permettre cette exploration de la libre pensée tournée vers l'art de vivre.

Cependant, on a souvent considéré le rôle de l'interlocuteur comme dérisoire. Ce jugement mérite d'être nuancé.

Dans les livres III et IV, sa présence autorise Cicéron à développer une *oratio* véritablement ininterrompue mais qui se veut utile également à son auditoire ; la finalité n'est pas

égocentrique malgré le soliloque dont les exemples ne sont d'ailleurs pas centrés sur la vie personnelle de l'auteur. La présence d'un interlocuteur rappelle l'ancrage du projet philosophique de Cicéron dans l'enceinte de la Cité. Le livre II ne peut se passer d'un jeune homme dont les rares interventions consistent à approuver son maître, mais dont l'âme noble représente ce champ fertile à cultiver ; son approbation sanctionne l'efficacité de la parole philosophique auprès du public qu'il représente ; l'avenir de Rome y gagne.

Les livres I et V font assister à la construction conjointe, libre et courtoise d'un raisonnement profitable aux deux partis. Dans le premier livre, l'interlocuteur désireux d'être affermi dans ses convictions aura fréquemment le choix du type d'argumentation opportune : souhaite-t-il ou non participer à l'*oratio* (Livre I, 17)? Veut-il que l'on s'attarde sur la nature de l'âme (Livre I, 23) ? A-t-il besoin d'une péroraison (Livre I, 112) ? Ces attentions de Cicéron témoignent une fois encore de l'éthique de son discours, respectueux et non tyrannique, mais elles font aussi comprendre que la forme du discours philosophique est aussi importante que le fond si l'on veut solliciter la pensée, mettre à l'œuvre la *ratio*. Les autres livres ne sont pas exempts de ces sollicitations.

Au livre IV, l'interlocuteur choisit de passer par des définitions stoïciennes et collabore ainsi à la structure du raisonnement (Livre IV,9). Le cheminement de la pensée est estimé aussi important que son contenu ; il importe aussi que ce cheminement soit libre, et non contraint, comme il a pu l'être au tout début de la première journée. L'interlocuteur du cinquième jour pourra également exercer son esprit critique ; il souhaite dépasser les contradictions apparentes pour trouver un mode de pensée doublement consensuel, fédérant les idées sans malmener la logique. La démarche est empruntée à la Nouvelle-Académie, mais la finalité est d'abord de satisfaire la Raison. Le dépassement des contradictions est d'ailleurs une méthode philosophique sur laquelle *les Tusculanes* invitent à réfléchir. L'interlocuteur est alors essentiel.

D'après la méthode énoncée le premier jour, Cicéron parlera contre l'opinion de l'intervenant ; mais est-ce réellement ce qui adviendra ? Au livre I, cet intervenant préfère se tromper avec Platon, pour lui autorité absolue, qu'être contredit ; même sans arguments, Platon aurait pour lui toujours raison. Sur qui la contradiction peut-elle alors se fonder ? Cette adhésion du cœur et de l'esprit est aussi inébranlable que sa certitude d'une âme immortelle. La tentative de réfutation concerne l'idée que le malheur touche les morts et s'achève infructueusement au bout de quelques paragraphes. La suite de la *disputatio* est un

vaste développement autour d'un sujet, l'âme.

Au livre II, l'abandon de la réfutation brutale est encore plus net. Il faut deux répliques à l'interlocuteur pour admettre spontanément son erreur : le déshonneur est pire que la douleur ; puis, Cicéron passe en revue plusieurs exemples de douleurs intenses comme pour minimiser l'erreur initiale du jeune homme. Enfin, l'*oratio* se développe librement autour du thème de la douleur.

Dans les livres III et IV, les mécanismes de la réfutation et de la polémique sont inclus dans le soliloque et pris en charge par Cicéron sans remise en cause de l'interlocuteur ; celui-ci sera au contraire remercié pour la pertinence de ses thèmes.

Au livre V enfin, le différend entre l'interlocuteur et Cicéron au sujet de la vertu et du bonheur est vite contourné pour laisser place à une vaste discussion sur le Bien et la sagesse, où les objections courtoises de l'interlocuteur serviront à enrichir le débat. Ainsi l'interlocuteur des *Tusculanes* n'a pas pour rôle d'incarner l'opinion à contredire ; il n'y sera tenu qu'aux premiers instants du débat où sa croyance servira d'amorce pour une discussion constructive pour la raison, riche en savoir, où la bienveillance prévaut sur la polémique.

C) Brutus

Brutus est le dédicataire de l'ouvrage. Cicéron prétend répondre à sa demande en se consacrant à la philosophie et lui dédie ces cinq livres qui s'achèveront par un débat sur la vertu, thème cher à cet illustre ami.¹ Les *Tusculanes* s'inscrivent donc dans un processus d'échange entre hommes cultivés comme dans d'autres ouvrages de Cicéron. Les préambules apostrophent systématiquement Brutus pour réfléchir sur les conditions de la philosophie à Rome. Au cinquième livre toutefois, Brutus est plus que le dédicataire. Son rôle n'est pas limité au préambule et il se trouve mêlé au débat de la journée. Cette sorte de mise en abyme, où le lecteur supposé de l'ouvrage prend part à l'action qui s'y déroule, achève d'inscrire la réflexion dans une dynamique et en précise la portée. En effet, l'opinion

¹ Marcus Iunius Brutus (85-42), sénateur et juriste, participa au meurtre de César. Il est le dédicataire de plusieurs ouvrages de Cicéron (*Paradoxa Stoicorum*, *De Finibus*, *De Natura deorum*) et donne son nom au traité de rhétorique composé en -46, *Brutus*. On sait par Plutarque (*Brutus*, 2, 2-3 ; 24, 1-3) que Brutus reçut une solide culture philosophique, notamment auprès de Caton et d'Aristus, frère d'Antiochus. Cicéron évoque son ouvrage *De Virtute* dans le livre V (V, 1) et s'appuie sur cette référence pour développer la cinquième dispute. Pour l'importance de ce destinataire dans le contexte politique et historique, lire dans l'ouvrage collectif, *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, 2014 (dir. S.Aubert-Baillet, C. Guérin) les contributions respectives M. Ledentu, M. Jacotot et P.M. Martin.

à discuter, "je ne crois pas que la vertu suffise à assurer la vie heureuse", est immédiatement confrontée à l'opinion inverse de Brutus auquel se rallie Cicéron :

"Telle est pourtant l'opinion de Brutus, dont je privilégie largement le jugement, dirais-je sans chercher à vous provoquer »¹.

La référence pour débiter la discussion est donc romaine, sans que les sources grecques aient besoin d'être mentionnées. Brutus est, en quelque sorte, le philosophe romain dont les idées sur la vertu vont servir à débattre ; si leur source est grecque, elles sont ici prises en compte d'après cet illustre citoyen, ce qui implique une forme de romanisation. Par exemple, il faut s'interroger sur l'acception du mot vertu, car, pour Brutus et donc pour la philosophie romaine, la *vir-tus* n'est peut-être pas l'exact correspondant de la vertu grecque.

Dans l'amorce du débat au livre V, la réflexion philosophique semble être pleinement une affaire de Romains, conformément au projet cicéronien. D'autre part, l'implication de Brutus dans le dialogue gomme la frontière entre les deux étapes de l'ouvrage, l'étape orale, fictive mais dont Cicéron veut préserver la dynamique et l'étape écrite, lorsqu'il envoie finalement cinq livres à Brutus pour retranscrire ces journées.

La mise en abyme accentue donc le brouillage entre l'ouvrage rédigé et la réflexion spontanée, phénomène propre à cet ouvrage que nous avons déjà évoqué, comme si Cicéron refusait aux *Tusculanes* la possibilité de devenir un livre, un traité, un de plus que le lecteur parcourt comme une somme de connaissances sans obligatoirement solliciter sa raison et son jugement. Impliqué en tant que garant de l'opinion à faire approuver, Brutus est également sommé d'être attentif aux arguments à venir ; il y va de ses certitudes. Il a finalement lui aussi le statut d'interlocuteur et sera pris à partie durant la discussion. Ainsi quand il s'agit de savoir si la Vertu est le seul Bien et si le bonheur serait assuré au sage dans le cas contraire, l'interlocuteur utilise sa connaissance des idées de Brutus :

« Mais ton ami Brutus, sous l'autorité d'Aristus et d'Antiochus, n'est pas de cet avis : il pense en effet que la vertu fait le bonheur, même s'il y a un autre bien que la vertu / Où veux-tu en venir ? Te figures-tu que je parlerai contre Brutus ? / Mais, comme bon

¹ *Tusc V, 12 At hercule Bruto meo uidetur, cuius ego iudicium, pace tua dixerim, longe antepono.*

te semble ! Je n'ai pas à fixer la suite. / Eh bien, nous verrons ailleurs ce qui est raisonné conséquemment, et pour qui. »¹

La première réplique de Cicéron rend évidente l'implication de Brutus dans cette recherche sur les relations entre le Bien, la Vertu et le Bonheur ; la réfutation de Brutus y semble écartée, mais la seconde réplique dévoile la prétérition courtoise, car la suite du débat devrait alerter Brutus sur la constance de son raisonnement. Le passage permet également de réaffirmer la nécessaire tolérance dans la confrontation philosophique ; l'interlocuteur refuse d'enfreindre la liberté de raisonnement de Cicéron en lui imposant la réfutation. De même, Cicéron faisait choisir à son interlocuteur du premier jour les étapes de la démonstration. Dans le livre V, il est face à un interlocuteur érudit et décidé, coutumier des querelles philosophiques, à qui il a déjà rappelé cette règle du débat de culture, la liberté de raisonner et de juger. Ainsi :

«Je veux bien admettre que tu mènes les choses à ta façon, même s'il n'est pas juste que tu me prescribes de quelle façon tu veux que je conduise la dispute. »²

Conformément à ce principe, il refuse d'emblée de s'opposer à Brutus. En revanche, la suite de la journée pourra pousser celui-ci à revoir ses opinions, s'il le souhaite. Au terme du développement sur le bonheur parfait, il l'y incite, toujours avec courtoisie

« Ainsi, accordons sans hésiter à Brutus que le sage est toujours heureux ; il verra lui-même à quel point il est en accord avec lui-même. Et d'ailleurs qui plus que ce grand homme est digne de la gloire qui s'attache à pareille maxime ? Cependant, il nous faut maintenir que ce soit aussi le plus heureux. »³.

Il appartient donc à Brutus d'évaluer la constance de son raisonnement ; il est, en quelque

¹ *Tusc. V, 21 - Sed Brutus tuus auctore Aristo et Antiocho non sentit hoc ; putat enim, etiamsi sit bonum aliquod praeter uirtutem tamen ad beate uiuendum satis posse uirtutem.*

- *Quid igitur ? Contra Brutumne me dicturum putas ?*

- *Tu uero, ut uideretur ; nam praefinire non est meum.*

- *Quid cuique igitur consentaneum sit, alio loco.*

² *Tusc V, 15 Facile patior te isto modo agere, etsi iniquum est praescribere mihi te, quem ad modum a me disputari uelis*

³ *Tusc V, 34 Quare demus hoc sane Bruto, ut sit beatus semper sapiens ; quam sibi conueniat, ipse uiderit ; gloria quidem huius sententiae quis est illo uiro dignior ? Nos tamen teneamus, ut sit idem beatissimus.*

sorte, renvoyé à sa conscience qui, dans les *Tusculanes*, guide la réflexion aux côtés de l'esprit. Chacun est renvoyé à cet exercice où émerge l'esprit critique, Brutus comme le jeune interlocuteur du livre deux. Cicéron atténue la brutalité de l'incitation par un éloge du dédicataire qui souligne de nouveau l'exigence d'avoir une vie en accord avec ses principes, autre forme de *constantia*. Enfin, il réaffirme sans ambages son propre choix. D'autre part, il soulignera plus loin son accord plus franc avec Brutus à propos du bonheur, mais réaffirmera son *credo* de la félicité complète (39). Dans ce dernier passage, il explique être d'accord "avec Brutus, et par suite avec Aristote, Xénocrate, Speusippe, Polémon." L'ordre de l'énumération dit suffisamment à quel point la philosophie grecque est déjà romanisée par les discussions entre nobles cultivés ; c'est un savoir gréco-romain que Cicéron demande d'exploiter dans un exercice rationnel, privé certes, mais dont dépend un avenir commun. Doivent s'y livrer les hommes mûrs de premier plan, comme Brutus, la jeunesse, les aînés, tous immergés dans les incertitudes de l'existence quand la Cité va mal, afin d'approuver en leur âme et conscience des valeurs à faire partager ensuite, dans un cadre institutionnel, à celle dont Cicéron parle parfois négativement, mais qu'il n'oublie jamais, le peuple de Rome.

Conclusion : la prise en charge de la parole philosophique par l'initiateur Cicéron.

À quelle philosophie Cicéron veut-il initier ses contemporains ? Ses approbations et ses reproches envers la philosophie hellénistique joints à ses propres convictions nous en donnent les principes, plus nettement peut-être dans les *Tusculanes* que dans d'autres ouvrages, précisément parce que Cicéron y assume le premier rôle et rédige en penseur libre. Cette philosophie est exigeante : elle demande à son praticien d'y engager la totalité de son être afin d'en assurer la cohérence et la nécessaire articulation avec le réel qui la rendra efficace. Ce que l'on pense ne doit jamais être contredit par ce que l'on vit ou ce que l'on dit, car le philosophe est pour les autres l'incarnation vivante de sa pensée. C'est une affaire d'honnêteté, de *probitas* et de *constantia*. Cette exigence d'adéquation entre l'esprit (*ratio*), l'existence (*vita*) et le discours (*oratio*) permet une réconciliation fondamentale pour l'efficacité philosophique, celle de l'être sensible et de l'être rationnel.

Pour parvenir à cette fin, il est nécessaire d'adopter des comportements et des méthodes spécifiques. Le philosophe assume son humanité, dans toute sa complexité, et est

entièrement responsable de la pensée délivrée aux autres. Il n'obéit pas à un système, mais fédère l'ensemble des savoirs relatifs à la question posée dont il se sert pour proposer d'élaborer un raisonnement qui se muera en art de vivre. La philosophie domine l'ensemble des savoirs et faits humains ; elle n'est pas une discipline autarcique, elle est ample et diffuse ; elle n'est pas un système abouti, elle exerce la raison de chacun à l'aide de la culture¹. Comme à l'orateur, il importe au philosophe d'être approuvé par un large public afin de contribuer à l'instauration d'une Cité sereine. Cela nécessite l'appui d'une parole philosophique constructive. Elle n'est pas un canal de communication au service des certitudes du locuteur, mais un instrument d'éducation à la pensée. Sa priorité est d'exercer la *ratio* qui côtoie, chez tout être, une sensibilité à prendre en compte. Elle facilite la compréhension par le recours aux techniques oratoires, par l'appui de la littérature, puissante évocatrice du réel, laboratoire des existences humaines, par le recours à un lexique commun à tous. Cette parole est conviviale et non tyrannique, courtoise et non péremptoire ; elle s'élabore en fonction de l'autre et se dirige avec opportunisme au gré de l'exercice de la raison. Cicéron a-t-il besoin de s'attarder sur le sort des morts ? Il s'y attarde, et se répète. Son interlocuteur a-t-il besoin d'une conclusion éloquente ? Il s'exécute. L'essentiel est de respecter chez chacun le cheminement de la pensée dans une construction conjointe. C'est la démonstration proposée par les *Tusculanes*, meilleur exemple peut-être de la philosophie éloquente et de son efficacité.

Certes, il n'est pas possible à tous de pratiquer spontanément cette philosophie. Elle nécessite une immense culture. L'examen des profils de l'interlocuteur le confirme : qu'il soit jeune ou plus âgé, l'interlocuteur appartient toujours à ce groupe des *familiares* cultivés. Cicéron compte donc les initier d'abord à cet exercice de la raison auquel il convie même Brutus ; il s'adresse d'ailleurs dans le préambule du deuxième livre à tous ceux qui seront capables d'implanter la philosophie à Rome, ceux "qui joignent à la culture générale l'art de développer avec goût et font de la philosophie avec méthode", pour revenir à l'exergue qui a lancé cette partie (livre II, 6). L'initiation concerne donc d'abord un public restreint. Cependant, les bénéficiaires de cette éducation à la pensée libre et responsable ne se réduisent pas à ces premiers initiés. Cette philosophie n'est pas élitiste ; on ne confondra pas les initiateurs cultivés et les destinataires. En témoigne d'abord la présence parmi les

¹ Rappelons que nous employons « culture » dans le sens cicéronien de « travail de soi sur soi » en le distinguant du sens moderne courant qui renvoie à l'ensemble des connaissances. (voir note p.106 *Cultura animi*).

familiares de cet *adulescens* du livre II ; sa noblesse d'âme et son bon sens ne sont pas l'apanage d'une classe ; son attachement ferme et irrévocable à l'honneur rappelle que la Cité a su encadrer les citoyens et leur transmettre des valeurs ; l'argumentation que Cicéron lui propose de suivre est accessible au grand nombre et efficace, appuyée sur les mythes, les fictions littéraires, les réalités quotidiennes, la vie de la Cité, exprimée dans un langage simple et volontiers imagé. Ce jeune homme préfigure un autre public, moins savant, moins sage peut-être, mais doté d'un champ fertile à cultiver, la raison.

Enfin, la foule composite de Rome, - le peuple, les femmes, les vieillards, les enfants, les soldats, les gladiateurs, les esclaves, les nations rattachées et même les peuplades lointaines-, est prise en compte par le philosophe qui essaie de discerner dans ce vaste champ la nature humaine. Les exemples et anecdotes ont inscrit tout le genre humain dans *Les Tusculanes*. Tous sont concernés par les angoisses existentielles, la peur de mourir, de souffrir au même titre qu'un Brutus ou qu'un Cicéron. Celui-ci déduit de leurs réactions des attitudes humaines face à l'existence. Il ne s'agit pas de dire que Cicéron s'adresse à eux ; mais il est indubitable que sa philosophie les concerne, nous concerne.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

LA SUBSTANCE DE LA PAROLE ET LA *PERSONA* CICÉRONIENNE

Qui est Cicéron dans les *Tusculanes* ? UN HOMME, *homunculus unus e multis*, et c'est en homme parvenu à la fin de sa vie qu'il prend l'entière responsabilité de son discours philosophique sur l'art de bien vivre. Demander aux *Tusculanes* de suivre une structure rigoureuse, d'obéir à un schéma préétabli, à une cohérence infaillible, à une thèse unique, les reléguer si elles s'y refusent, est symptomatique d'une époque qui refuse la complexité de l'homme et de son existence. Quelle philosophie faut-il pour affronter ces aléas ? Une sagesse humaine, praticable et apaisante, qui doit sa cohérence à l'approbation totale du penseur dont aucune facette de la personnalité ne doit être violentée. Ainsi la méditation de ces cinq journées est-elle cohérente pour l'individu Cicéron dans toute sa complexité ; pour le père endeuillé, le grand homme déchu qui cherche les certitudes consolatrices ; pour le citoyen dévoué, observateur des hommes de la Cité, qui leur propose de vaincre les passions par un renouveau des valeurs civilisatrices dont chacun peut redécouvrir l'importance par la méditation ; pour l'orateur enfin, homme cultivé, convaincu de la puissance éducatrice de la parole, source de la pensée pourvu qu'elle respecte une éthique et reste au service des autres. L'orateur met en garde les philosophes : on ne peut pas dire n'importe quoi, n'importe comment car l'enjeu, l'art de bien vivre, est trop important. Il les invite à une éthique de la parole.

En quoi la forme philosophique proposée ici par Cicéron est-elle romaine ? Plusieurs éléments sont apparus au cours de cette partie ; ce ne sont pas des découvertes dans l'immense chantier de recherches suscité par l'œuvre cicéronienne, mais les *Tusculanes* en opèrent une synthèse saisissante parce que Cicéron y est, plus qu'ailleurs, un penseur libre. Cette philosophie veut renouveler la *sapientia* des Anciens, leur *prudentia* ; elle reste ancrée dans le réel sur lequel elle veut avoir prise. Toutefois, cette volonté de maîtrise est une gageure en cette fin de République où il faut réapprendre à exister individuellement dans l'intérêt de tous. Cicéron compte sur l'*oratio* philosophique pour éveiller la *ratio* de chacun, cette aptitude typiquement romaine à évaluer une situation, peser les conséquences, prendre en compte les divers paramètres de la réalité pour aboutir à une décision. L'éthique,

si elle veut réellement aider les hommes à vivre, doit accepter les avis, les *sententiae*, nés de cet exercice de la conscience, aux côtés des principes intangibles.

En effet, dans les *Tusculanes*, la pensée romaine prend acte de la contingence de l'existence, incarnée par la *Fortuna*, de la variété des individus et des expériences, et propose une pensée adaptée à l'arbitraire et à la diversité. Cette philosophie est plus diffuse et plus ample que les systèmes hellénistiques car sa priorité est de faire face aux multiples cas de la réalité humaine, à la pluralité des *res humanae*. Elle emprunte donc à tous les penseurs, à d'autres disciplines, à la littérature et à l'histoire en particulier ; elle observe les hommes, comprend leur besoin de certitudes, pactise, si besoin est, avec la croyance et l'erreur ; elle comporte elle aussi des principes intangibles telles la *fortitudo* ou la *gloria*, composantes de la *virtus*, mais elle les offre à méditer, sans prétendre les faire admettre autrement que par un exercice libre de la pensée, le seul à garantir une réelle adhésion à ces valeurs. Cet acte d'approbation par le penseur désireux d'exister, rationnel et sensible, confère à la méditation apparemment confuse une grande cohérence, car il fait des choix conformes à sa personnalité, adaptés à sa situation et tournés vers l'action. Il organise la diversité avec une constance tirée de lui-même. La clôture des *Tusculanes* sur la *levatio* désormais acquise signale la cohérence d'un tel cheminement.

Sapientia, oratio, ratio, sens du réel, des choses et de l'homme, action, sont attendus d'une philosophie romaine conduite par un homme tel que Cicéron, orateur et homme politique; son éclectisme poursuit des buts identiques au phénomène d'acculturation propre à Rome : s'enrichir de la diversité et l'organiser. Il est toutefois un dernier élément de cette philosophie, éminemment romain et spécifique à notre ouvrage : la culture. Nous l'avons croisée maintes fois sous diverses acceptions, qu'il s'agisse de l'assimiler au savoir personnel nécessaire pour méditer face au chagrin, à l'ensemble des créations humaines au sein de la Cité, ou au processus d'enrichissement des esprits par la parole.

La culture a évidemment rapport à cette revendication, contre les pensées hellénistiques, d'une philosophie plus riche, plus large, plus ample, à cette exigence d'*ubertas* philosophique. Il convient dans un troisième temps de chercher à définir plus précisément sa forme, d'étudier sa disposition dans l'ouvrage et de constater que sa présence ne saurait s'y réduire à une citation, justement célèbre mais rarement exploitée, "*philosophia cultura animi est*". Que signifie pour la forme cette assimilation entre la philosophie et la culture de l'âme ? En quoi *Les Tusculanes* en sont-elles un exemple concret ? Il importe de se le

demander pour continuer cette recherche d'une forme romaine de la philosophie et comprendre plus précisément les mécanismes intellectuels mis en œuvre dans l'acte de penser.

TROISIÈME PARTIE

LA FORME RENOUVELÉE DE LA PAROLE OU L'ÉLOQUENCE ÉCRITE

INTRODUCTION

Toute philosophie est consubstantielle au langage qui l'exprime, ou devrait l'être, car la pensée est indissociable du discours qui la porte. Du point de vue formel, il n'y a pas un type d'écrit philosophique, mais une diversité de styles philosophiques, si bien que l'on peut aisément supposer un lien intrinsèque fort entre la pensée philosophique et l'invention de son mode d'expression, quand bien même le philosophe lui-même semblerait ne pas interroger explicitement le langage. On peut signaler trois tendances de cette poétique philosophique en embrassant un regard très large sur l'histoire de la philosophie. Certains philosophes restent proches d'une forme d'oralité, privilégiant le dialogue ou la conversation accessibles à tous, quand la maïeutique socratique dans les rues d'Athènes reste un idéal fondateur inégalé. Cette méthode essentiellement antique se retrouve actuellement dans des ouvrages dits de vulgarisation philosophique où les philosophes dialoguent par exemple avec un journaliste ou un de leurs pairs. D'autres philosophes pratiquent une écriture qu'on dira descriptive et littéraire, désireuse d'un large public, nourrie des tropes de la rhétorique antique passés en littérature. On peut songer à la littérarité des pensées d'Alain ou à la poésie nietzschéenne. Enfin, il existe les écrits philosophiques qu'on dira scientifiques, usant d'une argumentation logique extrêmement rigoureuse et, parfois, d'une forme d'invention lexicale spécifique aux concepts de la pensée exposée. On pensera à Spinoza ou Heidegger.¹

A l'origine du choix d'une de ces formes, on peut supposer une interaction entre la pensée de l'auteur, la forme dominante de la raison de son époque, et le degré d'intégration d'autrui dans sa réflexion. Cette catégorisation, schématique et contrariée par maints exemples comme toute démarche de la sorte, présente pour nous l'intérêt de pouvoir situer l'écriture cicéronienne dans une forme parente de la première et de la deuxième méthode. Plus clairement, les *Tusculanes* semblent une étape intéressante, voire fondatrice, dans

¹ Pour une description générale des formes littéraires de la philosophie et un aperçu des rapports entretenus par la philosophie avec la littérature, l'outil nourrissant demeure *De la Philosophie*, Michel Gourinat, Tome I, chapitre 1, « Littérature et Philosophie », et chapitre 4, « Qu'est-ce que la philosophie ? », 1969.

l'avènement d'une philosophie littéraire en prose (deuxième méthode) qui ne délaisse pas son ambition d'accessibilité à tous parce qu'elle hérite de la pratique d'une éloquence créative pour la pensée. Ce sont des circonstances particulières qui revivifient clairement cette exigence d'adéquation entre dire, penser et *bien* faire. On pense à la célèbre allégorie hégélienne : « la chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit ». La philosophie renaît donc sous forme d'un questionnement qui veut se partager et interroge le support de la parole : comment maintenir la puissance éducatrice du langage, perturbatrice des certitudes ? Les rapports de la rhétorique, de la philosophie et de la culture sont aussi réaffirmés et renouvellent formes et pensées.

L'orateur Cicéron sait l'impact des mots sur la réflexion. Les recherches les plus récentes, dans le sillage du travail fondateur d'Alain Michel, ont admis la présence, dans les *Tusculanes* également, d'une philosophie éloquente propre à l'auteur.¹ De fait, les *Tusculanes* peuvent présenter un intérêt particulier dans cette investigation, car les circonstances de rédaction et la nature de l'ouvrage accroissent les exigences d'efficacité et de cohérence de la parole philosophique. Il s'agit en effet d'aborder des thèmes liés à la difficulté d'exister qui concernent chacun, et aussi directement Cicéron. L'écrivain est fortement impliqué, tout comme son public. Ils ont à faire ensemble le tour d'une cause commune, comme le proposait l'orateur au forum ou au sénat, mais le support du discours est désormais écrit. Cicéron a parfaitement conscience des nouvelles conditions de réception de son discours et le dit dans le livre II (§3-4) :

« Du reste, nombreux, nous le savons pertinemment, sont ceux qui opposeront avec passion leur opinion à la nôtre, ce qu'on ne peut aucunement éviter, si ce n'est en n'écrivant rien du tout. En effet, (...) nos discours, nous voulions qu'ils soient approuvés par le jugement du plus grand nombre (car c'est un savoir-faire lié à la présence du grand public et l'éloquence se réalise dans l'approbation des auditeurs) (...); qu'adviendra-t-il, que penser, puisqu'apparemment nous n'avons plus la moindre possibilité d'employer désormais l'assistance du public dont nous usions par le passé ? »²

¹ E. Lefèvre, 2008 « Die Tusculanae haben wie viele Philosophische Schriften Ciceros einen rhetorischen Charakter. (...) Ferner hat Ciceros Argumentation einen persuasive Charakter und verfolgt strategische Ziele, mit deren Hilfe der Leser um so leichter überzeugt werden kann. » p.23

² *Tusc.II, 3-4 Quamquam non sumus ignari multos studioso contra esse dicturos ; quod vitare nullo modo*

Il n'a plus moyen de mesurer le degré immédiat d'adhésion du public à ces propos, ni donc de mesurer en quoi la parole peut être acte. Sans contact direct, l'orateur doit suppléer certaines ressources perdues de l'éloquence, notamment celles de l'*actio*. Dans le *De Oratore*, Cicéron avait expliqué son rôle dans le partage des idées. L'*actio* n'est pas réductible à un artifice de la persuasion, mais relève de la capacité pour l'orateur à se maîtriser ; il propose aussi à son public une personnalité en adéquation avec le fond des propos tenus et l'éthique qui en découle. Par ailleurs, Cicéron y voit la possibilité d'user d'un langage universel, celui du corps, des mimiques et des gestes, qui sait faire comprendre les choses à tous quand le sens riche des mots peut échapper à certains. Après avoir montré dans le *De Oratore* (III, 217-223) comme l'orateur saurait susciter dans son public les émotions nées du malheur (*miseratio*), de la crainte (*metus*) ou du chagrin (*maeror*) en les traduisant dans son jeu, il conclut :

« Car les mots n'influencent personne, si ce n'est celui qui est uni au groupe par la communauté d'une même langue, et des opinions souvent pénétrantes échappent aux sens des hommes sans pénétration. L'*actio* cependant qui produit avec elle le mouvement de l'esprit influence chacun ; en effet, les esprits de tous sont mus par des mouvements identiques et ils reconnaissent ces mêmes signes chez les autres comme ils les révèlent eux aussi en eux ».¹

Pour notre étude de la forme des *Tusculanes*, envisagée comme un transfert de la *vis rhetorica* à la pensée écrite, cette affirmation du *De Oratore* nous intéresse triplement.

Premièrement, quand Cicéron évoque dans le *De Oratore* l'enchaînement du jeu de l'émotion du malheur à celle de la crainte puis du chagrin, ne s'appuie-t-il pas sur une logique émotionnelle qui prévaut également à l'organisation des cinq journées ? La mort du livre I nous plonge dans le malheur, puis la douleur dans la crainte avant de côtoyer la passion mère de toutes, le chagrin. Faut-il croire à un agencement purement rhétorique des

potuimus, nisi nihil omnino scriberemus. Etenim (...) orationes, quas nos multitudinis iudicio probari uolebamus (popularis est enim illa facultas, et effectus eloquentiae est audientium adprobatio. (...) quid futurum putamus, cum adiutore populo quo utebamur antea, nunc minime nos uti posse uideamus ?

¹ *De Or. III 223 Verba enim neminem mouent nisi eum, qui eiusdem linguae societate coniunctus est sententiaeque saepe acutae non acutorum hominum sensus praeteruolant : actio quae prae se motum animi fert, omnis mouet; isdem enim omnium animi motibus concitantur et eos isdem notis et in aliis agnoscunt et in se ipsi indicant.* (Je traduis)

Tusculanes par transfert brut d'une théorie de l'*actio* ? Ou bien, les *Tusculanes* permettent-elles à Cicéron de cerner la part de l'*actio* dans l'élaboration d'un langage et d'une pensée commune qui s'affranchit salutairement des émotions négatives ? Nous chercherons ce que met en œuvre la *dispositio* des *Tusculanes* pour donner aux mots la force d'une action.

D'autre part, le faible pouvoir d'impact des mots dans certains esprits est évoqué et mis en rapport avec la force du lien social. On constate l'affirmation catégorique de Cicéron dix années avant les heures les plus sombres de la République : « les mots n'influencent personne, si ce n'est celui qui est uni au groupe par la communauté d'une même langue ». Or, puisque l'écrit prive du ressort direct de l'*actio*, cette déficience accrue du langage et de la cohésion sociale doit trouver solution. Que l'*actio* ne puisse continuer à pallier le déficit d'une langue commune unifiante donne à l'éloquence écrite toute sa dimension philosophique et citoyenne pour une éthique renouvelée. En effet, la manipulation des passions n'est plus à craindre. Comment Cicéron tente-t-il donc de revenir à « la communauté d'une même langue » dans ses ouvrages philosophiques, et pour ce qui nous concerne, dans les *Tusculanes* ?

Enfin, il est question des passions qui sont au cœur même de l'ouvrage. Si l'orateur sait les employer face à son public, c'est qu'il en a une connaissance qui le rend absolument légitime pour en parler : qui connaît l'âme humaine mieux que l'orateur dans l'antiquité romaine ? Nous avons vu que la personnalité incarnée par Cicéron dans l'ouvrage ajoute encore à cette légitimité en associant l'expérience vécue des passions, notamment du chagrin, à une connaissance plus théorisée. Par sa charge, par son existence et sa connaissance de celle des autres, l'orateur a une légitimité à traiter des passions. Si l'*actio* ne témoigne immédiatement de cette connaissance dans un livre, quelle forme l'écriture adoptera-t-elle pour la rappeler ?

Par conséquent, l'expression doit être, sans le langage corporel de l'*actio*, absolument en phase avec la pensée naissante, et les enjeux personnels, communs, civiques sont entièrement dépendants de ce renouvellement rhétorique. Dans une villa devenue école, aux côtés d'un forum républicain désormais virtuel, la conscience est l'autre lieu d'exercice de la parole, une parole d'abord écrite que chacun a à intérioriser. Nous avons vu apparaître dans les citations précédentes trois possibilités de transférer l'énergie de l'éloquence du forum à l'écrit en vue d'activer le jugement. D'une part, il est nécessaire

d'interroger la *dispositio* de chaque livre et de voir apparaître plus intimement la cohérence de l'organisation d'ensemble. D'autre part, le mot lui-même, en tant qu'unité du langage et de la pensée, est à reconsidérer : il doit retrouver toute sa puissance cognitive et citoyenne maintenant qu'il est seul vecteur de l'opinion soutenue. Nous procéderons donc à des analyses lexicales et verrons comment, dans un travail d'imitation et d'émulation face à la langue grecque, Cicéron redonne force à des vertus cardinales. Enfin, les passions doivent pouvoir s'incarner aussi dans le texte, à la faveur de la personnalité du locuteur ou d'autres personnes évoquées. Leur expression est la condition de leur connaissance et de leur maîtrise. C'est pourquoi nous établirons en conclusion l'importance des narrations biographiques et autobiographiques dans ce discours performatif.

CHAPITRE I : MISE EN FORME ET EXERCICE DU JUGEMENT (*dispositio*)

« Le propre d'une dispute vive d'esprit est de voir non ce que dit chacun, mais ce que chacun devrait dire. » *Tusc.*, V, 28.

Nous avons cherché à établir quels pouvaient être les enjeux de la parole dans les *Tusculanes* en proposant de considérer la somme cicéronienne selon une quête première, celle d'une forme philosophique confondue avec la sagesse elle-même. Reprenons quelques conclusions et envisageons leur importance à la lumière de l'angle d'analyse que nous détaillerons ensuite, celui de l'organisation du discours.

Le médium et l'aliment de cette quête ont évolué au fil de l'histoire de la République et du rôle que Cicéron a pu y jouer. Elle s'est appuyée d'abord sur l'oralité des discours et les traités concomitants de l'expérience d'une vie politique très active pour s'épanouir finalement vers 45 dans l'écriture des ouvrages philosophiques à la faveur de la retraite et de la réflexivité engendrée par l'une et l'autre. On a affirmé la nécessité de prendre en compte la mobilité du médium qui sert de support à l'enquête de Cicéron sur la sagesse du langage, entre l'oral et l'écrit, en particulier dans la « *declamatio senilis* » que constituent les cinq livres des *Tusculanes*. Puisque la somme philosophique entreprise a un enjeu capital pour l'auteur et pour ses contemporains et veut cerner la connaissance et le bonheur à la mesure de l'homme dans une époque troublée, la sage adéquation de la parole à la réalité est une nécessité absolue et relève d'une grande responsabilité de la part de l'écrivain philosophe. Le langage doit être pensée et le verbe acte, en quelque sorte.

Cette alliance idéale entre *res* et *verba* prévalait déjà à la conception de l'éloquence énoncée par Crassus dans le *De Oratore*, et qu'il assimilait à la philosophie :

« Puisque tout discours repose sur les choses et les mots, les mots ne peuvent avoir aucun fondement, si l'on a ôté la chose, et la chose ne peut être mise en lumière, si on se prive des mots.»¹

¹ *De Or.* III, 19 : *Nam cum omnis ex re atque uerbis constet oratio, neque uerba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si uerba semoueris.*

Crassus rapporte cette unité du mot et de la chose à une représentation du monde par les Anciens qui voyaient l'univers comme un tout. La relation entre la conception du discours et la représentation du monde, dans la recherche d'une pleine cohérence, est assimilable à une sagesse, à une culture. L'une des définitions de la culture, héritée de Cicéron, est encore la construction d'un monde qui fait sens par l'adéquation du langage à la réalité perçue¹.

Il est légitime de supposer que Les *Tusculanes*, ouvrage où se finalise le concept de *cultura*, sont un exemple de cette sagesse langagière qui est, depuis le *De Inventione*, au cœur de la réflexion et de la quête de Cicéron. L'enjeu y est de redécouvrir la possibilité du bonheur *in diem*, c'est-à-dire dans la réalité telle qu'elle s'exprime chaque jour, possibilité que les *orationes perpetuae* du *De Finibus* n'ont pas réussi à établir. Ainsi, quand les interlocuteurs y achèvent leur discussion à Athènes, dans les jardins de l'Académie, ils se promettent d'établir prochainement si le bonheur est à portée de chacun ; il faudra pour cela tester l'endurance de la raison humaine et savoir « *quanta sit virtus* » (*De Finibus* V, 77). Quelles sont les capacités de la vertu humaine ? Quelle est la force de la raison ? (*virtus* et *ratio* équivalent pour Cicéron). Les *Tusculanes* sont chargées d'y répondre et Cicéron invente pour cela une forme inédite, qualifiée d'*oratio continens*.

De manière hautement symbolique, elle se déroulera cette fois-ci dans l'Académie de Tusculum, chez l'orateur romain. Comme l'affirme C. Lévy, « l'innovation des *Tusculanes* est que l'Académie ne se trouve plus à Athènes mais à Rome. Cicéron n'y apparaît pas comme un étudiant ni même comme le défenseur d'une école philosophique, mais bien comme le maître. Le symbole est évident, c'est celui du déplacement du centre de la philosophie, et en tout cas de la philosophie platonicienne, d'Athènes vers Rome. »² L'important est de s'interroger sur ce « centre de la philosophie » (ne doit-on pas dire avec Cicéron ce *fons* ?) : quelle interrogation essentielle à la philosophie platonicienne est ici transportée pour recevoir un traitement dans la villa cicéronienne ? « L'immortalité de l'âme », semble indiquer le contenu explicite dès le livre I, mais la perspective cicéronienne et platonicienne enjoint de ne pas séparer ce questionnement de son corollaire, la quête de l'adéquation possible entre la parole et la vérité. On peut croire à l'importance première de cette question par la prise en compte d'un autre élément essentiel de « l'installation » du dialogue, à savoir l'alternance entre les leçons de philosophie et de rhétorique, entre

¹ Sur la culture cicéronienne et sa place dans le concept moderne de « culture », voir D. Kambouchner, *Notions de philosophie III*, « La Culture », en particulier p. 445-468 et 542-566, Folio essais, 1995.

² « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? » in *Vita Latina*, n°166, 2002, pp 23-31.

l'Académie et le Lycée cicéroniens¹. Il ne faut donc pas occulter l'importance de la contribution des *Tusculanes* à la problématique philosophique originelle : comment s'approcher du vrai et du divin grâce au langage, désormais écrit ?

Ainsi, dans un partage permis par l'invention d'une forme écrite éloquente, redevable à l'expérience d'orateur comme à la lecture de Platon, Cicéron, les interlocuteurs et les lecteurs des *Tusculanes* cherchent une vérité humaine pour faire face aux passions. Ce faisant, ils cultivent leur esprit, puisqu'ils cherchent à affermir par la construction commune d'un discours les avis (*sententiae*) nécessaires pour bien vivre dans une époque instable, dominée par le tyran César. Carlos Lévy, qui a mis en évidence l'inspiration néo-académicienne des *Tusculanes*, y voit la conjonction d'une méthode, l'analyse réflexive des capacités de l'intellect, et d'une vraisemblance, l'origine divine de l'âme. En effet, Cicéron l'affirme dans le livre I, si l'on ne peut savoir exactement la forme physique de l'âme, on peut en avoir une connaissance à travers l'étude de ses facultés, et conclure à sa divinité². Cette connaissance phénoménologique s'appuie par exemple sur la conscience des capacités extraordinaires de la mémoire, mais aussi de l'imagination et de l'invention ; quant aux poètes, par leur art, ils ont la chance d'être à la source de la puissance créatrice du langage, démiurges donc.³ Nous voudrions exploiter encore ces affirmations et mettre en évidence que l'écriture et la lecture des *Tusculanes* sont tout autant une expérience réflexive des capacités divines de l'âme qu'une analyse. La forme adoptée propose un exercice où la raison se connaît et se dépasse ; c'est donc une expérimentation des capacités de la vertu (« *quanta sit virtus ?* »). De même, comme nous l'étudierons dans le chapitre précédent en nous intéressant à la traduction poétique du grec *pathos* par *perturbatio*, l'usage de l'énergie poétique réveille la compréhension et la volonté des auditeurs en tissant la métaphore vive de l'équilibre et du déséquilibre. Dans une même perspective d'étude de la forme efficiente des *Tusculanes*, écriture phénoménologique et ontologique, il faut maintenant s'intéresser à l'agencement du discours. On cherche à dégager des principes du renouvellement de l'écriture philosophique par l'éloquence. L'enjeu de cette recherche est de comprendre la source de l'apaisement ressenti par l'auteur et ses lecteurs et le rapport

¹ C. Auvray-Assayas, 2005, « Les "installations" grecques dans les dialogues de Cicéron », dans *Façons de parler grec à Rome*. On lit « Les lieux évoqués par Cicéron ont surtout pour fonction de délimiter un espace intellectuel où deviennent « visibles » les constructions philosophiques à partir desquelles Cicéron élabore sa réflexion. » (p.217). Voir notre étude en ce sens des paragraphes ouvrant chaque journée.

² C. Lévy, 1992, p.447sq ; voir aussi A. Michel, 2003, p. 99 « L'âme et l'éloquence chez Cicéron. »

³ *Tusc.*, I, 60-67.

de la rhétorique des *Tusculanes* avec la pensée.

Pour suivre ce cheminement vers une fugace ataraxie, il faut se tourner de nouveau vers le personnage essentiel de l'interlocuteur. On sait qu'il marque les progrès de la démonstration du maître ; de fait, les divisions de la traduction du texte s'appuient fréquemment sur ses interventions pour clarifier les contenus abordés, en référence aux débats entre les philosophes grecs. Cependant, il faut être aussi attentif à la progression formelle du discours et à la participation active de l'interlocuteur à une dynamique du langage dont on a précédemment rappelé la dimension philosophique. C'est bien par un travail d'écrivain que Cicéron définit son projet philosophique, comme dans cette citation connue du *De Finibus* :

« Ainsi, si notre tâche ne consiste pas à traduire, mais à sauvegarder les paroles de ceux à qui nous donnons notre approbation, à leur donner l'appui de notre jugement et de l'ordre de nos écrits, quelle raison alléguer pour préférer les livres grecs à ceux qui offrent un style plein d'éclat sans traduire les philosophes grecs ? »¹.

« Approbation, jugement, paroles, livres, éclat » mais aussi *ordo scribendi* (logique de l'écriture) poussent à étudier maintenant l'éloquence écrite des *Tusculanes* par le transfert des principes de l'éloquence du forum. Les réactions de l'interlocuteur anonyme seront examinées en ce sens, puisqu'il est juge de l'efficacité de ce discours et répond ainsi aux détracteurs d'une philosophie en langue latine. Il atteste de la force de cette éloquence écrite et de la transposition réussie du *movere* dont A. Michel a signalé la place essentielle dans la conception philosophique qu'a Cicéron de l'éloquence². On parlera en effet de transposition du *movere* dans la mesure où *ordo scribendi* apporte une modération à la verve nécessaire au forum de telle sorte que l'esprit soit aussi sollicité que le cœur. Ainsi, dans les *Tusculanes*, la contradiction entre l'usage des passions de l'auditoire par la rhétorique et sa prétention à la sagesse s'effacerait, ce qui est heureux au moment où il est question d'apprendre à maîtriser les passions.

L'unité de l'ouvrage, si on l'aborde par le questionnement sur sa forme, apparaîtra donc

¹ *Fin.I, 6 Quid? si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis quos probamus, eis que nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conuersa de Graecis?*

² A. Michel, 1960, p.145

encore avec l'étude des interventions de l'interlocuteur. Avant de s'y intéresser livre par livre et afin de conforter l'hypothèse de son rôle essentiel, on évoquera une autre entreprise de Cicéron pour traiter avec éloquence les sujets du Bien, du Mal, du Bonheur. Il s'agit des *Paradoxa Stoicorum*, écrits un an avant le *De Finibus* et les *Tusculanes*. L'orateur s'est proposé de voir si la transposition de la pensée stoïcienne dans l'éloquence du forum rendait accessibles à tous les paradoxes du Portique. Il s'agit bien d'observer déjà le lien entre les idées philosophiques, le langage qui les porte et leur réception. Il rédige donc six petits discours et invite à l'imaginer au forum lors de leur déclamation, sans incarner le public. L'écriture est énergique, les effets oratoires nombreux ; il s'agit bien de l'éloquence cicéronienne du forum qui suscite les passions. Néanmoins, d'après leur auteur lui-même, l'ouvrage est un opuscule sans prétention écrit à la lueur de la lampe ; en revanche, les *declamationes seniles* des *Tusculanes* seront à considérer comme une tentative de *perfecta philosophia*, la plus haute éloquence associée au sujet le plus noble, l'art de bien vivre. L'éloquence des *Tusculanes* n'est donc pas pour Cicéron la même que celle du forum et l'interlocuteur apparu face à l'orateur ne peut être réduit au rôle d'un public a priori si conquis dans les *Paradoxa* qu'il n'apparaît pas. Les six discours des *Paradoxa* laissent place à cinq *disputationes*, et nous ne sommes plus au forum, mais dans la villa aristocratique, au cœur d'un agencement subtil où la pensée de Cicéron et de l'interlocuteur, pour s'affermir, se meut entre l'*oratio*, les livres lus et l'« *ordo scribendi* ».

1) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE I

Par souci de clarté, nous fournissons d'abord une vue synthétique du parcours philosophique entrepris tel qu'il peut apparaître d'après les progrès de l'interlocuteur. Par la suite, nous donnons le détail qui a permis d'aboutir à ces conclusions. Rappelons que la progression de la pensée est dépendante de l'alchimie entre le fond et la forme. On trouvera ainsi une formation adaptée à un interlocuteur dont les qualités rappellent celles attendues par Crassus chez le futur orateur : « *naturam primum, atque ingenium* ». D'ailleurs, dès sa prise de parole au début du livre I, Cicéron fait savoir que l'interlocuteur connaît Crassus et Antoine ; l'invitation à se remémorer les débats du *De Oratore* est explicite ¹.

¹ *De Or.* I, 113 ; voir notre étude *supra* des personnalités de l'interlocuteur des *Tusculanes* et la caractérisation par Cicéron de sa nature élevée I, 82 ; II, 11. ; *Tusc.* I, 10 *apud quos nec te L. Crassus defendet nec M. Antonius.*

Le *proemium* du livre I explique la nécessité politique pour Rome de mettre en lumière la philosophie ; Cicéron se propose de réaliser cette tâche et fait comprendre, dès le début de cette première journée (*exordium*), que les formes dialoguées écrites dans les livres grecs peuvent effectivement s'avérer désormais stériles. Il faut donc d'abord trouver une forme qui serait adéquate au thème posé, « la mort est un mal », thème si existentiel qu'il exige un discours riche, lumineux, partagé. Ce sera *l'oratio continens*. Les deux interlocuteurs enquêtent ensemble pour renforcer une opinion dont la vraisemblance leur semble naturellement essentielle à l'existence (installation : paragraphes 1 à 16). Dès lors, une étape définitoire a permis de passer du thème à l'opinion à éradiquer qui devient « le mal est dans la certitude de perdre un jour les sens » ; cela confirme la volonté d'aborder le thème de la mort en fonction de sa réalité humaine. Certes, la thèse devient moins générale, mais elle n'en est pas moins universelle, car cette relation particulière à la mort est expérimentée par chacun (définition : paragraphes 17 à 26). L'opinion va être combattue par le développement d'une première thèse naturellement (*natura*) approuvée mais qui doit l'être aussi rationnellement (*cultura*) (paragraphes 27 à 74). Puis, le raisonnement sera consolidé par l'exploitation de la thèse adverse qui permettra aussi de pondérer une adhésion passionnelle (75 à 112).

Dans ces paragraphes, l'invention et l'éloquence sublime s'unissent pour passer de l'adhésion à l'approbation. La démarche philosophique, ou de culture, consiste à faire naître les arguments à partir de diverses sources, l'intuition naturelle étant relayée par l'exercice de la raison. Les livres sont une de ces sources ; ils occupent une place importante car ils enferment des opinions humaines qui se prêteront à une interprétation opportune pour une étape de la réflexion. Cette herméneutique éclaire le sens des livres du passé aussi bien qu'elle fait progresser la réflexion entreprise : il s'agit bien d'une démarche philosophique. Les traductions ou références aux livres grecs sont donc essentielles au raisonnement et ornent la pensée autant que le style. En incluant dans la réflexion la source livresque, donc l'écriture, à des fins d'interprétation, Cicéron annule les inquiétudes de Platon sur ce support de la mémoire et de la réflexion. A la fin de la dispute, une péroraison rendra définitivement ferme l'opinion par une synthèse saisissante des éléments essentiels de la forme et du fond (113-118).

Première étape

INSTALLATION : il faut redonner vie à la philosophie par une forme écrite de l'éloquence (1 à 16) ; choix du thème du premier jour et recherche d'une forme, l'*oratio continens*.

Deuxième étape

DÉFINITIONS ET REDÉFINITIONS : de la thèse générale « la mort n'est pas un mal » à l'opinion universelle à confirmer : « ce n'est pas un mal d'être privé un jour des sens. » ; annonce d'une relecture du *Phédon* (16 à 26)

Troisième étape

« *PRIOR PARS ORATIONIS*¹ » : consolidation par l'idée de l'immortalité de l'âme et son expérience ascétique dans le langage (27 à 75) ; appel à l'assentiment immédiat puis à la démonstration (*natura, puis cultura*)

Quatrième étape

« *POSTERIOR PARS ORATIONIS* » : consolidation par l'idée de la mortalité de l'âme et pondération de l'assentiment passionnel (76 à 112) ; usage de l'invention par la contradiction (*cultura*) ; consensus des opinions grâce au *iudicium*.

Cinquième étape

EPILOGUS RHETORUM (113-118) : acquisition de la certitude (*firmior*) ; *fabulae* et « éloquence sublime ».

Les synthèses précédentes font apparaître une structure. Elle est proche d'ailleurs de la proposition d'Eckard Lefèvre (2008) qui distingue dans chaque livre une introduction (livre I : 1-8), une étape de préparation du développement (livre 1 : 9-25), le développement en deux temps (livre 1 : 26-81 et 81-112), une conclusion (livre 1 : 112-119). Cependant, nous ne cherchons pas seulement une structure, mais une forme qui renvoie à l'esthétique de l'écriture et à son énergie. La seule notion de structure ne permet pas d'expliquer certains

¹ *Tusc I, 112 Tu longior ? non mihi quidem. Prior enim pars orationis tuae faciebat ut mori cuperem, posterior, ut modo non nollem, modo non laborem ; (...). E. Lefèvre (2008) s'appuie sur ce même repère pour proposer une partition de la dispute en elle-même proche de la nôtre (Haupteil (26-112) : animos remanere post mortem (26-81) ; carere omni malo mortem (81-112))*

détails de la *dispositio* : pourquoi, par exemple, la réfutation de la thèse stoïcienne précède-t-elle la réfutation des autres thèses sur la mortalité de l'âme ? Pourquoi est-elle située dans un échange dialogué (79-81)¹ ? En envisageant une dynamique exerçant la raison, l'unité de l'œuvre semble plus évidente. Nous cherchons à le montrer en proposant maintenant des analyses du premier livre qui chercheront à mettre en parallèle les étapes de la réflexion et l'agencement formel, selon les interventions de l'interlocuteur.

A) L'installation (1-16) : comment aborder les discours autrement pour illuminer la pensée ?

Nous choisissons de joindre le *proemium* au début du dialogue et de recourir à la notion d'« installation » mise en évidence par Clara Auvray-Assayas². Cette proposition est soutenue par la recherche d'une forme efficiente, quand la séparation classiquement adoptée par l'exégèse cicéronienne en « *proemium*/dialogue » demande d'envisager une catégorisation des écrits peut-être plus moderne qu'antique, postérieure du moins à la transition entre le support oral et écrit de la réflexion, moment où Cicéron situe son entreprise philosophique. Les *Tusculanes* ont cette particularité de pouvoir s'inscrire dans un présent d'énonciation constant divisé en journées car l'auteur et le dédicataire Brutus sont également présents à Tusculum, sur le lieu des discussions (Brutus vient juste de quitter les lieux et sera présent en tant qu'auteur dans les débats du cinquième jour³). Cette spécificité est essentielle pour l'actualité de la cure des passions et peut alimenter une réflexion sur une conception originale du temps, autour de l'éternité du présent⁴. Ici, nous comprenons cette temporalité comme une conséquence de la création d'une philosophie éloquente, donnant une place essentielle à un usage renouvelé du langage dans ce que l'on appelle l'anthropologie cicéronienne.

¹ E. Lefèvre, 2008, propose de considérer qu'il y a ici une structure intermédiaire : « In 81b wird eine Zwischengliederung gegeben. » p.36 note 23. Cependant, il ne la justifie pas. Voir notre proposition ci-après.

² Cf. *supra* note 1 p243.

³ *Tusc.* I, 7 : « Ainsi, récemment, après ton départ, comme il y avait chez moi plusieurs de mes amis, j'ai mis à l'épreuve mes capacités dans ce genre philosophique. » ; *Tusc.* V, 1 : « Ce cinquième jour, Brutus, achèvera nos disputes à Tusculum. Nous l'avons consacré à disputer d'une thèse qui reçoit parmi toutes ton approbation la plus totale. J'ai bien compris à partir du livre très soigné que tu m'as dédié et de nombreux échanges avec toi que tu accordes ta voix à cela : pour vivre heureux, la vertu se suffit à elle-même. »

⁴ S. Luciani, 2010, clôt ainsi son étude (p.390) : « Ce mouvement de libération temporelle, contenu en germe dans le *in diem vivere* cicéronien, trouve un prolongement à la fois inattendu et génial dans les réflexions de Gaston Bachelard, qui rend au philosophe de Tusculum un hommage involontaire : le temps s'apparente à une " éternelle entreprise " qui représente " la continuité du courage dans la discontinuité des tentatives, la continuité de l'idéal malgré la rupture des faits ". »

Cicéron a soin d'unir logiquement le *proemium* et la présentation des journées des *Tusculanes* dans les paragraphes 6 à 8. Il est important d'y faire attention à la traduction des connections logiques (*quare, sed, ut...sic, itaque*) qui semblent faire de la mise en scène des *Tusculanes* une mise en abyme du projet de littérature philosophique. En effet, la pauvreté littéraire des écrits philosophiques déjà existants en langue romaine demande à Cicéron de se charger de cette littérature philosophique. C'est du moins ce qu'il affirme en mentionnant les piètres talents d'écrivains des philosophes épicuriens Amafinius, Rabirius et Cadius. L'allusion est récurrente dans la justification par Cicéron de sa propre entreprise philosophique.¹ En tant que grand orateur, il connaît les sources langagières de la pensée et de la sagesse qu'il met au service de son projet d'écriture. Comme Aristote et Isocrate, il lie étroitement la philosophie et l'éloquence, et même, il y voit la condition de la philosophie parfaite, unissant grandeur de la pensée et beauté de l'expression. Or, invente-t-il à partir des séjours avec ses amis dans sa villa², il a fait l'expérience de tenir à Tusculum une école en quête de cet idéal, de tendance néo-académicienne fidèle au *verisimile* socratique, selon ses convictions. *C'est pourquoi (Itaque §8), s'il parvient à transférer en livres cette école, il aura réussi la mise en lumière de la philosophie grecque grâce à une littérature latine, redevable à son éloquence d'autrefois*³. L'enjeu de l'ouvrage est donc bien formel, au sens le plus étymologique et le plus noble du terme (*forma*).

Au début du livre II, Cicéron appuiera sur cet enjeu philosophique essentiel, unir enfin langage et apprentissage de la sagesse, par un élément de l'installation : l'emploi du temps journalier réparti également en cours de philosophie et de rhétorique. Avant d'amorcer la discussion du livre I, il attire toutefois l'attention sur la nature particulière d'un texte qui veut transposer la *perfecta philosophia* :

« Mais pour dérouler la trame (*explicentur*) de nos discussions plus convenablement, je vais les rapporter (*exponam*) comme si on y était (*quasi res agatur*) et non comme si c'était raconté (*non quasi narretur*). »

¹ *Tusc* I, 6 ; II, 7 ; IV, 6.

² Dolabella, Torquatus sont à Tusculum en juin 45 (*Att.* 13,9); Brutus y vient à la même période (*Att.*, 13,7).

³ « *Itaque dierum quinque scholas, ut Graeci appellant, in totidem libros contuli.* » Le lien de causalité ne peut s'expliquer selon nous qu'en référence à l'ensemble de la problématique développée dans le *proemium*.

On notera la tension entre une parole plutôt écrite (*explicentur*) ou fixe (*narretur*) et une parole vive (*exponam, agatur*), l'alliance surprenante peut-être pour un moderne entre *explicare et agere* et le souci d'une actualisation du discours qui inscrive ces cinq journées passées dans le présent d'une lecture.

Il est peu surprenant dans ces conditions de commencer la lecture par un dialogue comme y invite la tradition grecque. Le dialogue permet en effet cette illusion du présent. Cependant, Cicéron ne semble pas renvoyer à une tradition spécifique dans cet usage du dialogue par les philosophes grecs : les paragraphes 9 à 16 relèvent-ils de sa forme dialectique ou éristique ? Cicéron a-t-il en tête Socrate ou les paradoxes stoïciens ? En outre, par la qualification d'*exordium*, il mêle encore les genres : le débat n'est-il pas encore commencé ? On suggérera de mettre en rapport cette apparente indécision formelle et ce renvoi à la tradition littéraire de la philosophie avec l'introduction du véritable enjeu de l'ouvrage. Si l'enjeu en était en effet seulement le traitement de la thèse annoncée, « la mort n'est pas un mal », on assisterait à une étrange *captatio benevolentiae*, ironique sans doute, puisque l'interlocuteur ne cesse de mettre en évidence l'ennui ressenti dans la présentation de ce thème. Cependant, cet ennui ne vient pas de la thèse en elle-même, mais bien de la forme de conversation qui la fait aborder. La raison de son ennui est que la forme pour mener l'investigation ne lui convient pas, qu'elle soit empruntée à la tradition littéraire (on pense à certains dialogues platoniciens) ou à la rhétorique des rhéteurs (*exordium*). Ainsi l'enjeu de la journée est donné, et il met en rapport la recherche d'une écriture éloquente philosophique avec la réflexion sur l'immortalité de l'âme et les passions. Pourquoi ce dialogue éteint-il la raison de l'interlocuteur, au point qu'il se laisse aller à ses passions, irrité contre Cicéron ? Nous sommes au cœur de la préoccupation philosophique des *Tusculanes* dans leur ensemble. Il s'agit donc, comme l'a envisagé Socrate à la fin du *Phèdre*, de trouver une forme de rhétorique qui soit éducative pour l'âme. L'*oratio continens* qui sera mise en place nous semble s'inscrire dans la proposition socratique de considérer qu'il existe un « discours de l'âme »¹. Durant les échanges, Cicéron place des éléments de réponse qui

¹ *Phèdre*, Platon, 259 e : « Ce que nous proposons à l'instant d'examiner, à savoir de quelle manière on parle et on écrit de belle manière, voilà ce qu'il faut examiner. » ; 276 a-b « Socrate – Eh bien, n'allons-nous pas considérer un autre discours, frère de celui-ci, de naissance légitime ? Examiner de quelle manière il est né et combien il est par sa nature supérieur en qualité et en puissance à lui ? / Phèdre – De quel discours veux-tu parler et comment naît-il ? / Socrate – Je veux parler du discours écrit dans l'âme de celui qui apprend, du discours qui s'accompagne de science, qui est capable de se défendre lui-même, et qui sait devant qui il doit parler ou se taire.

s'avèreront importants dans l'*oratio continens* et serviront de repères pour la progression du jugement. Il semble nécessaire en effet de rééduquer l'esprit de l'interlocuteur pour qu'il sache en particulier fréquenter philosophiquement la littérature et les philosophes.

- Les Enfers (§10, repris aux § 36-38 et § 97)

Cicéron interpelle d'abord l'interlocuteur sur ses croyances : croit-il aux Enfers et est-ce par peur d'être face aux juges Minos et Rhadamanthe qu'il craint la mort ? Le disciple semble choqué : qui est assez insensé pour se laisser émouvoir (*movere*) par les inepties des poètes ? Mais, dit Cicéron, certains philosophes font profession de les combattre ! Au paragraphe 97, Cicéron traduit un long passage du discours de Socrate à ses juges d'après l'*Apologie* dont voici un extrait : « Mais si les récits sont vrais et que la mort est un passage vers ces régions qu'habitent ceux qui ont quitté la vie, mourir est un bien plus grand bonheur encore. Tenez, quand on aura échappé à ceux qui veulent compter parmi les juges, et que l'on arrivera vers les « vrais » juges, juste appellation, Minos, Rhadamanthe, Eaque, Triptolème, et que l'on rejoindra les gens justes et loyaux ! Est-il possible que ce voyage vous semble dérisoire ? »¹ Que devons-nous conclure ? Socrate croit-il les inepties des poètes ? Cicéron a-t-il oublié qu'il avait condamné dès l'abord la croyance au mythe des Enfers et commet-il une incohérence, un défaut de *constantia*, en choisissant de l'évoquer de façon probante grâce à Socrate ? En réalité, les Enfers font l'objet d'un développement intermédiaire susceptible de nous éclairer.

Les paragraphes 36 à 38 constituent une articulation importante dans l'analyse et la progression réflexives des capacités intellectuelles. Après avoir eu recours à des preuves « naturelles » de l'immortalité de l'âme, Cicéron cherche à cultiver autrement l'esprit, par le raisonnement abstrait en quelque sorte. Pour clarifier ce que raisonner veut dire, il reprend alors la croyance aux Enfers, car c'est dans l'origine et la réception de ce mythe si répandu en littérature qu'il cerne des étapes de l'histoire de la raison humaine. Dans des temps très anciens, par ignorance, on a cru que les morts habitaient sous terre puisqu'ils y sont inhumés ; à défaut de raison, les récits des poètes exploitant cette opinion n'ont fait

/ Phèdre – Tu veux parler du discours de celui qui sait, un discours vivant et doué d'âme, dont on dirait à juste titre que le discours écrit est une image ? / Socrate – C'est tout à fait cela. » (Les traductions du *Phèdre* sont celles de L. Mouze.)

¹ *Tusc.*, I, 97 : *Tene, cum ab iis qui se iudicum numero haberi uolunt euaseris, ad eos uenire, qui uere iudices appellentur, Minoem, Rhadamanthum, Aeacum, Triptoleum, conuenireque eos qui iuste et cum fide uixerint ! Haec peregrinatio mediocris uobis uideri potest ? »*

qu'augmenter les erreurs de jugement. Au théâtre, la foule des femmes et des enfants a continué d'être émue en voyant et en écoutant les morts. Cette erreur tend à disparaître désormais (*iam*), depuis que l'on arrive à se représenter l'âme sans le corps, à la dématérialiser. Auparavant, « on ne pouvait voir par l'esprit, et l'on rapportait tout aux yeux. C'est le propre d'une grande intelligence que de savoir éloigner son esprit des sens et d'affranchir sa méditation des habitudes. L'une des premières affirmations de cette capacité se trouve dans les écrits relatifs à Phérécyde de Syros pour qui l'âme des hommes dure toujours. »¹. Cette chronologie du passage de l'ignorance à la raison, basée sur les repères de la dramaturgie et les propos du présocratique Phérécyde, met en rapport l'essor de l'esprit et les écrits ou les paroles. Elle confirme encore la complémentarité instaurée par Cicéron entre l'art poétique et le développement d'une pensée philosophique.

Ce parcours intellectuel qui passe par la réception et la production des œuvres est à poursuivre ou à ressourcer, et c'est là l'enjeu des *Tusculanes*. En effet, les poètes ne sont pas responsables des erreurs qu'ils ont entretenues chez un public encore insensé, à un stade infantile de la raison, symbolisé par un public de femmes et d'enfants. Par là même, ils ne sauraient être dangereux pour qui sait « voir avec les yeux de l'âme » et pourraient même fournir matière à s'élever. L'interlocuteur est convié à cet exercice ; il faut savoir lire les poètes pour trouver l'immatériel. Aussi bien, son rejet catégorique des « *poetarum et pictorum portenta* » au paragraphe 10 dénonce une incapacité à s'adonner à une herméneutique où la lucidité de la raison tempère l'émotion des sens en vue de comprendre l'essentiel. Cicéron lui propose par la suite de longs passages de Platon à relire, particulièrement poétiques, comme celui de l'*Apologie* ou la description du cheminement des âmes après la mort dans le *Phédon* (§71). La rééducation du jugement passe par la redécouverte d'une lecture efficace de Platon. Le maître de Tusculum préfère proposer des développements continus aux passages d'échanges dialogués entre Socrate et ses interlocuteurs, pour renvoyer peut-être à une forme analogue de l'*oratio continens*, platonicienne. Il est ainsi conduit à transposer en latin l'éloquence du maître grec, expérience d'écriture liée aux *verba*, dont on ne peut douter qu'elle contribue à l'élévation de l'âme tout autant qu'une lecture herméneutique à la fois sensible et conceptuelle

¹ *Tusc. I, 37-38 Nihil enim animo uidere poterant, ad oculos omnia referebant. Magni autem est ingeni seuocare mentem a sensibus et cogitationem ab consuetudine abducere. Itaque (...), quod litteris exstet, PhreCYdes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos (...).*

« Crois-tu donc que nous puissions dépasser Platon en éloquence? » avait-il déjà demandé (§24) ; assurément non, mais il faut aussi savoir le lire, et l'imiter.

- « Et quoi ? nous qui vivons (*qui vivimus*), ne sommes-nous pas malheureux qu'il faille mourir ? § 14 // « mais nous, nous vivons au quotidien. » (*nos in diem vivimus*) V, 33

Dans « l'exorde dialogué », l'interlocuteur objecte un principe de réalité au raisonnement théorique de Cicéron : ne peut-on philosopher sur la mort du point de vue de l'existence ? Il souhaite aborder le thème autrement. On pourrait rapprocher cette exigence du débat connu entre la philosophie et la rhétorique : les thèses générales concerneraient la première tandis que les questions particulières sont l'objet de la seconde. L'interlocuteur demande-t-il à Cicéron d'abandonner toute généralité pour ne s'intéresser qu'à ses soucis ? Attend-il de lui la verve rassurante d'une plaidoirie d'avocat ? En réalité, le déplacement de l'éloquence du forum vers l'éloquence idéale qui se concrétise par la transposition écrite des journées à Tusculum nous semble dépasser l'opposition entre les thèses et les questions spécifiques. La demande de l'interlocuteur appelle la création d'un nouvel espace où devra s'inscrire la réflexion philosophique durant les cinq journées, comme en témoigne l'écho retrouvé au livre V. Entre la généralité ressentie d'abord comme désincarnée et l'étroitesse du cas individuel que Cicéron semble désigner par les références à l'insuffisance de sa *Consolation*, une place se crée pour la personne, l'opinion humaine et le discours à leur mesure.

On a étudié déjà la *persona* cicéronienne en deuxième partie. On rappellera encore la précaution oratoire et philosophique à l'amorce de l'*oratio continens* qui met l'orateur-philosophe à l'unisson de son auditoire inquiet de la finitude et de la précarité dont il veut débattre: « *explicabo (...) ut homunculus unus e multis* ». « *In diem vivimus* » propose un contenu cohérent avec cet *ethos* de l'orateur-philosophe, insolite, puisque l'autorité de celui qui parle repose sur l'affirmation d'une fragilité partagée, d'une humanité commune. L'enjeu du discours est donc le même pour l'orateur et pour son public : dépasser la conviction que cette fragilité est une faiblesse, et devenir « *firmiores* ». Ainsi, Cicéron insiste-t-il pour pouvoir prolonger le discours au-delà des convictions de son auditoire, parce que son expérience du deuil le poursuit. Sa conduite ferme du dialogue initial laissait croire à sa

propre fermeté d'âme, quand il affirmait l'impossibilité pour les morts d'être malheureux par un raisonnement dialectique sur le verbe « être » ; en réalité, ce dialogue de tradition grecque s'avérait aussi peu persuasif pour le maître que pour l'élève : il lui faudra revenir sur cette opinion du malheur des morts par une autre forme de discours.

On soulignera encore l'importance de l'interlocuteur dans ce nouvel espace du discours éthique. « *Nos in diem vivimus* » : le pronom « nous » a son importance. De même que l'éthos de l'orateur s'adapte à la quête commune d'un discours éthique efficient, la caractérisation de l'auditoire doit s'inscrire elle aussi entre le général et le particulier, entre l'anonymat du public des *Paradoxa* et l'identité fermée des protagonistes des autres dialogues, pour qu'il soit simultanément un autre et le même. L'étude des personnalités de l'interlocuteur anonyme a mis en évidence cette humanité générique et individuelle.

- « Mais quelle est la citation d'Epicharme dont tu parles ? (...) Ça y est, je reconnais le Grec. » (§15) (amorce les nombreuses traductions du Grec présentes dans les cinq livres)

Cicéron introduit dans l'installation dialoguée l'usage des citations et attire ici l'attention sur le travail réflexif qu'elles doivent engendrer. L'interlocuteur a en mémoire une culture, qu'on dira pour l'instant inerte, tirée de sa fréquentation des œuvres grecques. Cicéron lui propose de la solliciter pour éclairer sa réflexion. Il fait ici une allusion énigmatique à Epicharme et pousse son auditoire à sonder sa mémoire pour retrouver la citation en rapport avec l'étape du raisonnement. En refusant de la citer en grec, Cicéron rappelle que le projet est désormais une littérature philosophique en latin et que le renouvellement de la pensée se situe dans cette transposition même. L'interlocuteur fait l'effort de mémoire demandé et ravive simultanément le grec et ses idées. Par cet échange, Cicéron indique l'importance véritable accordée à la présence des ouvrages grecs traduits : ils sont le lieu de naissance de la réflexion et alimentent la progression du jugement.

Au paragraphe 10, des citations de poésie latine relatives aux Enfers avaient déjà suggéré de ne pas en rester à la compréhension littérale ; avec le Grec d'Epicharme, une méthodologie réflexive impliquant la mémoire est plus clairement exigée. On sait l'importance de la mémoire pour Cicéron et il le rappellera dans la suite de la discussion ; il ne s'agit pas seulement d'une ressource pour l'efficacité oratoire ni d'une technique mais

d'une preuve du potentiel divin de l'esprit humain. Éveiller cette capacité chez l'interlocuteur grâce au discours est une condition pour lui faire expérimenter la force de la raison. Plus qu'un ressort de la pédagogie, on peut parler de psychagogie ¹.

Les éléments sur lesquels nous avons attiré l'attention tendent donc à prouver qu'on doit effectuer une lecture du *proemium* et du prologue dialogué selon la problématique clairement annoncée par Cicéron : trouver les moyens d'une mise en lumière de la philosophie grecque par les lettres latines. L'*exordium* laisse entendre la stérilité des formes grecques sur le champ éthique et esquisse un renouvellement de la pensée redevable à l'éloquence latine ; parallèlement, les thèmes existentiels abordés font évoluer les principes de cette éloquence désormais écrite. Dans l'*exordium*, forme grecque de la philosophie et forme latine de la rhétorique dialoguent pour se nourrir mutuellement. Cicéron propose d'instaurer un nouveau rapport entre le maître et ses élèves, entre l'orateur et son auditoire pour que la réflexion soit constructive et s'inscrive dans un champ intermédiaire entre la théorie et le pragmatisme individuel. Il sollicite la mémoire des écrits et invite à savoir lire intellectuellement : il faut retrouver l'homme dans le langage. On peut considérer cette installation comme programmatique pour l'ensemble des cinq journées.

B) Définitions et redéfinitions 16-26 : comment définir une cause principale à traiter dans le thème général « la mort » ?

L'*exordium* a donc mis en évidence la nécessité d'une autre forme de discours et d'une autre approche de la question. Pour y parvenir, il faut savoir cependant de quoi l'on parle. La définition de la mort renvoie à la question de la séparation du corps et de l'âme ; il paraît important de proposer alors des définitions de l'âme d'après les philosophes grecs. Par la suite survient la sollicitation du jugement de l'interlocuteur : a-t-il besoin de juger la véracité de ces opinions des philosophes grecs ou de renforcer ses certitudes grâce à elles ? L'interlocuteur opte pour le deuxième procédé, qualifié une fois encore de « plus approprié » (*commodius*). La raison agira (*ratio efficiet §23*) par-delà le critère de vérité pour établir ce dont on a besoin par le consensus des opinions. Cicéron procède lui-même au

¹ I. Gildenhard, 2007, p. 230 " Cicero's translation thus turns into an important mnemonic device. On the basis of his Latin version, the student is instantly able to recall the original: *iam adgnosco Graecum*. Cicero's use of a Latin translation is, in other words, pedagogically effective: it stimulates the pupil's powers of anamnesis."

raisonnement : comment concilier ces définitions pour être assuré que la mort n'est pas un mal ? Il fait apparaître alors la cause commune ou point essentiel qui fait consensus mais deviendra le cœur des débats : *en effet dans tous les cas, on perd les sens en même temps que la vie*¹. (§24). Rien n'intéresse donc celui qui n'est plus sensible. Mais l'interlocuteur repère ici l'origine de la crainte de mourir, le point fondamental de la cause, le point à juger en quelque sorte, appelé « *continens* » dans les ouvrages de la théorie rhétorique : la perte inéluctable des sentiments.

Cependant, pour trouver puis juger un point fondamental dans un écrit philosophique, il faut activer le débat, ce que l'interlocuteur confesse avoir peine à faire quand il lit : même la lecture du *Phédon* ne provoque pas chez lui une véritable activation du jugement. L'assentiment est éphémère parce qu'il est incapable de faire le tour de la question seul (*disputare/explicare*). Ingo Gildenhard et Eckard Lefèvre interprètent alors la célèbre question de Cicéron « *num eloquentia Platonem superare possumus ?* » comme l'entrée en lice de l'orateur romain contre la culture grecque : il va maintenant prouver la supériorité de l'éloquence latine et donc de la culture romaine sur la culture grecque, et même sur Platon.² Nous rejoignons I. Gildenhard pour l'imitation de l'éloquence platonicienne, mais notre approche accentue encore l'enjeu philosophique interne à l'histoire intellectuelle de Rome. Il est notamment lié à la profusion des livres grecs qui contribue à l'évanouissement d'une culture active, vécue. Il nous semble que Cicéron s'en prend davantage aux livres de la Grèce et à la façon dont on les lit qu'aux penseurs grecs. La rivalité est livresque, inscrite dans l'histoire des Lettres.

Notre approche incite donc à une compréhension sensiblement différente de celle proposée sur ce point par les deux derniers exégètes de l'ouvrage. Les *Tusculanes* sont essentiellement platoniciennes, par leur croyance en la divinité de l'âme comme par leur interrogation sur le

¹ *Tusc.*, I, 24: (...) *pariter enim cum uita sensus amittitur.*

² E. Lefèvre, 2008, p.36: "Cicero geht ja über Platon hinaus. Man missversteht ihn wohl nicht, wenn man aus der Frage an der Schüler *num eloquentia Platonem superare possumus?* heraushört, dass er den grossen Griechen tatsächlich an *eloquentia* übertreffen wolle. Deshalb ist die (leichte) Platon-Kritik dem Adepten in den Mund gelegt."

I. Gildenhard, 2007, p.245: "The upshot of all this is obvious. First, Cicero will succeed where Plato failed, - proving beyond any doubt that his *philosophia latina* is far superior to the textes of even the best and most eloquent Greek thinker - at least for educational purposes in a Roman context. And second, *Tusculan 1* is his (Roman) version of *eius eum librum* to which he refers his pupil, i.e Plato's *Phaedo*. In short, Cicero here constructs his present efforts as an explicit instance of cross-cultural rivalry, a prime example of the sort of *imitatio* and ultimate *emulation* of Greek cultural achievements that he announced in the preface."

langage philosophique et ses rapports avec la rhétorique et l'écriture. Par ailleurs, l'admiration de Cicéron pour Platon est explicite et difficilement réductible à l'ironie, tant elle est récurrente dans la forme et le fond de ses œuvres ; elle se déploie pleinement dans l'*Orator*. Selon nous, Cicéron indiquerait plutôt par cette question le déficit de la raison contemporain de son époque ; l'interlocuteur ne sait pas lire avec l'esprit et redevient rapidement la proie de ses passions. Immédiatement, par un échange dialogué qui semble inutile quand on ne prête attention qu'à l'exposé des idées (elles ont déjà été dites), Cicéron lui rappelle alors la méthode à appliquer pour tirer profit des lectures, celle d'une dialectique fortifiant la pensée personnelle. L'échange s'apparente à une reprise rapide du type de raisonnement effectué juste auparavant ; il peut sembler inutile, si l'on ôte pour la raison la dimension réflexive et phénoménologique de l'écriture des *Tusculanes* (I, 25). La réalisation d'un raisonnement personnel qui prolongerait la lecture par une forme dialectique est encouragée :

« Allons, accordes-tu soit que les âmes demeurent après la mort ou qu'elles périssent au moment même de la mort ? »

L'intérêt de l'exercice *in utramque partem* semble compris : c'est l'interlocuteur lui-même qui propose l'alternative à envisager pour traiter maintenant le point fondamental de la perte des sens et renforcer l'opinion que ce n'est pas un mal. À ce stade de la dispute, on peut dire que le thème et la nature du discours ont été redéfinis grâce à la rencontre de l'héritage philosophique grec et de la connaissance de l'esprit humain nécessaire à l'orateur. Le thème devient une question ancrée dans une réalité universelle, la forme développe des opinions *in utramque partem*, dans la mesure seulement où elles peuvent servir d'arguments pour la cause à défendre : l'auditoire doit être capable d'exercer son esprit en ce sens. Cependant, l'élévation de l'esprit est à peine amorcée : l'interlocuteur reconnaît être mené par ses émotions ; il a toujours peur et se laisse persuader facilement. La phase de définitions par la doxographie sur l'âme a permis de redéfinir la question en parlant de la nature de l'âme, mais n'a aucun effet sur le contrôle des âmes lancées dans la quête philosophique contre la peur de la mort.

C) « Prior pars orationis » : perdre les sens importe peu puisque l'âme est immortelle (27-74); assentiment immédiat puis démonstration (*natura-ingenium/cultura-ratio*)

À l'issue de cette première partie du discours, on aura éradiqué la peur de perdre les sens grâce aux preuves de l'immortalité de l'âme d'après l'héritage platonicien. Le tableau met en évidence l'exploitation d'œuvres de Platon à chaque étape du raisonnement ; Cicéron les met parfois en parallèle avec ses propres œuvres (*De Republica* ; la *Consolation*) et invite ainsi à en faire une relecture propices aux idées en cours d'élaboration, par un dialogue avec la source platonicienne : l'écrit n'est jamais fixe et conserve les opinions des autres au service d'un jugement sur le présent. Cicéron s'adresse d'abord à la nature élevée de son auditoire en fournissant des preuves évidentes pour de tels esprits, notamment celles du *consensus omnium* ou *consensus naturae*, puis il propose de passer à l'assentiment rationnel en établissant un consensus des opinions des philosophes grecs autour de la démonstration platonicienne. Pour anticiper la célèbre métaphore du livre II, on peut dire qu'il exploite d'abord la richesse naturelle du champ avant de le cultiver. L'interlocuteur indique la satisfaction intellectuelle que procure cette pensée consensuelle par opposition au *contra dicere* :

« Vraiment, j'ai accepté sans problème de ne rien avoir trouvé à penser là contre. »
(§ 55).

Commence alors ce que l'on pourrait appeler le renforcement de l'approbation par l'apport proprement cicéronien. Il fournit l'idée que l'immortalité (la divinité) est réalisable dans le présent humain, fonde cette idée sur la puissance de la mémoire et de la créativité, preuves tangibles, et fait suivre cette révélation d'une expérimentation de l'élévation de l'âme par la puissance d'une évocation sublime de la grandeur du monde.

L'hymne au monde provoque en effet une forte émotion (*movere*) rationalisée par l'argumentation qui l'encadre et à laquelle il participe. On ne peut guère trouver exemple plus évident de la riche confusion entre les convictions philosophiques et la forme pour les dire, entre la réflexion et l'action, entre l'idée et sa manifestation sensible. Ces paragraphes

essentiels où Cicéron réalise le projet de mise en lumière ont peu intéressé la critique cicéronienne jusqu'à présent ; on y lit pourtant l'essentiel de sa pensée et de sa pratique philosophiques, dans toute la complexité de leur unité : l'approche anthropologique centrée sur les capacités humaines implique un idéal de transcendance divine accessible et réalisable à l'intérieur du langage et de la pensée, ce que la forme prouve immédiatement. C'est ici que l'on lit le point de jonction entre son expérience de l'éloquence–puissance et ancrage dans le réel – la théorisation qui l'a accompagnée et son innutrition philosophique, en particulier platonicienne. Si l'homme est capable d'une telle élévation par l'intellect de son vivant, pourquoi redouterait-il la privation des sens ? Philosopher ainsi, c'est effectivement apprendre à mourir, c'est-à-dire apprendre régulièrement à élever son âme par la ressource du langage¹.

Cette démonstration éloquente est complétée par la référence à des passages empruntés à Platon (§ 71-74). On étudiera ici un exemple d'herméneutique servant doublement la pensée, et pour le renouvellement de la source, et pour l'avancée du jugement dans le débat en cours. Cicéron n'indique pas quel ouvrage il sollicite (le *Phédon*), ce qui suggère davantage sa reconnaissance de leur appartenance à une culture commune indispensable que sa volonté de faire disparaître la culture grecque. Par ailleurs, « le livre de Platon qui parle de l'âme » a été désigné ainsi au paragraphe 25 et il est vraisemblable que l'on cherche depuis à lui rendre force. Cicéron rappelle l'évocation par Socrate de la partition post-mortem entre les âmes viles et les âmes pures, le chant du cygne et l'éblouissement des âmes qui cherchent à se contempler. L'exercice herméneutique assure la cohérence philosophique, ce qu'explique Cicéron : « convaincu par des raisonnements semblables aux nôtres et de même nature, Socrate (...)»² Il ne faut pas réduire ces paragraphes à la seule recherche d'une autorité pour la thèse à prouver qui serait en l'occurrence l'immortalité de l'âme

En effet, l'interprétation proposée par Cicéron, sans détourner le sens de la mystique platonicienne, fait porter l'attention sur la difficulté de connaître la nature de l'âme et la

¹ Ces paragraphes 56 à 74 ne sont pas expliqués dans les analyses récentes des *Tusculanes*. Dans *Paideia Romana*, l'étude attentive et fertile de la première partie du discours s'achève en résumant très globalement en huit lignes les paragraphes 41 à 76 (IV-The first lecture : ascent to insight, the Roman way p.248-253) ; dans *Philosophie unter der Tyrannis*, E. Lefèvre juge les explications de Cicéron trop rapides « malgré des formulations impressionnantes » qu'il n'explique pas (« Die *divina quaedam* de Seele beherrschen klar den Passus 56-71a, aber die Ausführung ist, wie so oft, ungeachtet eindrucksvoller Formulierungen flüchtig » p. 48)

² *Tusc I, 71 : His et talibus rationibus adductus Socrates...*

possibilité d'avoir des preuves de sa divinité durant l'existence, notamment par la parole. Ce sont les points qu'il a personnellement développés par la forme et le fond. Cette approche attentive à la puissance de la parole humaine semble justifier le lien entre les trois références au texte de Platon, car le dernier ne concerne ni le moment de la mort, ni l'immortalité. On notera qu'il ne s'agit pas de traductions du texte de Platon, mais de références agencées par Cicéron lui-même selon une activité intellectuelle liée à la *memoria* et qu'il enseigne justement à son interlocuteur. La pensée platonicienne est en effet tirée ici de la mémoire, et non du livre, pour alimenter l'état de la réflexion menée actuellement avec l'auditoire. Son interprétation fait écho au texte de Platon à partir du paragraphe 80 du *Phédon*, mais on y voit parfois des allusions à l'*Apologie*¹. Notre approche s'intéresse à l'enrichissement de la pensée philosophique grâce à l'adaptabilité du texte platonicien généré par le travail de la mémoire. On se restreindra ici à apprécier sa fonction pour l'interlocuteur, dans l'exercice de jugement entrepris².

- Première référence : Socrate parle lors du procès et évoque le cheminement des âmes après la mort.

Un des éléments notables dans la lecture de Platon que propose ici Cicéron est son insistance sur la grandeur de Socrate dans l'art de la parole ; c'est tout à la fois un grand philosophe et un orateur parfait qui s'exprime pour une (très) grave occasion, avant la mort :

« il fit montre de l'assurance d'un esprit totalement libre, mu par une âme élevée et non par l'orgueil : au dernier jour de sa vie, il exposa plusieurs éléments sur le sujet qui nous occupe ; peu de jours auparavant, comme il pouvait facilement s'échapper de prison, il ne le voulut pas ; et au moment où il tenait dans sa main la coupe mortelle, ou presque, il parla sans donner l'impression d'être poussé vers la mort,

¹ Dougan, 1905, s'appuie sur le texte de Platon et repère 81a, 84b, 84^e, 85b, 99d, 85d puis 62b pour l'autorisation du suicide au §74. Gigon, 1970, parle d'une compilation du *Phédon* et de l'*Apologie* pour évoquer le comportement et les convictions de Socrate à l'approche de la mort (p.475)

² Il serait intéressant cependant d'observer les glissements, notamment lexicaux, opérés entre le grec et le latin par le prisme du souvenir ; de même la comparaison entre l'usage de ce texte dans la *Consolation* et dans les *Tusculanes* aurait pu être significative de l'évolution vers un discours éthique efficace. Sur la méthode cicéronienne de traduction et d'adaptation de termes grecs en latin et la confrontation de la pensée latine aux mots grecs, on se reportera à l'essai de C. Nicolas, 2005.

mais comme s'il semblait monter au (à la tribune du) ciel. »¹

Socrate revêt ici une personnalité exemplaire ; son tempérament, son attitude, la droiture de sa dernière action à l'image de sa vie, le sujet de ses discours et sa façon de s'exprimer sont à imiter. Cette représentation rejoint l'idéal de l'orateur cicéronien, la quête d'une *perfecta philosophia* mais aussi l'éthique que les *Tusculanes* ont proposée aux philosophes², et le panthéon des *exempla*. La figure de Caton vient peu après (§74), appelée par les similitudes de personnalité avec le philosophe grec, mais aussi par l'élément implicite qui n'échappera pas à l'interlocuteur, sa lecture et sa méditation du *Phédon* au moment du suicide, un an avant l'écriture des *Tusculanes*. Le traitement de la mort de Socrate est ainsi conforme aux principes établis depuis l'installation, pour les lecteurs ou pour Brutus autant que pour l'interlocuteur. On y retrouve le lien d'émulation philosophique entre la Grèce et Rome, le passé et le présent, la philosophie et l'action, l'éclat de la parole et celui de la vie, puis l'invitation à continuer de chercher la grandeur dans la lecture de Platon, comme Caton. La cohérence de la pensée cicéronienne apparaît ici dans l'étude attentive de son usage de la référence grecque.

Quant à la recherche d'arguments contre la peur de mourir et de devoir perdre les sens, elle s'est emparée progressivement de l'idée d'une réalisation divine de l'âme durant l'existence et reçoit ici l'appui de Socrate, qui semble monter vers les cieux avant la mort, par l'élévation de son discours éthique et poétique. Cicéron ne détourne ni le récit ni la pensée de Platon puisque la correspondance entre la grandeur d'âme de Socrate et le trajet des âmes nobles comme la sienne vers l'immortalité des dieux participe de la démonstration platonicienne. Il en propose cependant une interprétation attentive à la vertu qu'il souhaite raviver pour son époque, - celle de la raison éduquée par le langage -, à l'espace de temps qui l'intéresse d'abord, celui de l'existence, et aux hommes concernés, les orateurs de la République ou ceux qui prendront leur suite, des philosophes romains. Il l'affirmera encore très logiquement comme argument essentiel pour clore l'*oratio continens* : même si l'on meurt, une vie vertueuse de citoyen efface la peur de mourir (§ 109 « Personne n'a trop peu

¹ *Tusc I, 71* « (...) *adhibuitque liberam contumaciam a magnitudine animi ductam, non a superbia, et supremo uitae die de hoc ipso multa disseruit et paucis ante diebus, cum facile posset educi e custodia, noluit, et tum paene in manu iam mortiferum illud tenens poculum locutus ita est, ut non ad mortem trudi, uerum in caelum uideretur ascendere.* »

² Cf. deuxième partie, chapitre 3, 1) La critique de certains philosophes, « Des conduites honteuses ».p.180

vécu, quand il s'est acquitté d'accomplir la charge d'une vertu accomplie»¹).

De même, dans la suite du passage, il donne les critères d'une vie infâme qui interdisent l'accès à l'assemblée des dieux, et l'on peut y lire, pour compléter la caractérisation des âmes impures de Platon, des allusions claires à l'actualité de la République. N'iraient pas près des dieux « [les âmes] qui s'étaient souillées des vices de la nature humaine, qui s'étaient adonnées tout entières aux passions, qui aveuglées s'étaient salies de vices et d'actions honteuses dans leur vie privée ou encore en outrageant l'Etat avaient commis des crimes inexpiables ».² L'incitation à vivre selon le Bien reçoit ici une illustration concrète relative à la vie de la Cité. Puis, pour les âmes pures, Cicéron reprend la séparation du corps et de l'esprit et précise que ces âmes avaient su « reproduire dans des corps d'hommes le modèle de la vie des dieux.³ » La possibilité d'une existence humaine divine est de nouveau affirmée et l'on entend l'écho de la rectification suggérée par Cicéron à la fiction d'Homère pour appuyer la démonstration de la puissance des capacités créatrices de l'homme par le langage et la raison (§ 65) :

« Homère a forgé cette histoire et a fait passer des attributs humains vers les dieux ; des attributs divins vers nous auraient été préférables, à mon avis »⁴.

Ce que propose Cicéron donc, c'est d'envisager davantage l'immortalité de l'âme dans ce qu'elle suppose d'accomplissement *hic* et *nunc*. La scission platonicienne entre le monde sensible et celui des Idées, entre l'aveuglement des hommes et le privilège de quelques philosophes d'entrevoir la lumière, est plus relative, sans que l'idéal soit abandonné.

Pour finir, en proposant d'être attentif à la grandeur de l'éloquence de Socrate qui fait toute sa dignité d'homme vivant, Cicéron respecte l'analyse du philosophe grec telle qu'elle peut se lire vers la fin du *Phédon* (115c-d):

« Puis, souriant doucement et tournant en même temps les yeux vers nous, il ajouta :
" Je n'arrive pas, mes amis, à persuader à Criton que je suis le Socrate qui s'entretient

¹ *Nemo parum diu uixit, qui uirtutis perfectae perfecto functus est munere.*

² *Tusc.*, I, 72 ... *qui se humanis uitiiis contaminauissent et se totos libidinibus dedissent, quibus caecati uel domesticis uitiiis atque flagitiis se inquinauissent uel re publica uiolanda fraudes inexpiables ...*

³ ... *essentque in corporibus humanis uitam imitati deorum ...*

⁴ *Fingebat haec Homerus et humana ad deos transferebat; diuina malle ad nos.*

en ce moment avec vous et qui ordonne chacun de ses arguments. Il s’imagine que je suis celui qu’il verra mort tout à l’heure, et il demande comment il devra m’ensevelir. Tout ce long discours que j’ai fait tout à l’heure pour prouver que, quand j’aurai bu le poison, je ne resterai plus près de vous, mais que je m’en irai vers les félicités des bienheureux, il le regarde, je crois, comme un « parlage » destiné à vous consoler et à me consoler moi-même”. »¹

- Deuxième référence : le chant du cygne (*Phédon*, 84e et 85b)

La référence est rapide ; on y lit comme chez Platon que les oiseaux d’Apollon, doués de divination, chantent parce qu’ils prévoient le Bien contenu dans la mort. Significativement, Cicéron semble ne pas faire allusion à ce passage pour lui-même, mais le place dans une comparaison qui aboutit à une exhortation :

« Comme les cygnes (...) meurent au milieu des chants et du contentement, ainsi doivent faire tous les gens de bien et tous les gens instruits². »

Chez Platon, Socrate use de l’exemple des cygnes pour expliquer son attitude face à la mort ; Cicéron étend la comparaison à une possibilité commune, pourvu que l’on soit doué d’une vertu alliant le Bien et le savoir. Apollon et son précepte, expliqué plus tôt en « connais ton âme » (§ 52), est en filigrane, comme dans la référence suivante.

- Troisième référence : l’éblouissement de l’âme.

La dernière référence s’apparente davantage à une traduction ; l’on est très proche du grec, mais Cicéron bâtit un nouveau texte à partir d’une citation de 99d puis d’une citation de 85d du *Phédon* qu’il relie étroitement à la référence précédente. L’on vient d’associer le chant des cygnes à la prévision d’un Bien dans la mort.

« Or, personne ne pourrait en douter si, quand nous méditons attentivement sur l’âme, il ne nous arrivait aussi ce qui se passe souvent pour les observateurs assidus

¹ Les traductions du *Phédon* sont empruntées à E. Chambry, G-F, 1937.

² *ut cygni (...) cum cantu et uoluptate moriantur, sic omnibus bonis et doctis esse faciendum.*

du soleil couchant : ils perdent totalement la vue. Ainsi l'acuité de l'esprit s'observant elle-même s'émeuse, et de ce fait, nous perdons l'attention propice à un examen approfondi. C'est pourquoi notre discours doute, guette, hésite, craint toutes les oppositions et est porté comme un radeau sur la mer immense. »¹

Les personnages de Platon, Simmias et Socrate, auteur chacun d'un des propos repris par Cicéron, s'interrogent sur la façon de connaître la vérité des choses. Simmias dira avec franchise à Socrate qu'il faut certes chercher la vérité parmi toutes les opinions humaines et aborder une question sous tous les angles, mais choisir finalement de s'embarquer pour naviguer sur la meilleure, à défaut de révélation divine. Cicéron reprend la métaphore de la navigation². Dans la suite du *Phédon*, Socrate raconte son expérience intellectuelle vers la connaissance du monde. Il a craint de perdre les yeux de l'âme s'il n'employait que sa vue et ses sens pour découvrir la vérité des choses, comme ceux qui ne peuvent voir le soleil que par son reflet dans l'eau par crainte de l'éblouissement. Cicéron reprend également l'image³.

¹ *Tusc*, 1, 73 *Nec uero de hoc quisquam dubitare posset, nisi idem nobis accideret diligenter de animo cogitantibus, quod iis saepe usu uenit qui cum acriter oculis deficientem solem intuerentur, ut aspectum omnino amitterent; sic mentis acies se ipsa intuens non numquam hebescit, ob eamque causam contemplandi diligentiam amittimus. Itaque dubitans, circumspectans, haesitans, multa aduersa reuerens tamquam ratīs in mari immenso nostra uehitur oratio (je souligne).* Nous retenons le texte établi par T-W Dougan qui préfère *oratio* à *ratio* en s'appuyant sur la logique métaphorique de l'ouvrage et d'autres occurrences associant le discours et la navigation (IV, 9 / IV, 33). G. Fohlen (C.U.F., 1930) retient *ratio* car *oratio* est la leçon de manuscrits de la Renaissance qu'il faut, dit-il, employer prudemment. (p. XV « En général, les manuscrits de la Renaissance, où la correction intentionnelle a le plus souvent usurpé la place de la reproduction fidèle à l'original, doivent être employés avec la plus grande prudence. »). Les manuscrits de la tradition carolingienne sont, pour G. Fohlen, « les meilleurs » (p. XII). T-W Dougan (tome 1, note p.94) développe cependant précisément les raisons de l'hésitation entre *oratio* et *ratio* et parle d'une probable altération dans le choix de *ratio* qui correspondrait à une compréhension restrictive par les éditeurs du *logos* présent dans le texte du *Phédon* auquel pense Cicéron. (Voir note suivante). Sans contester que le choix de *ratio* puisse se défendre, T-W Dougan suit les éditions de Kühner (1875) et Moser (1836) : « Mss here have *oratio*. Many editors have altered this to *ratio* to represent *logos* but *logos* denotes not only *ratio* but *oratio*. Kühne therefore follows Moser in taking Cicero to have understood *logos* as = *oratio* personified. »

Sur la transmission du texte des *Tusculanes*, on consultera R-H. Rouse, « Tusculan Disputations », dans *Texts and Transmissions* (p.132-135). Les manuscrits remontent tous à un archétype commun du Vème ou VIème siècle, avec deux traditions, l'une comportant les manuscrits de l'époque carolingienne, l'autre comportant les manuscrits apportant des corrections au *Vaticanus 3246* et des manuscrits de la Renaissance. Un aperçu de la controverse ayant opposé S. Lundström à M. Giusta à propos des corrections du *Vaticanus 3246* est donné par C. Lévy dans le *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (Supplément 2003, p.671-675)

² *Phédon*, 85d : « Car on est réduit ici à l'alternative ou d'apprendre ou de découvrir ce qui en est, ou, si c'est impossible, de choisir, parmi les doctrines humaines (των ανθρωπινων λογων), la meilleure et la plus difficile à réfuter et, s'embarquant sur elle comme sur un radeau, de se risquer à faire ainsi la traversée de la vie, à moins qu'on ne puisse la faire sûrement et avec moins de danger sur un véhicule plus solide, je veux dire sur une révélation divine. »

³ *Phédon*, 99 d-e : « Quand je fus las d'étudier les choses, reprit Socrate, je crus devoir prendre garde à ne pas éprouver ce qui arrive à ceux qui regardent et observent le soleil pendant une éclipse ; car ils perdent quelquefois la vue s'ils ne regardent pas son image dans l'eau ou dans un milieu semblable. L'idée d'un tel accident me vint à l'esprit et je craignis que mon âme ne devînt complètement aveugle, si je regardais les choses avec mes yeux et

Cependant, pour l'argumentation relative à la connaissance et à la vérité divine, la disposition cicéronienne propose une interprétation qui achève, après les deux références précédentes, d'humaniser l'Idéal platonicien. Il ne s'agit plus de chercher à atteindre la vérité des choses mais d'évoquer encore la connaissance possible de l'âme par elle-même, sa capacité à savoir sa divinité et donc à envisager la mort comme un bien. L'homme doit se connaître et savoir sa potentialité. Or, Cicéron fait ici le rappel d'un élément important de sa réflexion sur l'âme : il n'est pas facile qu'elle cerne sa nature, car « l'âme n'a pas un pouvoir tel qu'elle puisse se voir elle-même. »¹. Par conséquent, il est normal de douter de ce lien avec le divin, mais aussi de perdre parfois l'acuité et l'attention intellectuelles nécessaires à la contemplation, quand un mode de raisonnement purement théorique conduit l'âme à s'éblouir elle-même. La raison dérive et le discours également. Est-ce « *ratio vehitur* » ou « *oratio vehitur* » ? Pour notre étude d'une forme d'éloquence philosophique, où le discours alimente la pensée, les deux leçons sont évidemment intéressantes et semblent indiquer les limites pour la connaissance d'un discours philosophique seulement théorique que les *Tusculanes* entreprennent de dépasser.

Par ailleurs, le rapprochement des trois références au *Phédon* repose selon nous sur une relecture sensible à l'éloquence divine de Socrate. La confusion entre l'élaboration du discours et celle d'une pensée ferme autorise, voire appelle, l'hésitation « *oratio/ratio* », quand Platon fait par ailleurs usage de *logos*. La réflexion cicéronienne pourrait justement s'intéresser à la contradiction entre l'enfermement du discours dans la raison pure due à une interprétation de l'héritage platonicien, notamment par les Stoïciens, et l'éloquence des écrits de Platon dont le personnage Socrate est porteur sous diverses formes. Nous avons ainsi suggéré qu'à partir du paragraphe 56, Cicéron fait usage dans l'argumentation d'une prose poétique inspirée du style sublime et établit la grandeur de l'âme quand le langage purement conceptuel ne peut le faire. L'importance de cette ultime référence est donc de confirmer à la fois la nécessité d'un discours philosophique phénoménologique inspiré de l'éloquence du forum, mais aussi d'autoriser la faillibilité humaine - le doute, l'hésitation, la dérive- pour tous ceux qui seront en quête de leur nature divine.

Une relecture de passages importants du *Phédon* clôt donc la première partie de *l'oratio*

si j'essayais de les saisir avec un de mes sens. Je crus alors que je devais recourir aux principes et regarder en eux la vérité des choses. »

¹ *Tusc* 1, 67 *Non ualet tantum animus, ut se ipse uideat.*

continens. Il était effectivement prévu de redécouvrir l'ouvrage grec et l'éloquence de Platon. L'exemple de Socrate puis celui de Caton aboutissent à la célèbre formule reprise de Platon : « la vie entière des philosophes est une préparation à la mort. »¹. Toutefois, la véritable clôture cicéronienne du raisonnement vient dans les lignes suivantes qui enjoignent l'auditoire et les lecteurs à créer des occasions de s'abstraire des affaires privées, publiques, professionnelles pour recentrer l'âme sur elle-même : c'est cela apprendre à mourir et vivre une vie presque céleste, « tant que nous serons sur terre. »². On aura cerné toute l'importance de cette interprétation de l'immortalité de l'âme platonicienne pour l'entreprise philosophique des *Tusculanes*, puisqu'elle en justifie le projet, la forme, le fond. Cicéron convie disciples et lecteurs dans le havre de Tusculum pour des exercices philosophiques (*ratio*) et oratoires (*oratio*) où la découverte phénoménologique de l'âme et de son lien au monde permettra la maîtrise des passions. On ne peut douter de l'utilité politique du projet.³

D) *Posterior pars orationis* : perdre les sens importe peu si l'âme est mortelle. (§ 76-112) ; invention par la contradiction ; consensus des opinions grâce au jugement des interlocuteurs.

La seconde partie de la dispute s'inscrit logiquement dans la poursuite du raisonnement. En effet, le traitement de l'immortalité a mis l'accent sur la qualité de l'existence et ce centrage s'avère évident si la mort est une fin véritable. Cette cohérence retrouvée du traitement *in utramque partem* ou inspiré du *contra dicere* est de nouveau au cœur de la transition dialoguée (§ 76-81). Le traitement *in utramque partem* ne doit pas relever d'une décision arbitraire ou de l'application mécanique d'une technique de discours ; il doit répondre à une étape du raisonnement personnel. C'est déjà ce qu'a mis en évidence Cicéron quand l'interlocuteur a avoué ne pas être durablement persuadé par la lecture de Platon (§25) : c'est qu'il ne sait pas raisonner pour passer de la persuasion à l'approbation, et

¹ *Tusc 1, 74 Tota enim philosophorum uita, ut ait idem, commentatio mortis est.*

² *Tusc 1, 75 Nam quid aliud agimus ...cum a re familiari ..., cum a re publica, cum a negotio omni seuocamus animum, quid, inquam, tum agimus nisi animum ad se ipsum aduocamus (...). Hoc, et dum erimus in terris, erit caelesti uitae simile.*

³ C. Auvray-Assayas, 2006, a mis en évidence « le métier d'homme » auquel Cicéron convie ses contemporains depuis le Songe de Scipion par cette articulation de la contemplation et de l'engagement politique. Elle montre également la suspicion de Cicéron à l'égard du discours rationnel des physiciens et son choix d' « un soupçon du divin » dont il nous semble proposer de faire l'expérience à Tusculum. (Chapitre III, Le « métier d'homme », p.87 sqq. et particulièrement p.113-117)

c'est à lui de le faire quand il juge en avoir besoin. Cicéron indique donc quelle crainte on doit avoir si l'on entérine une opinion comme certaine sans avoir créé le consensus entre les parties ; on risque de ne pas pouvoir maintenir une adhésion rationnelle et de laisser la passion déséquilibrer la raison. Ainsi feint-il de trouver inquiétante l'idée désormais fermement établie de l'immortalité ; ses détracteurs empêcheront d'en faire un dogme :

« Je reste prudent sur l'idée que rien d'autre ne soit si ouvertement contraire au mal pour un homme (...) car il y a des gens pour ne pas l'approuver. »¹

Cependant, l'interlocuteur reste dubitatif sur la nécessité de poursuivre la dispute : il a la conviction qu'il faut croire à l'immortalité de l'âme. Cicéron donne alors une justification issue de l'expérience de l'orateur et du débat politique :

« Nous sommes souvent ébranlés (*movemur*) quand quelqu'un achève une démonstration pénétrante, nous sommes déséquilibrés et nous changeons d'opinion même sur des points assez clairs. »²

L'orateur reconnaît ici la puissance d'un discours abouti sur les esprits en même temps qu'il annonce la possibilité d'en tirer parti pour une pensée libre et ferme, qui sait naviguer donc au milieu des opinions. L'enjeu des *Tusculanes* se poursuit. La méthode du consensus des opinions grâce au jugement du penseur trouvera son achèvement dans le livre V, quand Cicéron réunira toutes les philosophies autour de la vertu, à la demande de son interlocuteur.

Suit l'exemple de l'opinion de Panétius (§79 sq.) que Cicéron a d'abord résumée très succinctement et sur laquelle l'interlocuteur est invité à pratiquer une première mise à l'épreuve de sa certitude. Il y parvient en mettant en évidence un défaut de logique du raisonnement stoïcien si on l'aborde avec le simple jugement (*iudicium*), en ignorant la théorie du monde établie par cette doctrine et son dogmatisme. En effet, dit-il, ce n'est pas normal de prouver le point essentiel, à savoir que l'âme peut survivre après la mort, et de ne

¹ Tusc 1,76 ...*ut uerear, ne homini nihil sit non malum aliud certius (...). Adsunt enim qui haec non probent.*

² Tusc 1,78 *Mouemur enim saepe aliquo acute concluso, labamus mutamusque sententiam clarioribus etiam in rebus.*

pas en suivre la conséquence évidente : elle ne meurt pas. L'inconséquence de la pensée stoïcienne apparaît donc si l'on adopte la mesure humaine pour raisonner. L'interlocuteur a admis cette méthode qui lance chaque journée à Tusculum : il faut repérer dans une cause le point essentiel à traiter et construire avec constance le raisonnement qui en découle. Il réclame encore l'*oratio continens* et la *constantia*, principes organisateurs de l'ouvrage et de la vie. Par la suite, Cicéron entre dans le détail de la doctrine de Panétius et procède grâce à elle à l'invention d'arguments pour renforcer l'idée que la mort n'est pas un mal. L'exercice assimilable à une réfutation aboutit à distinguer l'âme (*animus*) de l'intellect (*mens*) et le terme « éternité » supplante « immortalité ». C'est une avancée considérable pour le raisonnement qui cherche à affermir l'idée d'une divinité réalisable dans l'existence, notamment par l'ascèse de l'exercice philosophique et l'aspiration à la gloire. L'interlocuteur ne s'y trompe pas : le détour par une opinion contraire à l'immortalité de l'âme a été très bénéfique pour dédramatiser la mort.

On aborde donc en penseur averti cette étape de la dispute. Elle sera plus courte que la précédente ; la réfutation n'appelle pas la démarche intellectuelle de l'argumentation sollicitant d'abord l'*ingenium (natura)* puis la *ratio (cultura)*¹. Il ne s'agit plus de démontrer la vraisemblance mais de la consolider par l'invention de nouveaux arguments. Plusieurs champs de l'activité humaine seront sollicités pour confirmer que la mort n'est pas un mal si l'on ne croit pas à la survie de l'âme.

Des arguments divers apparaissent en effet (§ 82 à 111) : le moment de la mort n'est pas une souffrance ; les livres et les exemples rappellent que vivre peut être plus douloureux que mourir ; un raisonnement dialectique à partir du verbe « *carere* » prouve qu'on ne peut associer la mort au manque des sens ; ne plus exister, c'est ne plus avoir de sens, donc on ne ressent aucune inquiétude ; la mort n'inquiète pas les vivants qui agissent par soupçon de l'éternité (*gloria*) ; l'idée de mort prématurée est absurde ; les exemples de morts glorieuses ridiculisent la mort ; le souci des sépultures ne doit pas faire croire que les morts sont sensibles ; si l'âme meurt, la vertu donnera d'autant plus de valeur à la vie.²

¹ I. Gildenhard, 2007, le remarque: «Unlike this first lecture, though, his second does not feature the same systematic ascent from *auctoritas* to *ratio*. Rather, Cicero mixes and matches philosophical arguments and historical *exempla* in what amounts to a rhetorical onslaught. » (*V.Tusc 1.76-82, the second lecture, and the epilogue*, p.255).

² E.Lefèvre, 2008, propose pour ces paragraphes la structure suivante : démonstration (82-90) ; conséquences (91-112). Cela renforcerait l'exigence de logique dont le manque a été mis en évidence au § 78 par

Cicéron rappelle régulièrement quelle opinion on cherche à affermir depuis le début de la journée et légitime ces répétitions, comme dans ces lignes (§ 90) :

« " Mais c'est cela même qui est insupportable, être privé des sens." Insupportable, s'il s'agissait d'un manque. Comme par ailleurs il est évident que rien ne peut exister en celui qui lui-même n'existe pas, qu'y a-t-il d'insupportable pour quelqu'un, s'il ne sent pas le manque, s'il n'a plus ses sens ? Du reste, ce point revient trop souvent, mais parce que c'est la source de toute contraction de l'âme liée à la peur de la mort ».¹

On remarque à la dernière phrase la précision de l'expertise psychologique, de la connaissance des passions, qui a permis à Cicéron d'identifier le point à traiter et l'a poussé à chercher l'écrit philosophique apte à prendre en charge cette « contraction de l'âme », contraire à l'élan divin. Il faut en quelque sorte libérer l'âme de ses peurs par la philosophie. Chaque argument permettra donc de réexaminer ce point de la perte des sens sur lequel on conclura la journée et qui aura fait naître un développement faussement digressif sur le souci de la sépulture des morts (§ 102).²

Enfin, Platon, l'*Apologie*, le *Phédon* et l'*oratio* de Socrate sont de nouveau convoqués. Si Socrate a pu envisager aussi que la mort soit définitive, du moins la grandeur de son discours devant les juges montre qu'il ne l'assimilait pas à un mal. Cicéron présente une longue partie de cette allocution (*Apologie* 40c-41d) comme une traduction qu'il faudrait comparer attentivement à la source platonicienne pour mieux cerner la richesse philosophique de la transposition lexicale et poétique (§ 97-99). Nous noterons seulement que l'interlocuteur continue ici d'apprendre comment lire la philosophie quand l'esprit est cultivé : l'ouvrage consulté, s'il est riche, servira toute étape du jugement personnel. D'autres points deviendront lumineux sous l'opportunité d'un nouveau raisonnement. Le

l'interlocuteur à l'encontre de Panétius.

¹ *Tusc*, I, 90 « *At id ipsum odiosum est sine sensu esse* » *Odiosum, si id esset carere. Cum uero perspicuum sit nihil posse in eo esse qui ipse non sit, quid potest esse in eo odiosum qui nec careat nec sentiat ? Quamquam hoc quidem nimis saepe, sed eo quod in hoc inest omnis animi contractio ex metu mortis.*

² On peut prendre comme exemples au fil du discours : *Ne in animo quidem igitur sensus est remanet ; ipse enim nusquam est. (82) Carere enim sententis est, nec sensus in mortuo ; ne carere quidem igitur in mortuo est. (88) Quam ob rem, siue sensus extinguitur morsque ei somno similis est qui non numquam etiam sine uisis somniorum placatissimam quietem adfert, di boni, quid lucri est emori ! (97 traduction de l'Apologie)... ita tamen ut mortuorum corpora nihil sentire uiui sentiamus. (107)*

discours de Socrate contribue ici à faire naître l'argument de la gloire par la grandeur d'âme qu'il exprime ; un extrait du *Phédon* alimentera la réflexion sur la sépulture (§103). Certains commentateurs ont pu s'étonner d'une contradiction entre le début du discours de Socrate, qui envisage la mort comme un long sommeil (§ 97), et les propos animés tenus par Cicéron quelques paragraphes auparavant (§92) qui rejette avec force l'argument selon lequel la mort doit être douce si elle est analogue au sommeil : même les porcs ne trouveraient pas douce la léthargie, alors qu'ils sont sans âme dit-il dans *De Finibus* (V, 38)¹.

Notre approche ne voit pas ici de contradiction, dans la mesure où le discours de Socrate est d'abord le passage d'une forme littéraire philosophique que l'interlocuteur est invité à apprécier pour nourrir son propre raisonnement. L'intervention de Socrate est présentée comme un tout, un discours dans son ensemble, qui prouvera la gloire d'une haute pensée associée à une belle expression, même s'il faut mourir. Y prendre séparément chaque argument ne constitue pas une invention telle qu'elle a été enseignée auparavant avec l'exemple des stoïciens (§ 79) ; cette méthode ferait entièrement abstraction du jugement du penseur. Le discours socratique est approché ici comme une forme de discours épideictique dans la mesure où l'émotion esthétique qu'il suscite importe ; il ne s'affranchit cependant pas d'une pensée de fond, puisqu'il concourt à construire l'intellectualisme cicéronien, pensé à partir de la proposition platonicienne d'un monde des Idées, et qui se réalise ici dans le langage, contre la mort. Quant à l'analogie de la mort et du sommeil, l'argument à retenir serait donc bien celui du romain Cicéron qui refuse sans doute que l'on puisse présenter ainsi l'inaction durable comme un bien. Il est donné dans une partie du raisonnement où l'invention des arguments procède grâce à la réfutation.

Les deux interlocuteurs sont désormais certains de leur opinion sans mépriser l'argumentation contraire ; ils en ont nourri leur pensée. La mort et la perte des sens engendrée ne sont pas un mal : c'est leur choix, non la vérité. Chacun d'eux fait part des sentiments ressentis durant les étapes du jugement, prouvant que la raison a définitivement pris l'ascendant sur les passions et que l'enjeu d'une nouvelle forme de philosophie pour l'ouvrage éthique se situe bien dans cette maîtrise possible des passions. Cicéron ne ressent plus « l'intolérable torture de la douleur » d'un homme orphelin d'un mort qu'il imagine

¹ Pour O.Gigon, 1970, Cicéron est particulièrement maladroit quand il va contre cette idée (p.481) ; E. Lefèvre, 2008, parle d'une polémique contre Platon (p.291).

dans les souffrances ; l'interlocuteur a trouvé l'impassibilité convenable pour une adhésion rationnelle et non passionnelle¹.

E) Épilogue : de la certitude à la conviction ferme (§ 112-119).

Si, comme nous avons cherché à le démontrer, la philosophie de Cicéron s'élabore dans le dialogue avec les genres littéraires philosophiques autant qu'avec le contenu des ouvrages², puisqu'elle est dans la quête fondatrice d'un langage, l'épilogue annoncé comme rhétorique présente un nouvel intérêt. Il est, comme y insiste significativement Cicéron, un épilogue « qui ne passe rien sous silence et ne laisse rien derrière lui. »³

§ 112-117 Le début est surprenant ; on attend l'éloquence sublime d'une péroraison alors que Cicéron choisit de transporter ses lecteurs dans les écoles grecques, quand les maîtres citent des récits empruntés à la tradition littéraire, notamment à Hérodote, pour convoquer les jugements des dieux sur la mort des hommes. Ne serions-nous pas dans une sorte de reprise de l'installation ? Cicéron est clairement dans son rôle d'orateur reconnu et le passage évoque presque un pastiche de discours philosophique, à l'instar de « l'exorde dialogué » qui a permis de lancer la journée et l'*oratio continens*. « Ils ont l'habitude dans les écoles de rapporter au sujet de la mort...⁴ » lance l'allusion à divers récits mythologiques et historiques dont on ne sait que faire pour contenter le raisonnement. Le contraste avec la méthode constructive utilisée par Cicéron au fil de la journée est évident ; il y avait pris soin de solliciter le jugement sur chaque référence, en fonction du mouvement de la pensée, pour l'asseoir ou la faire avancer ; il avait pu aussi recourir à une forme de réécriture pour proposer une relecture enrichissant le modèle et son emprunt. Sans remettre en question l'autorité des sources sollicitées et l'appel aux jugements des dieux (*deorum immortalium iudicia*), Cicéron semble rendre sensible un usage peu fertile de la tradition littéraire et des

¹ *Tusc* I, 111, pour Cicéron : *Illa suspicio intolerabili dolore cruciat, si opinamur eos quibus orati sumus, esse cum aliquo sensu in iis malis quibus uolgo opinantur.* / I, 112, pour l'interlocuteur : *Prior enim pars orationis tuae faciebat ut mori cuperem, posterior, ut modo non nollem, non laborem.*

² Pour C. Auvray-Assayas, il s'agit là d'un héritage platonicien : « si les dialogues platoniciens « dialoguent » avec les autres genres littéraires abondamment cités, imités et parodiés, c'est précisément dans ce dialogue avec les genres que se délimitent la pratique et la langue de la philosophie. Cicéron a repris à Platon cette réflexion constructive sur le rôle de la littérature. », *Relectures philosophiques de la tragédie : les citations tragiques dans l'œuvre de Cicéron*, in *Rome et le tragique*, PALLAS, 49, 1998, p271.

³ *Tusc* I, 119 : *Habes epilogum, ne quid pratermissum aut relictum putes.*

⁴ *Tusc*, I, 113 : *solent in scholis proferre de morte....*

récits. C'est le jugement des hommes sur la mort qui est à construire ou bien celui des dieux semblera arbitraire et fictif. Ainsi, il faut réfléchir à l'usage philosophique des *fabulae* et peut-être de la *narratio* en général. Cependant, nous sommes dans l'épilogue, et l'interlocuteur est sans doute assez aguerri pour tirer profit seul de ces histoires avec l'aide des citations insérées opportunément par Cicéron. Rappelons, à propos des citations, cette explicitation de Cicéron : comme Philon, il cherche à insérer la citation poétique au bon moment du discours philosophique, en fonction de sa forme et de son contenu (II, 26).

La réflexion sur l'usage philosophique des genres revient également sur la Consolation, dont on sait l'importance dans la genèse des *Tusculanes*, selon une démarche critique. Les allusions fréquentes de Cicéron à sa propre consolation ont permis de mettre en contraste ce type de discours, entretenant paradoxalement le chagrin et la passivité intellectuelle, et la reconstruction permise par l'écriture philosophique des *Tusculanes*¹. Dans l'épilogue, l'allusion à la consolation de Crantor ne s'arrête pas à la narration de l'anecdote d'Elysus choisie par l'académicien grec, mais Cicéron saisit le prétexte pour insérer trois petits vers à sa façon (*tris huius modi versiculos*), qui devraient aider son auditoire à affermir son opinion, notamment grâce au premier d'entre eux² :

Ignaris homines in vita mentibus errant

On sera sensible à l'impossibilité de proposer une seule traduction pour ce vers, puisque l'objet de l'ignorance est laissé en suspens et le terme « *mens* », relatif à l'intellect, est devenu au cours de la journée l'équivalent d'« *animus* ». Ces incertitudes propres à la richesse du langage poétique appellent une herméneutique où se résument les acquis philosophiques de la journée pour penser la mort. On peut comprendre :

« À cause de leurs pensées ou à cause de leurs âmes / qui ignorent ou qui

¹ Tusc I, 76 *Satis tu quidem in Consolatione es lamentatus.*

² Tusc I, 115 *Ignaris homines in vita mentibus errant : / Euthynous potitur fatorum numine leto. / Sic fuit utilius finiri ipsique tibi que.*

Dougan donne des vers très proches retrouvés chez Plutarque (Cons. Ad Apollon, 109) : ηπου, νηπιε Ηλυσι', ηλιθιοι φρενες ανδρων. / Ευθυνοος κειται μοιριδιω θανατω, / ουκ ην γαρ ζωειν καλον αυτω ουτε γονευσιν.

s'ignorent / les hommes errent dans la vie.»

La confusion entre la capacité intellectuelle et l'âme, l'interrogation sur l'objet de la connaissance, l'attention portée à l'existence (*in vita*) ramènent notamment à l'interprétation cicéronienne du précepte delphique et de la mystique platonicienne. Par ailleurs, la présence chez Plutarque de vers sur la même anecdote permet peut-être d'apprécier la création cicéronienne pour ce premier vers :

ηπου, νηπιε Ηλυσι', ηλιθιοι φρενες ανδρων .

(Oui, très jeune Elysios, les pensées des hommes sont insensées.)

Si Cicéron a eu en mémoire une citation grecque semblable, on constate qu'elle s'est inscrite dans le champ de la réflexion éthique et dans l'appropriation de la pensée platonicienne sur la connaissance et l'immortalité pour inviter, par une reformulation proche, à méditer sur la vie.

La suite de l'épilogue fait allusion à un genre proche de la consolation, un éloge de la mort (*laudatio mortis*) écrit par Alcidas qui consiste en l'énumération des malheurs humains. Le jugement sur le genre intervient encore :

« À cet ouvrage, il a manqué les démonstrations rassemblées avec soin par les philosophes quand la profusion du discours, elle, n'a pas manqué ».¹

Cicéron continue donc de requérir l'attention sur la forme des ouvrages dont l'impact sur la pensée est évident et cet élément est suffisamment important pour figurer dans l'épilogue. On note bien que pour lui l'éloquence profuse (*ubertas*) n'est pas suffisante.

Puis, l'apparent désordre de l'énumération des anecdotes reçoit pour finir une progression historique explicitée par Cicéron (§ 116 *veniunt inde ad propiora*) qui, après avoir permis l'évocation de Grecs illustres comme Leonidas, s'achève avec l'ellipse éloquente des noms glorieux des héros Romains :

¹ Tusc, I, 116 *Cui rationes eae, quae exquisitius a philosophis colliguntur, defuerunt, ubertas orationis non defuit.*

« (Les écoles grecques) n'ont pas connu nos compatriotes qu'il serait conséquent d'énumérer ; tant ils sont nombreux, nous le constatons, ceux pour qui la mort associée à la gloire a été un choix. »¹

Ainsi s'achève la compilation de récits d'attitudes glorieuses face à la mort empruntée aux écoles grecques : il y manquait l'essentiel, semble dire Cicéron. Le glissement d'anecdotes mythologiques aux allusions historiques s'accompagne du passage du jugement des Dieux au jugement des hommes, de la mort frappante à la mort glorieuse, du récit ou de la déploration à l'action, du passé au présent, et de la Grèce à Rome. On perçoit ainsi la disposition argumentative de ce début d'épilogue, sous-tendue par les principes de la philosophie cicéronienne ; il s'adresse une fois encore au jugement, perspicace, qui saura passer de la lecture à la vie. L'évocation de la magnanimité des Romains incite alors la péroraison à prendre une forme plus proche de l'éloquence du forum. Elle achèvera d'affermir l'opinion.

§ 117-119 La transition, légère, peut s'avérer critique pour un certain langage philosophique, inefficace dans le fond par manque d'éloquence :

« Les choses étant ce qu'elles sont, il faut pourtant employer une grande éloquence et haranguer comme du haut de la tribune pour que les hommes se mettent à choisir la mort ou du moins à cesser de la craindre. »²

Suit l'éloquence sublime de Cicéron, ornée de métaphores, qui résume l'ensemble des arguments retenus et assoie enfin la fermeté d'âme. Eckard Lefèvre indique qu'il se met en scène et prend manifestement ici le rôle du Socrate de Platon pour renvoyer à « sa pensée platonicienne »³. Le paragraphe évoquera effectivement les relectures des passages du *Phédon* et de l'*Apologie*, qui ont été au cœur du raisonnement. C'est bien cependant dans la cité romaine que Cicéron invite d'abord à se transporter en pensée, après avoir évoqué la

¹ *Tusc* I, 116 *Nostros non norunt, quos enumerare magnum est ; ita sunt multi quibus uidemus optabilis mortes fuisse cum gloria.*

² *Tusc*, 1,117 *Quae cum ita sint, magna tamen eloquentia est utendum atque ita uelut superiore loco contionandum, ut homines mortem vel optare incipiant vel certe timere desistant.*

³ E. Lefèvre, 2008, « Es ist nicht überraschend, dass Cicero in 118 selbst erwähnt und mit den vorgetragene Gedanken identifiziert, indem er offensichtlich die Rolle des Platonischen Sokrates annimmt. Das fügt sich wiederum zu seinem "platonischen" Denken. » (p.56)

tribune aux harangues, pour confirmer une réflexion sur la mort inspirée de Platon qu'il invite *in fine* à poursuivre dans le champ politique plus qu'ontologique, car « ce qui est inéluctable pour tous, cela peut-il être un malheur pour un seul ? ».¹

Conclusions de l'étude du livre I :

Notre lecture n'a rencontré aucune difficulté pour suivre la cohérence de ce premier livre des *Tusculanes*. Il faut adopter la place de l'interlocuteur et du lecteur Brutus. Cependant, cette posture pour aborder l'œuvre n'a pas recouru à d'autres principes de lecture qu'aux principes énoncés par Cicéron lui-même. Est-ce là une réception fidèle à l'*oratio continens* ? La rencontre de l'éloquence et du thème le plus élevé de la philosophie, la possibilité du bonheur, consigné pour l'instant dans les livres grecs, devient une forme nouvelle de philosophie, appelé bientôt *cultura*. Le jugement s'entraîne à trouver puis à affirmer une opinion universelle nécessaire pour bien vivre en s'emparant des différentes formes de discours philosophiques et des pensées qu'ils font naître, remis en lumière par l'écrivain romain Cicéron. Il s'agit toujours de dire avec Cicéron que le contenu d'une philosophie est dépendant du langage qu'elle invente. L'histoire de l'évolution des discours coïncide ainsi avec l'histoire de la pensée et Cicéron cherche à en écrire une étape nouvelle. L'éloquence romaine, ce qu'elle sait de l'homme, de la Cité et du langage, s'inscrit avec lui dans l'écriture de l'ouvrage philosophique pour en modifier la pensée. Nous sommes, semble-t-il, dans un instant original qui affirme ou annonce la filiation de la rhétorique et de la littérature dans ce qu'elles partagent comme conception de l'homme et du monde.

Nous pouvons suggérer des points de l'écriture philosophique cicéronienne apparus dans cette lecture :

- L'*oratio continens* est précédée d'une installation qu'il faut lire dans son rapport direct avec la mise en œuvre de la dispute ; la frontière effacée entre le *proemium* et le début du dialogue souligne l'unité de la réflexion auctoriale sur les principes d'une philosophie romaine et son expérimentation grâce à la fiction au présent des *Disputationes Tusculanae*.

¹ *Tusc*, 1, 119 *Quod autem omnibus necesse est, idne miserum esse uni potest ?*

- Le fonds philosophique grec est le support essentiel de l'exégèse et de l'imitation, exercices en eux-mêmes philosophiques. La première journée s'intéresse à la réappropriation des textes de Platon sur l'immortalité. On s'attend à ce que le traitement de la douleur au livre II dialogue avec les écrits d'Épicure, tandis que les Stoïciens et Chrysippe, leurs définitions et leur dialectique acérées sur les passions instruisent les livres III et IV. Dans chaque livre, les autres sources grecques servent la réinterprétation romaine et consensuelle de ces références.
- La démarche philosophique invite à une *dispositio* en deux temps qui sollicitera d'abord l'intuition et l'évidence (*ingenium/natura*) avant une mise à l'épreuve par la démonstration ou la réfutation (*ratio/cultura*).
- La réappropriation par le sujet des formes de discours philosophiques et des formes littéraires participe tout autant de la construction du jugement que la connaissance des idées héritées des philosophes grecs. Notamment :
 - l'énumération définitionnelle ou doxographique est subordonnée à la détermination d'un thème d'investigation qui intéresse l'existence (« opinion universelle »).
 - l'exercice in *utramque partem* comme la réfutation sont tendus vers l'opinion à affermir et permettent une invention des arguments en ce sens.
 - l'éloquence sublime et poétique (*movere*) participe à la construction du jugement ; elle peut concourir à l'ultime persuasion, comme sur le forum, mais sa transposition à l'écrit rend compte de son rôle dans l'élaboration de la pensée, dans une acception qui la rapproche de la notion de « style » en littérature moderne¹. Cicéron parle ainsi de « l'éloquence » de Platon. On songe aussi au « discours écrit dans l'âme » que cherchent Socrate et Phèdre à la fin du dialogue². Dans le livre I, la force poétique sert donc l'approbation et le jugement. On peut suggérer que l'évidence rhétorique rejoint l'évidence philosophique dans un processus de construction d'une vérité grâce au langage.

¹ On pense aux écrivains qui, par leur quête de la forme parfaite, proposent une écriture philosophique relevant de l'esthétique et de l'éthique, « le style étant à lui seul une manière absolue de voir les choses. » (Flaubert, *Correspondances*, à Louise Colet, 16 janvier 1852.

² Platon, *Phèdre*, 276 a

- la citation, la transposition et la création poétiques proposent des écarts par rapport aux modèles ou à l'usage ; ils sont donnés à penser et contribuent à l'illumination du discours.

Nous proposons d'entrer dans la lecture des livres suivants à la lumière des conclusions précédentes pour y vérifier encore que la forme et le langage participent de la construction de la pensée.

2) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE II

Le livre II ne laisse aucun doute sur la portée politique du traité des *Tusculanes* ; par le traitement du thème de la douleur, Cicéron revivifie les valeurs romaines du courage, de l'endurance au mal, de l'honneur ; il rappelle la source commune de l'éthique privée et publique : la capacité des âmes à vaincre les passions et à user d'un jugement conforme au Bien. À bien des égards, la dispute de la deuxième journée avec le jeune homme semble reprendre par un autre développement la discussion avec Torquatus dans le *De Finibus*. On se rappelle l'objection insistante de Cicéron à Torquatus : s'il regarde qui il est, quelles sont ses pensées et ses aspirations,- on ajoutera : en tant que Romain-, il ne peut s'attacher à la doctrine du plaisir¹. Ce livre annonce aussi la leçon bientôt faite à Marcus dans le *De Officiis* ; on en donnera pour preuve l'apparition des préceptes relatifs à l'*honestum* en fin de journée et des affirmations comme celles-ci :

« Et, pour tendre à la vérité, c'est à l'exercice de tous les devoirs que doit s'appliquer la tension de l'âme ; c'est elle la seule gardienne du devoir. »²

Le livre II semble donc essentiel dans l'éthique cicéronienne, et il serait intéressant de poursuivre plus généralement la piste ouverte par E. Lefèvre pour cerner l'impact du discours éthique des *Tusculanes* sur le *De Officiis*, notamment pour le ressourcement des

¹ *Fin.*, II,69 par exemple : *non potes ergo ista tueri, Torquate, mihi crede, si te ipse et tuas cogitationes et studia perspexeris ; (...)*

² II, 55 *Et, si uerum quaerimus, in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio ; ea est sola officii tamquam custodia.*

notions de *persona* et de *constantia* qu'il a engendré¹.

Il est possible de retrouver des étapes conformes à la disposition du livre 1, parfois grâce aux indications de Cicéron lui-même². Rappelons cependant que ces étapes du raisonnement équivalent pour leurs intentions (installer la réflexion, définir, inventer en deux temps, confirmer en évitant le dogmatisme), mais sollicitent des stratégies intellectuelles différentes en s'adaptant au sujet et à la forme philosophiques grecs à illuminer. Autrement dit, les matériaux pour élaborer la pensée ne sont pas obligatoirement les mêmes dans une progression vers la *recta ratio* qui reste identique. La place inédite accordée aux poètes dans le début de ce livre en convaincra aisément.

Première étape

INSTALLATION : la philosophie de langue latine prend la suite de l'éloquence ; sa diffusion pour l'instant confidentielle et écrite maintient l'idéal politique du débat et de la sollicitation du jugement entre gens cultivés et honnêtes. La vertu innée de l'interlocuteur et le thème choisi ce jour, relatif à l'honneur, en témoignent. L'*oratio continens* est de nouveau adoptée (1 à 15).

Deuxième étape

DÉFINITIONS ET REDÉFINITIONS : de la thèse générale « la douleur n'est pas un mal » à l'opinion universelle à confirmer : « l'honneur implique que la douleur soit supportable » ; Épicure et Zénon ont négligé la valeur cognitive des mots dans l'énoncé de leur thèse ou arguments (15 à 30).

Troisième étape

« *PRIOR PARS ORATIONIS* » : consolidation par l'opposition de *labor* à *dolor* ; l'endurance du corps face aux douleurs et la valeur de l'*exercitatio*. (31 à 41).

Quatrième étape

¹ A. Novara, 1986, p.62-63. E.Lefèvre, 2008, VIII. Ausblick : Die Entwicklung zu *De Officiis*, p.333.

² II, 42 « J'ai évoqué l'entraînement, l'habitude et la préparation mentale ; allons, si tu veux, voyons maintenant ce qu'il en est de la raison (...) » *De exercitatione et consuetudine et commentatione dixi ; age sis, nunc de ratione uideamus (...)* »

« *POSTERIOR PARS ORATIONIS* » : consolidation par l'adresse à la raison et la mise en évidence de son endurance (*contentio*) (42 à 65)

Cinquième étape

EPILOGUS (66-67) : retour sur la définition du mal et incitation à poursuivre intérieurement la réflexion.

A) L'installation (§1 à §15)

Les liens entre le *proemium* (1-9) et l'*exordium*¹ sont étroits et confirment l'élaboration cohérente de la pensée dans le présent de l'écriture ou de la lecture. Dès le deuxième paragraphe, le type de réflexion engagé à Tusculum sur le thème de la mort est donné en exemple pour qui veut récolter des fruits (*fructus*) favorables à une vie heureuse en maîtrisant les passions. Ces quelques éléments (*pauca*) relatifs à l'éthique ouvrent l'esprit au questionnement philosophique dans son ensemble (*reliqua*), dit Cicéron. Le développement célèbre de la métaphore de la culture s'annonce (§11-13).

Un parallèle est dressé ensuite entre la réception passée de l'éloquence sur le forum et celle qui attend la philosophie cicéronienne. Souhaitant que ses écrits suscitent la contradiction, Cicéron rappelle que, sur le forum, ses rares détracteurs visaient la richesse de ses allocutions, profuses pour la forme et le fond (§3 *copia sententiarum atque verborum ; ubertatem et copiam*). Cette polémique avec l'école attique trouve écho dans les reproches faits à l'indigence stylistique des écrits épicuriens (§6; §17) et stoïciens (§28) qui conduit à la stérilité pour l'esprit de leurs définitions, comme la partie définitoire (§ 15 à 30) le montrera. On comprend à quel point la richesse de l'éloquence a toujours été associée à la richesse de la pensée. À la différence cependant de l'éloquence du forum, *popularis* (§3), l'éloquence philosophique ou philosophie de langue latine sera le domaine d'échanges et de débats entre quelques-uns, habitués à préserver la constance de leurs pensées et de leurs attitudes par la liberté de leur jugement :

« Nous qui suivons ce qui est soumis à l'approbation et qui ne pouvons dépasser les

¹ *Tusc.*, II, 10 *sermo ille...a tali quodam ductus exordio* : « ces propos développés à la façon d'un exorde ... »

limites de ce qui se montre vraisemblable, nous sommes prêts à réfuter sans opiniâtreté et à être réfutés sans colère. »¹

Cicéron signe ici la caractérisation programmatique de son projet philosophique ; la maîtrise des passions associée à la réfutation nécessaire signale suffisamment la valeur de la confusion antique entre l'éthique et le politique, qui est au cœur du discours constructif des *Tusculanes*.

« Mobilisons, si nous le pouvons, ceux qui, instruits à la manière d'hommes libres et habitués aussi à disserter avec finesse, sont des philosophes par la raison et par la méthode. »²

Se dessinent des profils de grands hommes de la République et d'*Optimates*. Les paragraphes d'installation précisent qui sont les futurs acteurs de la philosophie romaine, appelés à écrire avec éloquence quelques livres, peu cependant, car la philosophie romaine ne doit pas comme les livres grecs envahir les bibliothèques ; elle a une autre vocation.

Un savoir librement assimilé, des aptitudes dans l'art du langage et du raisonnement sont ainsi les garanties d'un esprit rationnel et méthodique. Ce profil de philosophe représente assez bien l'interlocuteur des disputes du premier et du dernier jour et Brutus, évidemment. Il justifie pleinement l'ajout à la fiction des *Tusculanes* de l'emploi du temps allégorique associant l'*exercitatio dicendi* le matin et l'*inventio in utramque partem* l'après-midi (§ 9). Les paragraphes suivants compléteront les qualités du philosophe romain grâce à la caractérisation précise de l'interlocuteur de ce deuxième jour, un *adulescens* pourvu d'une âme droite. Ce jeune homme prometteur est par nature un philosophe du langage. Après avoir confirmé les propos de Cicéron sur l'efficacité d'un discours contre la peur de mourir désormais « fixe »³ dans son esprit (§ 2 et § 10), il fait montre d'une intuition de la vérité peu

¹ *Tusc. II, 5 nos qui sequimur probabilia nec ultra quam id quod ueri simile occurrit, progredi possumus, et refellere sine pertinacia et refelli sine iracundia parati sumus.*

² *Tusc. II, 6 Sed eos, si possumus, excitemus, qui liberaliter eruditi adhibita etiam disserendi elegantia ratione et uia philosophantur.*

³ *Tusc. II, 1 « La nature, c'est évident, a fait de toi quelqu'un d'élevé, de grand, d'apte à voir de haut les choses humaines, c'est pourquoi le discours tenu contre la mort s'est facilement fixé dans un esprit courageux. » Te natura excelsum quendam uidelicet et altum et humana despicientem genuit, itaque facile in animo forti contra mortem habita insedit oratio.*

commune lors du dialogue préliminaire (§14) : à l'évocation du seul mot « *dedecus* », il comprend que la thèse « la douleur est le plus grand de tous les maux » est fautive. C'est remarquable :

« Vois-tu donc, avec quel bref appel à la mémoire tu t'es débarrassé de la peur de la douleur ? »¹

Cicéron reviendra sur cette capacité innée à connaître une vérité à partir de la valeur du mot, sur laquelle il appuie toute la première partie de l'*oratio* :

« (...) en face du déshonneur, tu t'es écarté de ton opinion. » (§16) ; en un mot tu as renoncé à ton opinion. (§ 28) ; si, comme tu l'as concédé au départ, la honte est pire que la douleur. (§31) ; car tu as dit au début qu'il te semblait y avoir plus de mal dans le déshonneur que dans la douleur. » (§47)²

On comprend assez à quel point le dialogue liminaire du paragraphe 14 est important aux yeux de l'auteur pour la construction du raisonnement. On partage l'analyse d'I. Gildenhard³ : Cicéron met ici en évidence les grandes aptitudes à la philosophie de l'*ingenium* romain. Les développements à venir reposent entièrement sur cette mise en évidence marquante de la *natura* et des aptitudes innées au jugement qu'elle confère. Cependant, l'activation de cette qualité est dépendante du langage utilisé dans les discours. Ce rapport au langage, comme il est dit dans le paragraphe 28, dote le jeune Romain de qualités qui manquent gravement aux philosophes :

¹ *Tusc. II, 14 Videsne igitur, quantum breuiter admonitus de doloris terrore deieceris ?* Nous proposons de traduire « *admonitus* » en insistant sur la racine **men-*, *min-*, *mon-* relative à l'esprit et au souvenir ; nous faisons porter « *quantum* » sur le verbe *admonitus* et non sur *deieceris*, pour souligner la réaction rapide de l'interlocuteur, comme Cicéron le fait par ailleurs, et la substitution assez radicale de la peur du déshonneur à celle de la douleur. Cependant, les traducteurs hésitent. La tradition anglaise (J-E King, A-E Douglas, I Gildenhard) fait porter *quantum* sur *deieceris* et sur *terrore* (par exemple, Douglas « Well then, do you see how much of the fear of pain you have thrown overboard after just a brief hint? p.23); Gigon choisit de faire porter *quantum* sur *admonitus* (Siehst du, nach wie kurzer Ermahnung Du den Schrecken vor dem Schmerze verloen hast.»p.125)

² *Tusc. II, 16 oppositoque dedecore sententia depellerere ; 28 uerbo de sententia destitisti ; 31 si, ut initio concessisti, turpitude peius est quam dolor ; 47 principio enim dixisti plus in dedecore mali tibi uideri quam in dolore.*

³ I. Gildenhard, 2007, *the argument of Tusculan II*, p.262 sq.

« Il s'est trouvé des professeurs de vertu, des philosophes pour dire que le mal suprême est la douleur ; alors que toi, toi jeune adulte, comme tu venais juste de dire que cela te semblait vrai, à ma question « pire que le déshonneur ? », en un mot tu as renoncé à ton opinion.»¹

Notre approche s'intéresse aux formes du discours et aux mots en tant que source de la pensée ; nous mettrons donc l'accent sur le rapport de cette intelligence intuitive avec la conduite de l'*oratio*, dans la recherche de la question philosophique à traiter, la partie définitionnelle puis dans l'invention en deux temps, l'alternative étant nommée par Cicéron *exercitatio* puis *ratio*. Nous verrons que l'*ingenium* romain, sensible intuitivement à l'honneur, traduit une intelligence naturelle aux hommes. Si Marius a supporté la douleur comme un Romain vertueux (*ut vir*), il a su comme un homme sage (*ut homo*) ne plus s'y exposer sans nécessité². La brièveté du dialogue d'amorce accompagne cependant cette évidence : quand les mots restent chargés de vérité, la philosophie peut s'épargner d'inutiles développements où elle court le risque du discrédit ou de la tautologie³. Or, la langue latine employée par Cicéron veut retrouver une charge philosophique accessible, parfois même intuitive à la faveur d'une langue riche encore de ses origines.

B) Définitions et redéfinitions (15 à 30)

Il faut parvenir à s'entendre sur le sens des mots et sur l'opinion à confirmer. Cet objectif s'exerce à l'encontre d'Épicure et de Zénon et met en lumière l'évidence pour la pensée du langage des poètes tragiques. Épicure est rapidement convoqué (§ 17-18) pour rendre compte de son emploi de l'adjectif correspondant à «*suave*» que le sage torturé

¹ *Tusc.*, II, 28 *Virtutis magistri, philosophi inuenti sunt, qui summum malum dolorem dicerent. At tu, adulescens, cum id tibi paulo ante dixisses, rogatus a me, etiamne maius quam dedecus, uerbo de sententia destitisti.*

² *Tusc.*, II, 53 *Ita et tulit dolorem ut uir, et ut homo maiorem ferre sine causa necessaria noluit.*

³ On peut se reporter aux analyses d'I. Gildenhard pour une interprétation relative à l'éducation de la jeunesse romaine contre le prestige culturel grec et la tyrannie de César ; le livre II lui semble essentiel (analyse du préambule du livre II p.156-166 ; analyse du livre II, concentrée sur son début p.256-268). L'approche d'E. Lefèvre (p.59-71) s'intéresse à l'apport grec et à sa précision ; il met en exergue l'avis de T-W. Dougan (1905) sur le « remplissage » (« padding ») auquel sacrifierait Cicéron dans le livre II après l'exhaustivité du livre I ; Pohlenz (1912) jugeait ainsi le développement de la métaphore de la culture. Les paragraphes 10 à 30 leur semblent donc approximatifs. La conclusion d'E. Lefèvre est intéressante pour notre quête de la philosophie romaine : « Wieder begegnet (Cicero) einer Behauptung mit einer Gegenbehauptung, ander gesagt : als Rhetor. In der Diskussion der Philosophenmeinungen 15b-30a ist an keiner Stelle zu sehen, dass Cicero einer Quelle folgt. » (p.71)

dans le taureau de Phalaris serait en mesure de prononcer, tant sa vertu lui permettrait de supporter le mal. Comment peut-on dire que la douleur est « douce » quand on affirme aussi qu'elle est le mal suprême ? Par ailleurs, Cicéron annonce la critique des Stoïciens : eux qui affirment qu'elle n'est pas un mal ne disent pas qu'elle est douce, mais multiplient les adjectifs pour éviter le mot « *malum* » : « *ils disent qu'elle est pénible, difficile, désagréable, contre nature, et pourtant pas un mal.* »¹ Cicéron connaît parfaitement la logique des pensées hellénistiques et leur système ; cependant, dans la perspective d'une réception de ces doctrines par des jeunes gens tels que l'interlocuteur, de telles appellations sont surprenantes. En réalité, elles le sont sans doute pour tous. Car le premier mouvement de l'esprit qualifiera la douleur comme un « mal » ; le jeune interlocuteur l'a d'ailleurs d'abord affirmé et aucun homme ne dira spontanément autre chose, pas même Cicéron, qui renvoie ironiquement Zénon à ses énumérations :

« Voilà ce qu'est la richesse lexicale, pouvoir dire de cent façons ce que nous appelons tous d'un seul mot : *mal* ». »²

C'est donc le mot « *malum* » qu'il faut tenter de définir, et non « *dolor* ». Pour cela, Cicéron demande de rester dans la perspective comparative et met en regard dès cette partie définitionnelle la douleur et le déshonneur. La comparaison et l'analogie sont par excellence lieux de l'exercice du jugement, même quand il s'agit d'intuition liée à la *natura*, et elles sont très utilisées dans le livre. Il faut renforcer ce critère de vérité : le déshonneur est le vrai mal. La démarche de Cicéron est pédagogiquement, -et donc philosophiquement-, exemplaire dans son recours à la poésie tragique. Il part de cette représentation commune de la douleur comme mal suprême, que les poètes à l'écoute des passions humaines ont si bien exprimée. Les plaintes de Philoctète, déjà présentes dans le *De Finibus*, viennent d'abord. Au terme de la journée, elles pourront être catégoriquement réprochées par la *recta ratio* (§ 55), mais l'âme n'est pas prête à l'entendre, ni à le comprendre déjà. Cicéron propose ensuite (§20 à 22) une traduction d'un long passage des *Trachiniennes* de Sophocle qu'il faudrait étudier en détail pour mieux cerner le réseau lexical et métaphorique tissé avec la suite du discours à des fins cognitives. J. Humbert indique des procédés et souligne déjà l'ampleur pathétique et

¹ *Tusc.*, II, 17 *asperum, difficile, odiosum, contra naturam dicunt, nec tamen malum.*

² *Tusc.*, II, 30 *Haec est copia uerborum, quod omnes uno uerbo malum appellamus, id tot modis posse dicere.*

éminemment oratoire donnée à la traduction par l'imitation de la langue des tragiques latins, notamment avec les mots composés comme « *anxifer* » qui donnent à voir par la métaphore l'emprise de la souffrance¹.

Cette puissance poétique, parce qu'elle permet la mise en lumière de la peur de souffrir commune à tous, garantira par la suite sa prise en charge par le discours rationnel. Aucun discours sur la douleur n'aurait été efficace sans son extériorisation. Rappelons que le discours rationnel dans les *Tusculanes* n'est pas le discours théorique (et dogmatique) de la rationalisation, mais celui de la rationalité : pensée et langage évoluent ensemble. La raison peut donc s'exercer aussi dans le langage des poètes, et il faut savoir le lire pour y reconnaître le trait humain éclairé. La philosophie, ou *cultura*, est le jugement qui domine tous les arts. C'est d'ailleurs le poète latin Pacuvius, qualifié de « *prudens poeta* », qui par sa transposition en langue latine de Sophocle, apportera bientôt une preuve de la maîtrise possible de la douleur, comme nous le reverrons (§49). En outre, Cicéron le rappelle grâce au pythagoricien Eschyle, certains philosophes antiques étaient poètes².

Cependant, les plaintes si pathétiques de Philoctète, Hercule ou bientôt Prométhée (§25) et l'évidence de leur douleur feraient presque oublier aux lecteurs aussi craintifs de souffrir l'autre apport au débat de la voix poétique de ces héros : ils ont été forts, courageux, glorieux. Aux côtés de la pitié pour leurs tortures, la terreur de leur fin injuste au regard de leur prestigieux passé doit frapper les lecteurs. Il est donc essentiel de souligner que le tragique a pour ressort l'humiliation de cette destinée où disparaît tout honneur en même temps que le feu des souffrances. La droite raison saura bientôt percevoir chez les tragiques la dialectique entre *dolor* et *dedecus*. Pour l'instant, l'interlocuteur est pris dans l'émotion poétique et veut connaître l'origine de ces vers (§ 26) ; l'occasion est donnée à Cicéron d'affirmer que, dans le genre de dispute qui les occupe, aucun ornement poétique ne doit manquer à la langue latine. C'est dire à quel point la langue des poètes importe au discours éthique. La douleur est donc un mal pour les hommes mais naturellement, le jeune homme a posé comme principe que le déshonneur est pire. La perspective comparative et ses deux termes clés, épaissis du destin tragique des héros et de leurs plaintes insupportables, implique la redéfinition du sujet de la journée :

¹ *Tusculanes*, Livre I-II, J. Humbert, C-U-F, p. 89 note 1. Sur l'ornementation poétique chez Cicéron et sa valeur réflexive, on peut lire « Théorie et pratique de l'ornementation poétique chez Cicéron », C. Auvray-Assayas, dans *Procédés synchroniques de la langue poétique en grec et en latin*, LCA 9, éditions Safran, 2007.

² *Tusc*, II, 23 *Veniat Aeschylus, non poeta solum, sed etiam Pythagoreus.*

« Il ne faut pas tant étudier si la douleur est un mal que la nécessité d'affermir l'âme pour supporter la douleur. »¹

Le point ferme de la cause est établi. Si Épicure avait donné crédit aux poètes tragiques, il n'aurait certes jamais affirmé la possibilité pour un sage ou un héros de trouver la douleur douce et n'aurait pas envisagé les souffrances de la douleur sans les souffrances du déshonneur. Il a ôté la possibilité pour les hommes de maîtriser la douleur par une méconnaissance des représentations liées à ce mot. Plus grave peut-être, car l'humour de Cicéron approche la vindicte dans ces paragraphes (28 à 30), Zénon qui associe le mal à ce qui est honteux et le bien à l'honnête, ne donne pas non plus les moyens de combattre la douleur, car son abondance verbale de stoïcien (*copia verborum*) multiplie les mots sans avoir clarifié le principe premier relatif à la *natura* dont il faut les charger tous :

« Tout ce que la nature rejette est au nombre des maux, tout ce qu'elle appelle est au nombre des biens. »²

Il suffit alors d'exploiter et de confirmer ce principe pour qu'un élève d'un bon naturel ait conscience du Bien et du Mal à l'écoute de mots authentiques et par ses propres moyens. Il pourra établir une hiérarchie parmi les maux et les biens qui bénéficiera obligatoirement à ce que la nature cherche d'abord, *honestum*. *Res* et *verba* coïncideront, comme dans la langue des *Majores*, comme dans le dialogue liminaire idéal. Cicéron procède ainsi dans la première partie de la démonstration et, significativement, remplace la *copia verborum* de Zénon par une prosopopée de la Vertu dans la seconde partie (§49) : mieux vaut laisser parler les mots.

La partie définitionnelle a donc cherché à comprendre les rapports instaurés naturellement par l'esprit entre les mots « douleur, déshonneur, mal ». Il est évident que la douleur est pour les hommes un terrible mal mais le mal suprême est le déshonneur. Une conduite de vie digne de la nature humaine consiste à exploiter la dialectique entre la douleur et l'honneur. L'évocation seule de mots ou de *realia* confirmera dans un premier temps ces

¹ *Tusc II, 28 nec tam quaerendum est dolor malumne sit, quam firmandus animus ad dolorem ferendum.*

² *Tusc II, 29 omnia quae natura aspernatur, in malis esse, quae adsciscat, in bonis.*

évidences au service de l'opinion essentielle à confirmer : la douleur doit être supportable.

C) Prior pars orationis (§ 31-41) : « telle est l'efficacité de l'exercice, de l'entraînement, de l'habitude » (§ 41)¹

Cicéron présentera d'abord des preuves que la douleur est supportée dans bien des cas, en particulier si le corps s'y entraîne. Or, le corps peut aider l'âme et montrer l'exemple. À l'amorce de cette nouvelle étape, il reprend d'abord le procédé du dialogue initial. L'énumération de mots importants dans l'éthique romaine et qui renvoient à l'époque des Ancêtres continue d'invalider la pertinence de la thèse « la douleur est le mal suprême ». Nul espoir de vie publique ou privée vertueuse et heureuse si on la défend. Les termes « *prudentia, temperentia, fortitudo, magnitudo animi, gravitas* » (§31) suffisent à évoquer des réalités incompatibles avec cette thèse. Une de qualités romaines importe particulièrement en vue de la maîtrise de soi : la *patientia*. La douleur tolérable permettra de la mettre en lumière puisqu'elle restera importante face au chagrin et aux passions. Il faut raviver l'endurance. Cicéron donne des exemples de réalités très souvent romaines, où la douleur est supportée ; sa principale référence est l'entraînement militaire qui bénéficie de la pertinence du mot *exercitus* : l'armée s'exerce à supporter la souffrance (§37). Précisons déjà que cette réalité deviendra source d'images dans la seconde partie de l'*oratio* : l'endurance évidente du corps des soldats entraînés aidera à comprendre cette abstraction qu'est la tension de l'esprit (*contentio animi*). Plus encore, c'est une conception harmonieuse de l'homme et de l'ensemble de ses capacités, physiques, morales et intellectuelles, qui sous-tend l'agencement du discours et la quête de la *patientia* : le corps et l'âme s'exercent ensemble à supporter la douleur. Ainsi dans cette évocation de l'assaut militaire :

« Cette façon de courir, de charger, de crier... au prix de quel effort ! De là cet esprit préparé aux blessures des combats. » (§37)².

Ailleurs, Cicéron étudiera le phénomène du cri et ses modulations pour expliquer qu'il peut, comme chez les athlètes, participer à la tension de l'âme ou au contraire, comme chez

¹ *Tusc II, 41 Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo ualet.*

² *Tusc II, 37 ille cursus, concursus, clamor quanti laboris est ! Ex hoc ille animus in proeliis paratus ad uolnera.*

Philoctète, l'amollir (§56) ; on peut croire cette analyse adaptée à l'orateur ou l'acteur qui travaillent leur voix. Enfin, le mot « *animosus* » pourra se substituer à « *fortis* » pour désigner le courage au combat (§65).

Si Cicéron avait seulement évoqué l'expérience et les exemples de la vie courante avec la force de son éloquence, cette première partie aurait semblé seulement persuasive. Cependant, elle illustre en réalité un argument essentiel, né une fois encore de l'étude du lexique romain en regard du mot grec. Ainsi, le jugement a été d'abord convoqué (§35) : la douleur (*dolor*) et l'effort (*labor*), est-ce la même chose ? Les Grecs, quant à eux, usent d'un même mot, mais ces notions sont bien distinctes dans la langue latine. En définissant précisément les deux termes, Cicéron renouvelle la dialectique abordée initialement entre *dolor* et *decus*, puisque les deux mots se définissent l'un par rapport à l'autre, comme les réalités qu'ils évoquent :

« L'effort est une action de l'âme ou du corps en vue d'accomplir une tâche ou une charge difficile ; la douleur est un mouvement pénible dans le corps et qui est sans rapport avec les sens. (...) C'est une chose, dis-je, de souffrir, une autre de se donner de la peine. (...) Il y a cependant entre ces choses un rapprochement, car être habitué aux efforts rend plus accessible la capacité à endurer les douleurs ». ¹

Le *labor* est donc présenté comme l'instrument concret et praticable de l'honneur afin d'augmenter l'endurance à la douleur. Cicéron se livre là à un exercice proche de la dialectique définitoire des Stoïciens, mais elle n'est pas purement verbale ou notionnelle, car la nature des mots choisis est différente. Il ne s'agit pas de mots abstraits, nouvellement apportés dans la langue latine ou créés pour philosopher, mais de termes simples, chargés de l'histoire de la Cité et de sa littérature. C'est alors une dialectique tournée vers l'action. La confrontation implicite dans l'esprit entre *labor* et *dolor* durant la lecture des cas de courage évoqués renforce la capacité exhortative de l'*oratio*, parce qu'un choix reste virtuellement à faire entre eux deux. D'autre part, comme on l'établira en étudiant le jeu dialectique entre

¹ *Tusc II, 35 Labor est functio quaedam uel animi uel corporis grauioris operis et muneris, dolor autem motus asper in corpore alienus a sensibus.(...) Aliud, inquam, est dolere, aliud laborare.(...)Est inter haec quaedam tamen similitudo ; consuetudo enim laborum perpersionem dolorum efficit faciliorem.*

pathos, morbus et *perturbatio* dans la partie définitionnelle du livre III¹, l'introduction de *labor* dans la réflexion rend sa possibilité d'agir à l'homme, quand la douleur le veut passif et aliéné. Les définitions données précédemment par Cicéron sont claires sur ce point : le *labor* est une « fonction » de l'âme ou du corps. De même, « *perturbatio* » implique l'action de réorganisation et l'immortalité de l'âme au livre I encourageait l'esprit à vivre divinement. On cerne encore l'importance du choix des mots dans ces confrontations verbales, car il porte les convictions de Cicéron sur la possibilité humaine d'agir pour le bonheur et garantit simultanément l'efficacité du discours sur ce point dans l'esprit de son lecteur.

D) *Posterior pars orationis* (§ 42 à 65) : « Voyons maintenant ce qu'il en est de a raison » (§42)

La raison dont il est question maintenant est aussi bien le sujet du discours philosophique que son objet. Ainsi, on cherche comment la raison va apprendre à endurer la souffrance et on s'adresse à elle, non plus à l'émotion. Tout lecteur sera, comme l'interlocuteur, sensible à la différence de ton entre la première et la seconde partie de l'*oratio*. Le discours a d'abord pris en charge la connaissance émotionnelle et intuitive de l'intensité de la douleur, grâce aux poètes, puis de l'admiration du courage et des efforts par une rhétorique animée et incitative. L'humour a augmenté encore la vivacité du traitement de l'*exercitatio*. Dans cette nouvelle partie, rationnelle, un didactisme finalement grave confine à la parénèse (§63-64) :

« Il te faut faire usage de ton jugement ; quand il t'aura plu de donner ton approbation à ce qui est bien, alors non seulement tu auras triomphé de toi-même, comme je te le conseillais tout à l'heure, mais aussi de tous et de toute chose. (...) aucun théâtre pour la vertu n'est plus grand que la conscience ».²

Ces phrases appartiennent donc aux conclusions morales de la journée. S'y trouve exprimée la nécessité du jugement que l'on a rattachée dans notre étude à la naissance de la culture et d'une écriture philosophique qui est propre à la susciter. Cicéron est revenu sur la

¹ Troisième partie, chapitre 2, « analyses lexicales ».

² *Tusc II*, 63 *Tuo tibi iudicio est utendum ; tibi si recta probanti placebis, tum non modo tete uiceris, quod paulo ante preacipiebam, sed omnis et omnia. II*, 64 (...) *nullum theatrum uirtuti conscientia maius est.*

caractérisation de la gloire et de l'honneur en expliquant que même la foule des ignorants savait intuitivement le bien qu'est la beauté morale, mais elle se trompait en l'associant à la réputation. C'est pourquoi la véritable vertu doit élaborer ses propres jugements et ne pas écouter les autres. On mesure le pessimisme sur son époque qui peut faire naître un tel conseil, mais aussi l'espoir inextinguible d'un nouvel éveil par la maîtrise de soi. On veut principalement faire prendre ici conscience du chemin parcouru par la raison depuis le dialogue liminaire brut et l'effroi assumé par les poètes des tortures injustes de la douleur. Le vocabulaire témoigne de l'exploration des capacités de la raison (jugement, approbation, vertu, conscience) à mesure qu'elles sont libérées des craintes et sollicitées par la progression du discours. C'est pourquoi Cicéron assume sans hésitation les redites et annonce d'abord que cette seconde partie répétera partiellement la première, mais pas en vain cependant (§ 42) :

« Pour moi, je pense que toute chose quelle qu'elle soit n'est pas si étendue qu'elle le paraît ; je dis que les hommes sont violemment déstabilisés en lui associant une image et une idée fausses et qu'une douleur peut toujours être supportée. Par où donc commencer ? Toucherai-je rapidement à ce que j'ai dit il y a un instant pour que le discours puisse aller plus loin plus facilement ? »¹

Ainsi débute l'approche rationnelle du traitement de la douleur. Cicéron place le débat sur le champ cognitif en opposant l'apparence et la représentation de son intensité à sa réalité. La reprise de ce qui précède est évidemment nécessaire, car nous y avons donné notre assentiment aux excès de la représentation grâce à l'éloquence poétique, et pour l'intensité de la douleur, et pour l'admiration « populaire » des exploits militaires. Il faut maintenant rendre conscientes ces représentations pour maîtriser douleur et idolâtrie du courage qui peut substituer la renommée à l'honneur. Il faut aussi en stabiliser la maîtrise, qu'elle ne naisse pas à l'occasion d'une bataille et s'évanouisse de retour dans la Cité, « car ceux qui avaient facilement supporté la douleur ne l'avaient pas supportée grâce à la raison ou à la sagesse, mais plutôt sous l'effet du zèle et de la gloire » (§ 65). Pour cela, le discours deviendra réfléchi pour le ton et le contenu afin de réévaluer la question. On mesure quelle

¹ *Tusc. II, 42 Ego illud, quicquid sit, tantum esse quantum uideatur non puto, falsaque eius uisione et specie moueri homines dico uehementius, doloremque eius omnem esse tolerabilem. Unde igitur ordiar? An eadem breuiter attingam quae modo dixi, quo facilius oratio progredi possit longius ?*

connaissance de l'homme, du déclin de la République et des vertus du langage a pu seule prévaloir à l'organisation du livre II, parfaitement adaptée au profil d'interlocuteur justement donné avec précision, celui d'un adolescent porteur de l'avenir de la Cité. Les répétitions vont donc servir l'appropriation et permettre d'« aller plus facilement plus loin » en théorisant l'expérience vécue et revécue dans le langage. Elles assurent à la fois la cohérence et l'approfondissement en vue d'un jugement droit. En cet autre sens, la première forme de l'*oratio* a bien été un entraînement (*exercitatio*) ou une préparation (*meditatio*). Il est assez évident que les débats autour de la théorie de la connaissance chez les Stoïciens¹ ou les Idées platoniciennes constituent le fonds de la réflexion de Cicéron. L'expression « une image (*visio*) et une idée (*species*) fausses » fait clairement écho à ces philosophies. Si on peut trouver l'orateur peu explicite sur ces points, c'est qu'ils sous-tendent en réalité toute l'organisation de son discours.

Nous avons déjà annoncé ce mécanisme de la réévaluation de la cause par la reprise des éléments, en signalant par exemple que le recours à Pacuvius permettrait de revenir sur la lecture initiale des poètes. Cicéron évoque la transposition par le poète latin Pacuvius de la tragédie *Niptra* de Sophocle et semble voir dans cette transposition un apport philosophique qui enrichit le modèle initial, ce qui s'apparente à sa propre entreprise d'écriture d'une philosophie en langue latine.² De même, la prosopopée de la Vertu affirmerait contre Zénon le critère de vérité inhérent aux mots cardinaux de la *lex naturae* que la Cité a cultivés³. Auparavant, Épicure est de nouveau raillé. On pourrait reprocher à Cicéron la dispersion et l'approximation de ses attaques s'il cherchait à délivrer le contenu de la philosophie du Jardin : il a d'abord évoqué avec sarcasme la façon dont le sage épicurien supporte la torture

¹ Diogène Laërce VII, 49-51 (*SVF* II 52, 55, 61) : « C'est la politique des Stoïciens que de mettre en première position l'exposé de la théorie de l'impression et de la perception sensible, dans la mesure où le critère qui décide de la vérité des choses est, quant à son genre, une impression, et dans la mesure où la théorie de l'assentiment, de la cognition et de la pensée, qui précède le reste, ne se laisse pas établir sans l'impression. » (Long et Sedley, II, *Les Stoïciens*, « Les impressions » p. 174) ; Aétius IV, 12, 1-5 (*SVF* II, 54 partiel) : « Chrysippe dit (...) que l'affection est ce qui se produit dans l'âme grâce à la vision. » (p.176) ; Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, VII, 247-252 (*SVF* II, 65 partiel) : « Parmi les impressions vraies, les unes sont cognitives, les autres non. Non cognitives sont celles que l'on éprouve lorsqu'on est dans un état pathologique ; en effet, des milliers de gens à l'esprit dérangé, ou mélancoliques, attirent à eux une impression vraie, mais non cognitive, qui leur tombe dessus de l'extérieur et par hasard, de sorte que souvent ils ne l'accueillent pas fermement et ne lui donnent pas leur assentiment. » (« les critères de vérité » p. 190)

² *Tusc* II, 49 « Pacuvius fait mieux sur ce point que Sophocle (...). Le poète réfléchi comprend que l'habitude de supporter la douleur est un professeur à ne pas mépriser. » ; *Pacuvius hoc melius quam Sophocles (...). Intellegit poeta prudens ferendi doloris consuetudinem esse non contemnendam magistratam.*

³ *Tusc.* II, 46 : « Et toi, face à eux (= les philosophes pour qui le souverain bien est le Beau), tu n'oseras vraiment pas gémir et t'agiter ; car c'est la Vertu elle-même qui s'entretiendra avec toi par leur voix. » *His tu praesentibus gemere et iactare te non audebis profecto ; loquetur enim eorum uoce Virtus ipsa tecum. »*

(§17), puis succinctement l'absence prétendue de mal dans le déshonneur (§28), enfin l'exhortation à négliger la douleur qui est forcément brève quand elle est extrême (§45). En réalité, ce n'est pas tant le contenu des arguments d'Épicure qu'attaque Cicéron que l'imprécision de son langage. De même qu'il était étrange d'entendre le sage qualifier la torture de « douceur », de même on voit mal ce que veut dire une douleur « brève » à moins de la définir. En revanche, le discours délivré par Cicéron dans le livre est d'une grande clarté. La cohérence essentielle est assurée par la quête de la *patientia* et la présence récurrente à travers le livre de ce mot clé, lié à l'opinion universelle à affermir, « la douleur est supportable ». Cette notion s'apprend aussi par l'analogie entre le corps et l'âme, puisqu'elle s'exerce pour les deux. Le *labor* plutôt corporel dans les exemples donnés permet ensuite de comprendre facilement la *contentio* de l'âme, cette tension vers l'accomplissement. L'univers militaire très présent aide à verbaliser avec simplicité la bipartition platonicienne de l'âme qui sera essentielle dans les livres III et IV pour affronter la perturbation du chagrin et des autres passions : on peut « se commander à soi-même » de sorte que la partie rationnelle de l'âme conduise la partie impulsive (§ 47 ; § 53). Parfois, le recours à une étymologie chargée d'histoire et d'imaginaire redonne son sens au mot et sa force à la qualité évoquée : c'est le cas de « *vir-tus* », dérivé d'après Cicéron de « *vir* ». (§43).¹

Cicéron aura donc pu faire approuver le principe indémontrable, - sinon par la seule force des mots comme *decus* ou *virtus*-, qui aura été l'argument ferme depuis le début de la journée :

« Ainsi pour supporter la douleur avec sang-froid et calme, il est d'une grande aide de songer en son for intérieur, comme on dit, à quel point cela est moralement beau. Nous avons en effet par nature, comme je l'ai dit avant (car il faut le dire plus souvent), un goût et un désir très forts pour la beauté morale. »² (§58)

On notera une dernière fois la revendication du discours répétitif qui affermit l'évidence éthique, et le poids accordé à l'assertion seule dans la démonstration du principe

¹ *Tusc.* II, 43 : « (...) c'est à la virilité que la vertu a emprunté son nom » ; *a uiris uirtus nomen est mutuata*. Dans *De lingua latina* (V, 73), Varron indique en effet « *Virtus ut uiri uis a uirilitate* », ce à quoi renvoie R. Maltby, 1991 (p.649). Rappelons que Varron a dédié à Cicéron ses livres sur l'origine des mots latins, en particulier des mots en usage chez les poètes.

² *Tusc.* II, 58 *Ad ferendum igitur dolorem placide atque sedate plurimum proficit toto pectore, ut dicitur, cogitare quam id honestum sit. Sumus enim natura, ut ante dixi (dicendum est enim saepius), studiosissimi adpetentissimique honestatis (...).*

philosophique. Par nature, l'homme sait que l'honneur vainc la douleur. La charge philosophique et politique sur ce point se résume donc à entretenir la tension de la partie rationnelle de l'âme par un discours éloquent, comme « *une parole intérieure de soi à soi : " prends garde à tout ce qui est honteux, amollissant, contraire à la vertu virile."* »¹ Le livre II vient précisément de faire entendre cette parole.

E) Épilogue (§ 66-67)

Cicéron ne délimite pas d'épilogue ; on peut cependant considérer comme E.Lefèvre que ces paragraphes 66-67 concluent le livre. La réflexion initiale pour savoir ce qui doit être appelé « *malum* » est résumée, et avec elle, la relativité des maux face au plus grave, l'absence de vertu. L'exhortation au discours intérieur s'affirme, tournée vers d'autres difficultés ou défis :

« Ces réflexions, médite-les, s'il te plaît, jour et nuit ; car ce principe se répandra plus largement et occupera un domaine considérablement plus important que celui de la seule douleur. » (§ 66)

Cicéron fait-il allusion à la situation de la République, qui exigerait le retour de l'honneur contre le tyran César, comme le pense I.Gildenhard, ou annonce-t-il les livres sur le chagrin et les passions ? Le livre II s'achève ainsi sur la certitude d'avoir donné, grâce au langage, une matière à penser et à cultiver pour affronter d'autres circonstances.

3) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE III

Le livre III aborde le chagrin. On veut rappeler avec Cicéron la cohérence de la progression intellectuelle d'un livre à l'autre : « en deux jours, j'espère avoir été libéré de la peur des deux choses que je craignais le plus », dit l'interlocuteur pour clore le deuxième livre². Les esprits sont maintenant assez apaisés pour approfondir encore la compréhension de la cause première du mal d'exister : le jugement erroné. La raison comprend un peu

¹ *Tusc. II, 51 (...) sermoque intumus, cum ipse secum : « caue turpe quicquam, languidum, non uirile. »*

² *Tusc. II, 67 (...) meque biduo duarum rerum quas maxime timebam spero liberatum metu.*

mieux chaque jour qu'elle est à la fois source de l'événement qui la déstabilise et des ressources du retour à l'équilibre. Au cours de cette troisième journée, Cicéron pourra établir que le chagrin est une douleur de l'âme sur laquelle elle a pouvoir comme le corps sur la douleur physique (livre II) et revenir sur la misère de la mort et des morts (livre I) en déduisant logiquement de la réflexion du jour que l'on s'afflige volontairement durant un deuil, idée bien difficile à admettre d'emblée. Auparavant donc, Cicéron a montré quelle était la puissance de la raison face à la Fortune. La dispute autour de la mort a permis de définir métaphysiquement et ontologiquement l'âme et l'esprit, capables de divinité. La démarche phénoménologique engagée déjà dans ce premier livre, notamment par l'évidence des ressources de la mémoire et de la créativité du discours, s'affirme dans le livre suivant par une définition de l'endurance et de la tension mentales qui s'appuie encore sur la mise en évidence et la pratique simultanée d'une capacité de la parole, le *sermo intumus*. L'esprit apprend à se connaître et cette sagesse delphique est inséparable de la pratique des mots.

L'installation construit l'analogie de la philosophie avec la médecine et la met rapidement en rapport avec la conception de la santé (*sanitas*) par les *Majores*. C'est cette santé de l'âme propice aux vertus civiques qu'il faut tenter de retrouver. La partie définitionnelle s'appuie sur la dialectique stoïcienne pour ressourcer le lexique latin lié à cette santé et donc la morale romaine. La *frugalitas*, vertu modératrice inséparable de la *constantia* et de la *continentia* est ainsi mise en lumière. On parvient à redéfinir l'opinion à affermir : « le chagrin n'existe pas naturellement, il relève d'une opinion fausse ». Les principes courageux des stoïciens sont donc à approuver, mais on construira un autre discours que le leur afin d'y parvenir. Deux sources hellénistiques serviront principalement l'invention des arguments, les avis d'Épicure et des Cyrénaïques. Les poètes fourniront des exemples de chagrin à traiter. À l'issue de la réflexion, les devoirs des consolateurs (*officia consolantium* §75) et les remèdes en leur possession (*medicina*) sont établis, et ils concernent les hommes. On explique pourquoi la thèse initiale « le sage est sujet au chagrin » a été rapidement redéfinie (§ 80) : un sage se laisserait-il aller à la douleur du chagrin et de l'opinion fausse ? Après la conviction naturelle que le mal est dans le déshonneur, fermement rappelée en débattant sur la douleur (livre II), quel aurait pu être le contenu de cette troisième journée s'il avait fallu parler du sage ? Est-il besoin à la

philosophie de prouver que le sage n'est ni avili ni insensé ? *L'oratio continens* est donc revenu rapidement vers les *res humanae*, car « nous ne sommes pas nés des rocs, et il y a par nature dans les âmes quelque chose de tendre et lâche qui peut être ébranlé par le chagrin comme par une tempête ». ¹

Première étape

INSTALLATION (§ 1 à 12) : l'âme peut être malade, la philosophie est sa médecine ; pour les *Majores*, la santé de l'âme équivaut à la *constantia* et exclut donc toute perturbation. C'est pourquoi dire que le sage est touché par le chagrin revient à dire qu'il est fou.

Deuxième étape

DÉFINITIONS ET REDÉFINITIONS (§13 à 31) : de la thèse générale « le sage est accessible au chagrin » à l'opinion universelle à confirmer : « le chagrin naît d'une fausse opinion et n'existe pas par nature » ; la dialectique des stoïciens s'apparente à la logomachie si on n'a pas d'abord expliqué l'origine du chagrin.

Troisième étape

« *PRIOR PARS ORATIONIS* » (§ 32 à 52). : Mise à l'épreuve de la consolation épicurienne du chagrin ; il faut savoir ce qu'est le Bien et le Mal quand on souffre.

Quatrième étape

« *POSTERIOR PARS ORATIONIS* » (§ 52 à 75) : mise à l'épreuve de la consolation cyrénaïque ; la conscience de la condition humaine permet d'utiliser le temps et la volonté contre le chagrin.

Cinquième étape

EPILOGUS (§75 à 84) : le devoir de consoler et les méthodes efficaces ; la maîtrise du chagrin garantit la maîtrise des autres passions ; renvoi aux définitions des Stoïciens, désormais accessibles.

Nous chercherons donc encore quelles formes du discours accompagnent la

¹ *Tusc.*, III, 12 *Non enim e silice nati sumus, sed est naturale in animis tenerum quiddam atque molle, quod aegritudine quasi tempestate quatitur (...).*

progression de cette réflexion. Son principe d'organisation relève toujours de la quête d'une cause première, d'un point ferme qui évite la dispersion du discours et qui entraîne logiquement la suite du raisonnement ; cette logique du discours (« *consentaneum est* ») est à l'image de la *constantia* des mœurs ; elles caractérisent ensemble l'*oratio continens*. Ainsi faut-il commencer par chercher l'origine du chagrin, tout comme le traitement du chagrin le plus profond, lié au deuil, donne les moyens d'affronter les autres passions. Le chagrin et les caractéristiques de la consolation ont été abordés dans la seconde partie de notre recherche ; nous aborderons ici des points précis relatifs à la forme.¹

A) L'installation (§ 1 à 12) et l'épilogue (§ 75 à 84)

Il ne faut pas exclure la dimension politique de l'analogie entre la philosophie et la médecine, car ce n'est pas un individu isolé des autres et apatride que les *Tusculanes* ont pour destinataire. Ainsi une des premières maladies de l'âme donnée en exemple est la *fama popularis* (§3). Puis, la santé de l'âme (*sanitas*) et les formes de folie (*amentia*, *furor*) sont définies par le recours à l'étymologie voulue par les ancêtres, en regard parfois des acceptions grecques (« *μελαγχολία*»), dans des débats que l'on devine politiques par l'allusion finale aux Douze tables (§11). Il suffit encore de tourner sa pensée vers le mot de la langue latine pour cerner et la nature de la réalité évoquée et ses caractéristiques. C'est le cas avec le mot *sanus* :

« tout ce que nous cherchons donc, la définition et les propriétés, la force du mot le montre clairement à elle seule ».²

Les mots *sanitas* ou *sanus* sont porteurs d'une vérité semblable à celle du mot *decus* dans le livre II. Ces mots ont été forgés par les Anciens pour la cohésion de la Cité ; y revenir met sur

¹ Pour une analyse précise des sources grecques et de leurs adaptations à la réflexion menée par Cicéron sur le chagrin et les passions, on peut se rapporter à l'étude de Margaret Graver *Cicero on the emotions*. Les livres 3 et 4 affirment la parenté entre la philosophie et la médecine (« *Est profecto animi medicina, philosophia.* » §6) qui intéresse beaucoup la modernité. J. Pigeaud (1981) analyse des éléments des deux livres (*la Maladie de l'âme*, chapitre III / la santé de Chrysippe et la santé de Cicéron p.245 à 256 : « Notre intention est de commenter les livres III et IV des *Tusculanes*, dans l'idée qu'il s'agit du texte fondamental de la psychologie classique » p.248). Plus récemment, B. Koch, 2006, insiste dans son étude des *Tusculanes* sur l'invitation faite à l'âme à se soigner elle-même (*Philosophie als Medizin für die Seele*).

² *Tusc III, 11 Totum igitur, id quod quaerimus, quid et quale sit, verbi vis ipsa declarat.*

les voies de la sagesse. Il est donc clair que la médecine de l'âme à ressourcer relève du discours politique fondateur de la culture romaine intrinsèquement lié à l'éloquence dans la Cité. Une redécouverte du sens politique des mots est aussi à provoquer. C'est l'entreprise de Cicéron à travers les Lettres. Par la question du chagrin, il est amené à renouveler la consolation grecque en l'inscrivant plus nettement dans l'espace politique : c'est aussi l'enjeu du livre III. Le même enjeu politique et philosophique concerne la volonté de mettre en débat les écrits épicuriens. De même que l'on peut interpréter le livre I comme une éducation romaine à la lecture de Platon, notamment aux discours de Socrate, on peut voir dans la continuité du livre II et du livre III une recherche d'une littérature philosophique consolatrice qui mettra un terme à la séduction exercée par les livres épicuriens. C'est ainsi que nous lirons les deux moments de l'*oratio*, en résonance avec les interrogations du jeune Cicéron dans le *De Inventione* sur les dangers de l'éloquence mise au service du mal.

Le livre reprend pour finir l'analogie avec la médecine, dont on comprend qu'elle a facilité la construction de la pensée durant tous les débats, en arrière-plan évocateur et éclairant. La figure analogique participe d'une installation que l'on est invité à retrouver au terme de la réflexion pour ne pas oublier « l'espace intellectuel » où s'élaborent la philosophie romaine et ses enjeux. Cicéron conclut sur les « devoirs des consolateurs » (*officia consolantium* § 75) ; on note évidemment le terme *officium*, devoir civique implicitement caractérisé ensuite :

« Ainsi, la première médecine dans les consolations est d'enseigner qu'il n'y a aucun mal, ou bien véritablement infime ... »¹.

On doit reconnaître le principe à l'origine de cette déclaration que Cicéron donne à l'âme comme critère de vérité naturel depuis le livre I qu'il affirme plus nettement dans le livre II : le seul mal est le déshonneur, le Bien est le *decus*, qui vient à bout de la mort, de la douleur et ici du chagrin. La consolation doit entretenir elle aussi la valeur cardinale de la culture romaine. Cicéron continue de donner la démarche des consolateurs :

« (...) la deuxième médecine se doit d'examiner à la fois la condition commune à tous

¹ *Tusc III, 77 Erit igitur in consolationibus prima medicina docere nullum malum esse aut admodum paruum.*

dans l'existence et ce qu'il y a de particulier, s'il en est, dans celle de l'individu touché par le chagrin ; la troisième dit que le summum de la bêtise est d'être anéanti sans raison par le chagrin quand on comprend qu'on n'y gagne rien ».¹

Pour établir cette démarche qu'on pourrait appeler la « disposition » d'une consolation, Cicéron reprend rapidement les opinions discutées durant le développement, celles d'Épicure et des Cyrénaïques qui ont été centrales mais aussi les avis venus affermir par accord ou réfutation les arguments naissant, ceux de Cléanthe, des péripatéticiens, de Carnéade et de Chrysippe. Cependant, ce consensus philosophique et littéraire n'éclaire pas tant l'esprit sur le mode de consolation à mettre en œuvre en vue du prochain chagrin (une sorte de *meditatio*) que sur le cheminement effectué depuis le début de l'*oratio*, qualifié par Cicéron de *praemeditatio* (§ 29, 31), et qui a permis de conclure la redéfinition du problème à traiter. S'il se démarque alors de la pensée cyrénaïque, car il faut travailler l'opinion du chagrin plus que l'anticiper, il dit cependant sans hésiter son adhésion à un discours d'anticipation :

« Je reçois donc des Cyrénaïques ces armes contre les malheurs et les événements pour que leurs assauts quand ils surviennent soient brisés par une longue préméditation et, en même temps, je juge que ce mal est le propre de l'opinion et non de la nature ; s'il avait été en soi, pourquoi les maux prévus deviendraient-ils plus légers? »²

Nous mettons en regard ces passages à l'amorce et à l'issue de la réflexion. Cicéron y dit clairement quels sont ses principes de mise en lumière de la philosophie sur le thème à traiter. Il faut rappeler que le texte des *Tusculanes* est régulièrement mis en scène ou en abyme pour inviter à étudier son élaboration, dans la mesure où la pensée s'y cultive ; il n'est pas le support d'une pensée déjà rationalisée. La démarche de la consolation finalement établie, et donc la médecine trouvée, est celle qui répond au projet initial d'une *praemeditatio* inspirée des Cyrénaïques au service du principe stoïcien (le chagrin est

¹ *Tusc III, 77 (...) altera et de communi condicione uitae et proprie, si quid sit de ipsius qui maereat disputandum, tertia summam esse stultitiam frustra confici maerore, cum intellegas nihil posse profici.*

² *Tusc III, 31 Quare accipio equidem a Cyrenaicis haec arma contra casus et euentus, quibus eorum aduenientes impetus diuturna praemeditatione frangantur, simulque iudico malum illud opinionis esse, non naturae ; si enim in re esset, cur fierent prouisa leuiora ?*

volontaire) et qui s'est effectivement construite au fil de l'invention : la mise à l'épreuve de la pensée d'Épicure a rappelé ce qu'est le Bien et donc le Mal (première médecine) ; la mise à l'épreuve de la pensée des Cyrénaïques a permis de réfléchir à la fragilité de la condition humaine et a fourni des exemples particuliers (deuxième médecine), puis son prolongement a abordé l'idée d'un chagrin volontaire (troisième médecine). Ainsi, la sagesse se trouve-t-elle dans l'organisation du discours aussi bien que dans les idées sollicitées. L'installation et l'épilogue se répondent pour confirmer la naissance d'un propos apte à entretenir la maîtrise du chagrin.

B) Définition et redéfinition (§ 13 à 31)

Les fréquentes remises en cause du langage stoïcien rappellent la nature philosophique du discours en lui-même. À l'instar de la partie définitoire du livre I, le livre III oppose d'abord à un discours resserré et théorique ressenti comme stérile, imité des stoïciens (§ 14 à 21) une mise en lumière par la langue philosophique héritée de l'éloquence. C'est elle qui permet de comprendre le point à traiter : l'origine du chagrin, c'est-à-dire l'opinion (§ 22 à 31). Nous proposerons des analyses lexicales dans le deuxième chapitre de cette partie. Nous y verrons que la « dialectique » des mots grecs et latins y fait naître la notion capitale de « *perturbatio* » qui organisera les livres III et IV et convaincra la raison du contrôle possible des passions. Pour l'étude d'une « disposition » du discours philosophique propre à susciter la pensée, on vérifiera ici un seul point déjà évoqué : la nécessité de privilégier le discours philosophique qui décrit d'abord et non qui définit, puisque les concepts sont à construire par la raison.

La différence entre la *definitio* et la *descriptio* rejoint l'opposition explicitée par Cicéron entre les Stoïciens qui aiment « enchaîner brièvement les arguments » et renvoie à son usage réglé sur une manière de dire « plus ample et développée »¹. On sait caractériser la méthode ample de Cicéron par l'inscription notamment dans le propos philosophique de toutes les inventions humaines (étymologie, poésie, lois, arts, usages) ou de différentes vies. Cette opposition des discours est à prendre en grande considération pour cerner la naissance de la philosophie romaine dans les *Tusculanes*, car c'est dans cette émulation-

¹*Tusc III, 13 Et primo, si placet, Stoicorum more agamus, qui breuiter astringere solent argumenta.* » ; *Tusc III, 22 Sed latius aliquando dicenda sunt et diffusius (...)*

imitation autour du langage de la philosophe grecque que la pensée romaine s'affirme. L'étude de cette opposition des discours « resserrés et amples » dans la disposition d'un livre permet de bien le comprendre. Le discours grec parodié au seuil de l'*oratio* permet à la raison de déterminer ce qu'elle veut savoir, ce dont elle a besoin et comment elle procédera. La dialectique entre le chagrin et les passions déjà conceptualisés pour s'interroger sur le chagrin du sage renvoie ainsi la pensée de Cicéron et de ses lecteurs vers une enquête sur la cause première qu'il faudra « dérouler » (*explicare*). Après être revenu au lexique romain et à l'étymologie d'*aegritudo* (chagrin) qui rapproche la souffrance du corps (*aegrotatio*) et celle de l'âme, on peut définir le sujet de recherche et la nature du discours :

« La crainte elle-même n'est pas non plus absolument semblable à la maladie (*morbi*), bien qu'elle soit proche du chagrin, mais pour être précis, comme l'état de maladie (*aegrotatio*) pour le corps, le chagrin pour l'âme (*aegritudo*) a un nom indissociable de la souffrance. C'est donc l'origine de cette souffrance qu'il nous faut dérouler, c'est-à-dire la cause qui produit le chagrin dans l'âme comme l'état de maladie dans le corps. En effet, comme les médecins pensent avoir trouvé le moyen de soigner une fois trouvée la cause de la maladie (*causa inuenta*), ainsi pour nous, une fois la cause du chagrin découverte, nous découvrirons l'aptitude à guérir»¹

Ce passage définit donc à la fois l'intelligence philosophique qui sera mise en œuvre et la méthode à déployer pour le permettre. L'enquête vise à retrouver la sagesse originelle romaine qui a conduit à une parenté lexicale entre l'appellation de l'état d'un corps malade et le chagrin. Il s'agit donc bien d'un retour à la *sapientia*, c'est-à-dire d'une redécouverte d'un mode de connaissance du monde qui était celui des Anciens. En ce sens, l'enquête a des fins métaphysiques car elle s'intéresse aux causes premières et à la connaissance. Cependant, la méthode mise en œuvre se caractérise par le verbe *explicare* et par la recherche médicale. Il s'agit donc de dérouler, déployer les arguments, valider, invalider des hypothèses pour découvrir ce qui est proche du vrai. C'est l'analogie avec le raisonnement médical,- ou « invention » médicale d'après les mots du texte-, qui rend ici évident le sens

¹ *Tusc III, 23 Ipse etiam metus non est morbi admodum similis, quamquam aegritudini est finitimus, sed proprie, ut aegrotatio in corpore, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore. Doloris huius igitur origo nobis explicanda est, id est causa efficiens aegritudinem in animo tamquam aegrotationem in corpore. Nam ut medici causa morbi inuenta curationem esse inuentam putant, sic nos causa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus.*

philosophique des mots *explicare, latius, diffusius*, mais aussi *disputare, disputatio* inscrits dans le titre de l'ouvrage. Ils ne désignent pas des catégories de discours arbitrairement choisies ; il s'agit bien d'une méthode de pensée attentive aux faits humains, notamment langagiers, en quête de principes fondateurs. La difficulté moderne à concevoir une éloquence première, cicéronienne, étrangère à l'appauvrissement techniciste d'une forme de rhétorique, peut empêcher de cerner la phénoménologie et l'herméneutique qui s'affirment ici. La philosophie descriptive et littéraire, soucieuse de « faire le tour » (*disputare*) de la réalité humaine, s'oppose dans ce début du livre III au langage formalisé et à la démonstration rigoureuse des Stoïciens. Si cette opposition est explicite, c'est aussi parce que le discours teste et rééduque les capacités de la raison, ses opportunités et ses écueils. La dialectique stoïcienne est ressentie comme décevante pour l'esprit à ce stade initial de la réflexion car les mots ne sont pas chargés de la connaissance du premier principe. En revanche, Cicéron renvoie aux définitions stoïciennes des passions pour clore la journée (§84) car le jugement rééduqué peut les lire en se demandant en quoi elles cachent des opinions fausses et des erreurs de jugement.

Cicéron pense donc avoir fait approuver l'idée d'un chagrin volontaire alors que les Stoïciens y parviennent difficilement en faisant porter la dialectique sur le mal, quand l'âme noble sait déjà ce qu'il en est, et en négligeant le lien qui doit unir le mot à la réalité et que garantit sa charge descriptive :

« Cependant, alors qu'on ne questionnait pas particulièrement à cette occasion ce point précis, à savoir si vraiment il y avait quelque mal si l'on ne pouvait le qualifier aussi de honteux, la raison nous a parfaitement appris d'après moi à considérer que tout mal dans le chagrin n'était pas naturel mais contracté à cause d'un jugement volontaire et d'une erreur d'opinion. »¹

C) « *Prior pars orationis* » (§ 32 à 52) : mise à l'épreuve de la consolation épicurienne du chagrin

Si l'on aborde la lecture de cette vingtaine de paragraphes pour y cerner seulement

¹*Tusc III, 80 Edocuit tamen ratio, ut mihi quidem uidetur, cum hoc ipsum prorie non quaeretur hoc tempore num quod esset malum, nisi quod idem dici turpe posset, tamen ut uideremus, quicquid esset in aegritudine mali, id non naturale esse, sed uoluntario iudicio et opinionis errore contractum.*

des éléments de la doctrine épicurienne, on sera déçu, car le passage est au service d'un raisonnement dont la forme et le but ont été arrêtés par Cicéron. On veut trouver la méditation qui viendra à bout du chagrin et confirmera qu'il est dû à une opinion fausse.

« Mais sur ces mêmes points, il y a moyen d'approfondir si on a considéré d'abord l'avis d'Épicure »¹.

C'est dans cette optique donc qu'Épicure est convoqué : quelle est sa contribution au discours en élaboration ? Des idées connues, déjà évoquées au livre II et développées par l'*oratio perpetua* de Torquatus dans le *De Finibus* sont reprises au service de l'exercice du jugement, notamment la caractérisation du Bien (*voluptas*). Il nous importe de mettre ici en évidence dans quel agencement de l'*oratio* elles prennent place et pour quelles finalités. Par un procédé rhétorique qui produira en littérature les types de discours rendant accès aux dires et pensées des personnages, Cicéron fait entendre directement le dialogue entre sa voix et celle d'Épicure :

« Si c'est vers ces biens que tu me convoques, Épicure, j'obéis, je te suis et te prends pour guide en personne. » (§37)²

Interviennent également des poètes, un interlocuteur anonyme visiblement disciple d'Épicure (« *quelqu'un dira : allons, tu crois qu'Épicure a voulu ce que tu dis (...) ?* »³ §46), le « vieux Zénon » et, par une prosopopée particulière, les philosophes antiques Pythagore, Socrate, Platon. Sont présents aussi les auditeurs de la journée et les lecteurs, représentés par les interpellations de l'interlocuteur. Le procédé anime effectivement l'*oratio* et l'éloquence persuasive se ressent d'autant plus qu'elle contraste avec l'absence de force oratoire (*vis*) de la dialectique stoïcienne initiale. Elle est finalement renforcée par l'humour : « Arrachons ce personnage au chagrin. De quelle façon ! Mettons-le au milieu d'un lit de plumes (...). » (§47)⁴. Notre étude se demande cependant si l'animation du discours est aussi l'animation de la pensée, autrement dit si la persuasion, propre à l'éloquence du forum, sert

¹ *Tusc III, 32 Sed est isdem de rebus quod dici possit subtilius, si prius Epicuri sententiam uiderimus.*

² *Tusc III, 37 Ad haec bona me si reuocas, Epicure, pareo, sequor, uitor te ipso duce (...).*

³ *Tusc III, 46 Dicet aliquis : Quid ergo ? Tu Epicurum existimas ista uoluisse (...)?*

⁴ *Tusc.III, 46 Eripiamus hic aegritudinem. Quo modo! Conlocemus in culcita plumea (...)*

davantage ici, sous sa forme écrite, un mécanisme d'approbation propice à l'éducation du jugement.

A l'écoute de toutes ces interventions, on pourra parler de polyphonie. L'écriture laisse une place au débat pour que le livre soit éloquent ; le lecteur doit apprendre à mettre à l'épreuve ses opinions et ses convictions par l'écoute des autres. Cette méthode, qui dans la tradition philosophique évoque la Nouvelle Académie, maintient donc par le livre un espace public où la décision reste libre¹. C'est bien le livre et ses mots, plus que le philosophe Épicure, qui est l'interlocuteur de Cicéron et dont il propose la relecture à ses élèves. On relève ainsi : « (...) nous étudions ce que disent les Epicuriens, nous laissons de côté comment ils le disent » (§ 33) (rappelons que la personnalité pour l'orateur est toute dans la manière de dire) ; « Est-ce que ce sont bien tes mots ou non ? Dans le livre qui contient toute ta doctrine – car je vais me charger maintenant de traduire pour qu'on ne croie pas que j'invente -, voici ce que tu dis : (...) » (§41) ; « Puis, quelques lignes plus bas : « souvent, dit-il, j'ai demandé (...). » (§ 42) ; « (...) tout le livre qui traite du souverain bien est rempli d'expressions et d'idées de ce genre. » (§42).² Plusieurs formules ou passages du livre sont donc présentés comme des transpositions. Ils contiennent des arguments qui seront invalidés en leur opposant d'autres voix, à l'exception de l'argument de la consolation par le rappel des plaisirs, car il est contre-nature et il suffit de se demander qui pourrait songer aux plaisirs quand il est tourmenté par le chagrin.

Pour revenir sur la définition du Bien, Cicéron imagine aux paragraphes 36 et 37 un discours de Pythagore, Socrate ou Platon, désignés comme de « grands philosophes » (§45) ou de « graves philosophes antiques » (§40). Or, il apparaîtra facilement que cette prosopopée, très ornée, est en réalité une reprise des journées précédentes quand la réflexion cerne le point ferme : l'homme sait naturellement où est sa dignité ; c'est

¹ J. Pigeaud, 1981, voit bien dans cette volonté de faire dialoguer les doctrines entre elles l'application de la méthode académique (p.248) : « L'on connaît la méthode académique ; Cicéron, à propos des passions comme ailleurs, est à la recherche du *probabile* et du *veri simillimum*. Le probable s'obtient en faisant discuter les doctrines entre elles.(...) Commenter les *Tusculanes* pour nous, c'est tenter de pénétrer dans les raisons du *probabile*, c'est-à-dire de la détermination des choix. » J. Pigeaud ne commente toutefois pas l'œuvre entière.

²*Tusc.* III, 33 *Sed quae dicant uideamus, quo modo, neglegamus; III, 41 Sunt haec tua uerba necne ? In eo quidem libro qui continent omnem disciplinam tuam, (finger enim iam interpretis munere, ne quis me putet fingere) dicis haec (...); III, 42 Deinde paulo infra : « saepe quaesiui », inquit (...) » ; *totusque liber qui est de summo bono refertus est et uerbis et sententiis talibus.**

l'argument indémontrable du *decus*. Cet argument important a fait comprendre le sens de l'éloquence de Socrate face à la mort dans le livre I, a initié l'*oratio* du livre II, a aussi conduit la dialectique des mots grecs et latins dans l'ouverture du livre III. En effet, Cicéron cache si peu le subterfuge rhétorique qu'il intervient dans les paroles prétendues des sages pour commenter ainsi la vertu de tempérance : « viendra la tempérance, qui est aussi la modération, que j'ai appelée tout à l'heure *frugalitas* (...) » (§ 36)¹ On sait donc bien qui parle en réalité derrière les grands noms des philosophes dans un discours où la *frugalitas*, la *prudentia*, la *iustitia* sont redonnées comme des éléments du véritable Bien. Que Cicéron dénonce ainsi la fiction du procédé de la prosopopée peut être une preuve qu'elle vaut davantage pour l'élaboration du raisonnement et l'approbation nécessaire de l'argument fort, - le sens du devoir-, que pour sa valeur seulement persuasive. Nous sommes dans l'éloquence écrite et, comme nous le verrons, la conscience de la dilution du discours dans la durée de la lecture ou de la méditation rend la disposition répétitive essentielle. On ne peut croire cependant que le patronage des philosophes grecs antiques, pour des propos fortement teintés de romanité, soit seulement un artifice de rédaction rapide ou d'autorité. Cicéron a déjà affirmé l'éloquence poétique de ces trois penseurs et leur présence confirme la quête d'une *sapientia* où fonds et forme retrouvent l'essentiel autour du Bien. La répétition des valeurs morales assure ici la constance du discours et de la pensée plus qu'elle ne laisse supposer l'incohérence de l'organisation.

Pour répondre à Zénon dont les propos ont été entendus à Athènes, Cicéron le Romain cite deux vers d'un poète évoquant le destin de Télamon. Il les commentera très partiellement. Auparavant, il a donné l'opinion de Zénon sur le bonheur et donc le Bien, et terminé ainsi : « Tu as là la beauté de la vie heureuse d'Épicure exprimée avec les mots de Zénon, si bien qu'on ne peut rien nier ». Zénon a été présenté comme le passeur de la doctrine épicurienne, particulièrement éloquent («qui a le verbe haut» §38²), d'une éloquence au service d'une pensée dangereuse. Il incarne autant la dangereuse littérature épicurienne qui séduit les foules que le maître Épicure. Il dit en effet que le bonheur consiste à jouir des biens présents en étant sûr d'en conserver la possession, à ne pas connaître la douleur, sinon brève ou plaisante, à se contenter de ce que l'on a, sans craindre la mort ni

¹ *Tusc III, 36 aderit temperantia, quae est eadem moderatio, a me quidem paulo ante appellata frugalitas (...).*

² *Tusc III, 38 magna uoce*

les Dieux. Cicéron remet ensuite en mémoire des vers sur Thyeste et Aeétès déjà cités (§26), suivent ensuite les vers esquissant le malheur de Télamon :

« Est-ce ici l'illustre Télamon que la gloire a élevé tantôt jusqu'au ciel, qui suscitait les regards, dont le visage faisait tourner les visages des Grecs? »¹

Cicéron demande seulement si la proposition de Zénon et la méditation qui devrait l'accompagner pourront aider Télamon, Thyeste ou Aeétès. Au lecteur de juger l'ornement poétique et de faire usage du détour cognitif qu'il provoque pour mieux revenir vers la réflexion déjà engagée ; à lui de dépasser l'impression de ne rien pouvoir contester dans l'image de la vie heureuse proposée par Zénon en confrontant la parole épicurienne à celle des poètes ; à lui d'exercer le jugement dans deux discours différents. Le raisonnement est à faire naître. Par rapport à la réflexion telle qu'elle se construit depuis le livre I, on devrait facilement déduire de la confrontation des textes que Zénon propose une vie heureuse sans rapport avec la vie humaine, oublieuse des *realia*. La mémoire se rappelle par exemple ces objections faites dans le livre II aux épicuriens. À Métrodore : qui peut être sûr de garder le bonheur ?² Ou encore à Épicure : qu'est-ce donc qu'une douleur « brève », une douleur « agréable » ? Si l'installation générale des *Tusculanes* présente une leçon étendue sur cinq jours, si Cicéron lui-même invite à relier toujours les acquis de la journée précédente au raisonnement à construire ce jour, c'est bien parce que l'exercice du jugement suppose une utilisation libérale des connaissances déjà acquises : c'est cette culture qui est provoquée dans notre passage. La citation de Télamon est riche aussi en échos ; on ne peut y manquer le mot *gloria* qui peut à lui-seul faire naître une lecture unifiante des *Tusculanes* car il est inséparable du ressourcement de l'intuition première sur ce qu'est le *decus* ou l'*honestum* et présent donc dans chaque livre, à chaque étape, où l'évidence de l'honneur s'impose.

Pour confirmer encore que la lecture des poètes nourrit la pensée philosophique, on peut étudier selon la même méthode l'usage de l'*Andromaque* d'Ennius dans les paragraphes suivants (§44 à 46). Avec déférence et enthousiasme, Cicéron appelle à se remémorer contre la littérature épicurienne des vers précis du grand poète romain, « poète

¹ *Tusc.* III, 39 *Hicine est ille Telamon, modo quem gloria ad caelum extulit, / Quem aspectabant, cuius ob os Grai ora obuertebant sua ?*

² *Tusc* II, 17

remarquable » qui savait que « tous les événements soudains et imprévus sont plus pesants ». ¹ Il loue aussi l'accord parfait dans la création poétique entre les réalités évoquées, les mots employés et la musique des vers. C'est tout un public qui est convié subtilement à cette remémoration des vers du poète :

« Nous devons secourir ce personnage ; il appelle à l'aide. (citation de six vers d'Ennius) Vous connaissez les vers suivants, et surtout ceux-ci : (citation de cinq vers d'Ennius). » ²

On interrogera seulement cette dernière formule « vous connaissez bien » (*scitis*). Cicéron installe le dialogisme et la polyphonie dans une généralisation des voix convoquées, celles d'un public anonyme spontanément interpellé ici par l'orateur Cicéron et que l'on peut appeler aussi « le lecteur ». On conforte l'idée faussement ambivalente de ne pas arrêter l'identité de l'interlocuteur pour mieux le définir, car Cicéron s'adresse bien ici à un groupe : le monde romain est invité à comprendre la *sapientia* de ses arts.

D) *Posterior pars orationis* (§ 52 à 75) : mise à l'épreuve de la consolation cyrénaïque.

Cette seconde partie de l'*oratio* s'exerce donc autour de l'idée qu'il faut prévoir les malheurs pour moins souffrir du chagrin. Comme dans les livres précédents, après une première partie tournée vers l'évidence de l'expérience et de la *natura*, on entre dans un discours plus réflexif où la nécessité de la méditation est à la fois affirmée et vécue. La pensée épicurienne a été réfutée par une argumentation relative à la connaissance innée du Bien ; la vivacité de l'éloquence et des poètes en a renforcé l'évidence : qui se consolerait de son malheur en songeant aux biens matériels ? Par l'examen de l'argument de l'école de Cyrène, la nécessité de prévenir le malheur, Cicéron nous amène à définir avec l'aide des

¹ III, 45 *O Poetam egregium ! (...) sentit omnia repentina et necopinata esse grauiora.*

Soulignons l'importance du terme « *nec-opinatus* » pour l'argument premier des *Tusculanes*, celui de la nécessité du jugement. Étymologiquement, il s'agit bien de ce qui n'est pas pensé, ce sur quoi l'on n'a pas d'opinion (*nec/opinor*). L'imprévoyance concerne l'absence d'opération intellectuelle et la mise à l'épreuve de l'avis des Cyrénaïques dans les paragraphes suivants montre que le malheur subit semble grave parce qu'il n'a pas encore eu le temps d'être conceptualisé. Cf. § III 52, 53 et 55.

² III, 44 *Huic suuenire debemus ; quaerit enim auxilium (...) Scitis quae sequantur, et illa in primis (...).*

stoïciens ce que peut être un chagrin « récent », c'est-à-dire dont le jugement maintient la force quelle que soit son ancienneté. Cette réflexion s'accompagne logiquement, puisqu'il s'agit de créer une langue philosophique, de l'évaluation des discours susceptibles d'aider à traiter cette opinion à l'origine de la vivacité du chagrin. Cela conduit à juger de l'efficacité d'un livre philosophique en fonction du temps vécu par la personne concernée. Nous étudierons ce thème qui interroge une fois encore la capacité de l'écrit à sortir de la fixité pour devenir parole.

Dès la redéfinition des enjeux notionnels et discursifs (§ 13 à 31), Cicéron a mis en évidence une particularité du chagrin : il s'apaise avec le temps. C'est donc qu'il se produit un cheminement intellectuel, une appropriation cognitive de l'émotion qui en diminue la force et qui relève aussi des aptitudes naturelles de la connaissance. Pour être efficace, le discours philosophique doit cultiver ces aptitudes ; la culture prolongera ainsi véritablement la nature. Les paragraphes 52 à 61 exploitent l'argument cyrénaïque pour enquêter sur ce point. Simultanément, l'esprit prend conscience de son fonctionnement naturel et cherche comment la raison et le discours (*ratio/oratio*) le renforceront ; par là même, le texte des *Tusculanes* affirme sa nécessité. Cicéron remonte d'abord aux causes psychologiques de la violence ressentie quand un événement prend de court la pensée :

« Mais, quand tu considères attentivement la nature des événements imprévus, tu trouveras obligatoirement que tout événement subit semble plus important, et cela pour deux raisons : d'abord, parce que l'on n'a pas eu d'intervalle de temps pour considérer l'étendue des malheurs, ensuite, quand on croit qu'il aurait été possible de s'en prémunir en étant prévoyant, l'idée qu'on est pour ainsi dire coupable du mal contracté rend le chagrin plus vif. »¹

Cicéron donne ainsi les propriétés du terme *necopinatus*: dont on n'a pas encore mesuré l'étendue ; dont on se croit coupable. On reconnaît ici son mode de définition privilégiant à sa seule conceptualisation la description de la réalité. De même, on est toujours dans une réflexion sur la connaissance humaine qui suit de près les débats stoïciens et académiciens

¹ *Tusc III, 52 Sed, cum diligenter necopinatum naturam consideres, nihil aliud reperias nisi omnia uideri subita maiora, et quidem ob duas causas, primum quod quanta sint quae accidunt, considerandi spatium non datur, deinde, cum uidetur praecaueri potuisse, si prouisum esset, quasi culpa contractum malum aegritudinem acriorem facit.*

sur la saisie de la réalité, mais cette réflexion n'est pas séparable pour Cicéron de la quête simultanée du langage au service de ses conclusions. Ainsi, le temps apportera une rectification à ces fausses impressions dans la manière humaine d'appréhender spontanément l'événement malheureux ; du même coup, il dénonce ces erreurs de jugement : *le temps, un jour, déclare qu'il en est ainsi* (§53)¹. L'exemple de prisonniers ou d'esclaves de guerre, Corinthiens, Macédoniens ou Carthaginois, dont le temps a apaisé la peine est ensuite donné comme preuve mais permet également d'interroger l'efficacité de la consolation, sous sa forme de discours intérieur ou de livre. La *meditatio* a soulagé les Carthaginois, car « sur leurs esprits une réflexion de plusieurs jours avait déployé la carapace de l'écoulement du temps »². Le livre de *Consolation* de Clitomaque de Carthage entre en scène, sous sa forme d'objet et non de contenu, un livre que l'on lit, que l'on compose ou que l'on envoie :

« J'ai lu le livre de Clitomaque » ; « on y trouve une dispute écrite par Carnéade que Clitomaque dit avoir copiée » ; « si quelques années plus tard ce même livre avait été envoyé aux prisonniers (...) »³.

Du contenu, on sait seulement que Carnéade a combattu l'idée que le sage était atteint par le chagrin, lors de la prise de sa ville. De cet avis, on conclut que le philosophe peut fournir un puissant remède contre le malheur présent, que le temps finira par obtenir le même résultat et qu'un livre de consolation devient alors inutile. Le problème qui se pose ici à Cicéron est bien de trouver l'écrit ou la parole intérieure qui provoquera par la raison ce que le temps octroie, c'est-à-dire une correction du jugement. Il nous le fait comprendre par la référence au livre en cours d'écriture et à Carnéade qui s'est intéressé à la représentation subjective de la réalité. Quel discours rationnel peut produire la même efficacité que le temps, c'est-à-dire que la nature, et annuler la perception faussée des émotions?

Les paragraphes suivants y répondent. Cicéron entérine l'écriture philosophique par l'énumération d'exemples de comportements humains face à l'adversité, non pas seulement

¹ *Tusc III, 53 Quod ita esse dies declarat (...)*.

² *Tusc III, 53 quorum animis diuturna cogitatio callum uetustatis obduserat.*

³ *Tusc III, 54 Legimus librum Clitomachi ; in eo est disputatio scripta Carneadis, quam se ait in commentarium rettulisse ; si aliquot annis post idem ille liber captiuus missus esset (...)*

parce qu'ils ont valeur d'*exempla* et rejoignent l'argument du *decus*, mais parce que leur énumération fait naître un raisonnement dont le fruit le plus précieux est dans ses prolongements, ou dans son retour aux sources (*fons*). On reconnaîtra la métaphore de la culture et on anticipera les conclusions sur l'écriture absolument cicéronienne du livre V en étant moins surpris qu'il s'achève par l'énumération des vies des philosophes, non par leurs idées. Reprenons les étapes qui aboutissent à légitimer explicitement ce qui est une composante essentielle du texte des *Tusculanes*, les développements d'exemples. Cicéron évoque un type de démonstration qui met en doute l'utilité de la philosophie, alors que l'idée à l'origine de la démonstration est sans conteste la plus valide, la plus valable, dit-il. De fait, dans l'existence, « il faut s'attendre à tout ». Cette remarque (§55) montre que le critère d'efficacité retenu pour la philosophie, du moins dans les *Tusculanes*, n'est pas celui de la seule vérité. Ici, la vérité consisterait à faire admettre le caractère nécessaire et donc prévisible des malheurs humains ; cette consolation repose sur un élément difficilement contestable pour qui sait la condition des hommes, mais Cicéron la met de côté :

« Ce discours n'ôte rien à l'intensité même du mal ; il ajoute seulement que rien n'arrive qui n'aurait dû être prévu. »¹

Il est intéressant de constater l'opposition entre le discours attendu par Cicéron en philosophie, celui qui produirait la diminution du mal et donc son éradication (au sens étymologique, qui renvoie à la métaphore de la culture), et un discours reposant sur une rationalisation anticipée de la réalité (« la nature humaine est d'être vulnérable et nous allons le prouver »). Dans un premier cas, la vulnérabilité humaine est la cible véritable du discours, dans un second cas, elle est devenue son prétexte. Cicéron présente le résultat de ce second type de discours philosophique comme un supplément, qui s'ajoute donc à l'essentiel, même s'il s'agit de la découverte d'une vérité ; cette vérité doit être une conséquence du discours philosophique, et non son origine. Il faut, évidemment, faire connaître la nature de l'homme et c'est même là pour Cicéron le cœur de la philosophie², mais avec une *oratio* qui la déploie plus qu'elle ne la démontre. Cette distinction entre deux

¹ *Tusc. III, 55 Haec enim oratio de ipsa summa mali nihil detrahit, tantum modo adfert, nihil euenisse quod non opinandum fuisset.*

² *Tusc. III, 34 (...)* qu'en considérant les choses humaines, (l'homme) use de la fonction propre à la philosophie ; *ut et considerandis rebus humanis proprio philosophiae fruatur officio*

discours philosophiques le conduit à distinguer deux modes de pensée en éthique, l'un tourné vers la quête de la nature des choses, ce qu'elles sont et leurs propriétés (qu'est-ce que la pauvreté ?), l'autre tournée vers l'exposition d'exemples et de cas typiques. Pour la consolation, genre auquel Cicéron rattache clairement les *Tusculanes*, cette seconde démarche intellectuelle est préférée. On rappellera d'abord que la nature et les propriétés des choses relèvent pour lui de l'intuition juste, si le philosophe emploie le mot qui réveille cette connaissance ; par ailleurs, quand la culture prend la suite de cette première connaissance, elle s'inscrit dans un cadre politique et rend obligatoire la présence des autres. On ne se console pas seul.

« Ainsi l'endurance des autres hommes fait en sorte que les événements semblent bien moindres par rapport à la force qu'on leur avait d'abord attribuée. »¹

C'est la présence des autres dans le discours en tant que « personnes humaines », et non dans la généralité de la condition humaine ou l'exception individuelle², qui fait signe (*significat*) à l'esprit du penseur ; les maux sont supportables parce qu'ils sont supportés par d'autres³. Ce que Cicéron trouve dans l'exposé d'exemples est un mécanisme rationnel, basé sur la déduction spontanée et la durée de réflexion, similaire au processus naturel que le temps vécu provoque pour atténuer le chagrin. Cette culture ne malmène pas la nature de l'esprit.

« C'est ainsi que graduellement, pour ceux qui réfléchissent, l'opinion apparaît dans toute son erreur (...) ; et, d'après moi, il se passe la même chose ou presque pour ceux qui donnent d'abord leurs soins à la réflexion (*meditantur*) et pour ceux que le temps soigne (*medetur*), si ce n'est qu'une forme de raisonnement guérit les premiers quand c'est la nature elle-même qui guérit les seconds. »⁴

¹ *Tusc III, 58 sic perpessio ceterorum facit ut ea quae acciderint multo minora quam quanta sint existimata uideantur.*

² Qu'on songe au pluriel « *singuli* » qui désigne la singularité humaine par un pluriel posant comme principe son appartenance à un groupe ; l'individualité n'est pas originalité absolue.

³ *Tusc III, 57 sed significat tolerabilia esse, quae et tulerint et ferant ceteri.*

⁴ *Tusc III, 58 Ita fit sensim cogitantibus ut quantum sit ementita opinio appareat (...) ; et mihi quidem uidetur idem fere accidere iis qui ante meditantur quod iis quibus medetur dies, nisi quod ratio quaedam sanat illos, hos ipsa natura (...).*

La métaphore médicale est importante dans ce passage et nous choisissons de rappeler la parenté entre « *medeor* » (soigner) et son fréquentatif « *meditor* ». La pensée est le remède aux maux. L'*oratio* des *Tusculanes* est donc celle qui veut activer la forme de raisonnement propice à anticiper les malheurs. Elle ne contraint pas l'esprit, puisqu'elle vise à reproduire un mécanisme naturel, qui suppose une intelligence apte à récolter seule les fruits du discours proposé. Elle ancre bien l'écrit dans une durée qui excède la lecture et place l'apport philosophique dans l'acte lent de la construction de la pensée et non dans son aboutissement. Les répétitions, les reprises, les contradictions et la fiction d'une leçon dispensée sur cinq jours renvoient à cette durée intellectuelle. Ainsi, l'incitation à méditer nuit et jour, le *sermo intumus*, laisse présager un type d'écrits philosophiques tels que les Pensées et les Méditations. Cependant, il ne faut pas confondre ici ce que propose le texte des *Tusculanes* comme évolution pour la littérature philosophique, une méditation intime (on songe à Marc-Aurèle ou Montaigne) et ce qu'il est, dans son contexte de rédaction : un ouvrage d'apprentissage de la philosophie consacrée aux autres. L'efficacité de l'*oratio* est inséparable de la présence des autres ; il faut se garder de considérer les exemples biographiques comme de simples illustrations de la pensée puisqu'ils la font naître. Le but de la philosophie de langue romaine est la redécouverte, le ressourcement d'un principe fondateur de la raison et donc de la Cité.

Si nous songeons aux « vérités » réapparues dans les trois livres que nous venons de parcourir pour interroger leur forme éloquente, nous ne pouvons que constater leur évidence : la gloire des œuvres de l'esprit ou des *res gestae* peut dédramatiser la mort ; la douleur est supportable ; la condition des hommes les expose aux malheurs. On lit là des lieux communs de l'argumentation dont Cicéron semble faire le cœur de son discours pour en redonner la connaissance, pour les tirer peut-être d'une banalisation dans les propos et donc dans les esprits que l'époque et la rhétorique techniciste ont sans doute favorisée. La nécessité de recourir dans toute réflexion aux lieux pour éviter l'éparpillement et se concentrer sur la chose elle-même était affirmée par Antoine dans le *De Oratore* (II, 129 sqq) ; les *Topiques* rédigées après les *Tusculanes* proposeront de considérer les lieux comme des principes à l'origine de tout raisonnement, source même de la pensée et du discours dans tout domaine. La *dispositio* des *Tusculanes* n'est pas étrangère à ces convictions qui font de l'adhésion intellectuelle à la vérité des lieux (une vérité à portée d'homme) la

condition d'un raisonnement cohérent. On peut aussi lire dans la défense par Antoine de l'invention oratoire grâce aux lieux communs un lien entre la compréhension approfondie des lieux, l'expérience vécue, le temps et la médiation ; cela garantit à l'orateur de les utiliser comme il faut, tout comme le lui garantit sa connaissance des mœurs de sa patrie. Ce passage du *de Oratore* (II, 130-133) fait écho aux analyses menées précédemment pour comprendre la volonté de trouver un discours apte à rassurer la raison, comme le temps sait parfois le faire, et sans la contraindre. Ce faisant, on vainc toute passion, car la raison maintient son équilibre et maîtrise la part affaiblie d'elle-même. Nous donnons un passage assez long, tant il nous semble faire apparaître clairement le transfert de la réflexion sur l'éloquence à l'écriture de la langue philosophique des *Tusculanes* :

De Oratore 130-133 « Je laisserai de côté les moyens de défense propres à chaque cause particulière, -ce qu'enseignent justement les rhéteurs à leurs élèves ; j'ouvrirai les sources (*capita*) d'où l'on tire les raisonnements (*disputatio*) pour tous les genres de causes et de discours (*oratio*). Nous n'avons pas besoin, à chaque mot que nous écrivons, de rechercher dans notre esprit toutes les lettres qui le composent. De même, à chaque affaire que l'on doit plaider, point n'est besoin de se reporter aux arguments particuliers qui la concernent ; il suffit d'avoir en réserve des lieux déterminés, qui viendront se présenter d'eux-mêmes pour la cause à traiter (*ad causam explicandam*), comme les lettres pour le mot à écrire. 131- Mais ces lieux ne sont réellement utiles qu'à l'orateur déjà formé, mûri soit par l'expérience que l'âge (*aetas*) donne à la longue, soit par les leçons d'autrui et la réflexion personnelle (*cogitatio*), par l'étude attentive qui devance les années. Car vous aurez beau m'amener l'homme le plus instruit, doué de la pensée la plus vive et la plus pénétrante, de l'élocution la plus facile ; s'il est tout de même étranger aux habitudes de sa cité (*in consuetudine civitatis*), à nos exemples (*in exemplis*), à nos institutions, aux mœurs et aux désirs de ses concitoyens, ces lieux, où l'on puise les arguments, ne lui seront pas d'un grand secours. Ce que je demande, c'est un naturel assoupli par un travail en profondeur (*ingenio subacto*), comme un champ sur lequel la charrue a passé plus d'une fois, qu'elle a tourné et retourné, pour lui faire produire une moisson meilleure et de plus belle venue. Or cet ameublissement (*subactio*), c'est la pratique qui le donne, c'est l'habitude d'écouter, la lecture, la composition écrite.

132- En premier lieu, l'orateur doit chercher la nature de la cause. Elle n'est jamais mystérieuse : il faut examiner si le fait a eu lieu, comment le qualifier, comment le dénommer. La chose reconnue, aussitôt le simple bon sens démêle (*statim occurrit naturali quadam prudentia*), bien mieux que les méthodes subtiles des docteurs, ce qui constitue la cause, c'est-à-dire le point sans lequel il n'y aurait plus de controverse, par suite la question à juger (*quid ueniat in iudicium*).¹

Le développement d'Antoine sur l'usage efficace des lieux anticipe ici les étapes de la construction du jugement que nous avons mises en évidence grâce aux livres précédents, de la recherche d'une définition à ce que nous avons appelé l'opinion universelle. Cela tend à prouver que l'écriture des *Tusculanes* est bien le transfert de l'éloquence cicéronienne au support écrit. La Cité, les exemples, les autres, sont déjà présentés comme des conditions d'appropriation efficace des lieux ou principes humaines. Sont aussi présentes la métaphore agricole et la quête d'un mode de connaissance qui développe l'*ingenium* selon un lent processus. La *subactio* deviendra *cultura* qui met davantage l'accent sur la récolte et sur l'accomplissement.

Ainsi l'écriture des *Tusculanes* a à voir avec les topiques, mais dans un mouvement extrêmement large de redécouverte de la « santé » intellectuelle, la « *sanitas* » des Anciens ou *sapientia*. Cicéron ne dissocie pas le sage du savant, leur savoir consistant toujours à revenir aux principes par un langage qui explique, déploie en tous sens, répète, invente et finalement illumine afin d'acquérir l'usage avec la connaissance. Le livre IV marque dans ce sens l'aboutissement des acquisitions ; après avoir redonné sens à la dignité malgré la mort (*ingenium*), à l'honneur (*decus*) et au courage (*fortitudo*), Cicéron propose d'entrer en possession de la sagesse à portée humaine, établie depuis le livre II, la *constantia*.

4) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE IV

Le livre IV examine l'ensemble des passions pour juger de leur compatibilité avec la sagesse. Cicéron le laisse entendre : il n'aurait pas été logique de traiter des passions avant

¹ La traduction est celle d'Edmond Courbaud (C.U.F, 1927) légèrement modifiée.

d'avoir médité sur le chagrin, et cet ordre qui a fait disputer du chagrin puis des autres passions est celui de la raison, même si elle semble le découvrir *in fine* avec son propre contentement :

« Ainsi que nous disputions séparément du chagrin et de toutes les autres passions n'a pas été fait par hasard, semble-t-il, mais tu as fait cette proposition rationnellement : dans le chagrin se trouve en effet la source (*fons*) et le lieu capital (*caput*) des malheurs. »¹

On notera bien que « rationnellement » évoque ici une forme de raison naturelle à l'homme qui retourne au principe ; également, la raison se révèle tout autant par une faculté intellectuelle que dans une sensation, celui du contentement, ici, en fin de livre, ou du soulagement à la fin de l'ouvrage. C'est cette définition de la raison humaine comme étant à la fois une aptitude à comprendre et un état ressenti qui justifie de revoir le *logos* grec en affirmant que l'*oratio* est certes inséparable de la *ratio*, mais sans être subordonnée à sa seule capacité de théorisation. Il faut prendre en compte l'émotion rationnelle. Par cette démarche alliant conceptualisation et maîtrise des affects, peut enfin être approuvé dans le livre IV le point ferme de la cause qui occupe le discours des *Tusculanes* tout entier : le rôle de l'erreur de jugement dans l'accablement humain. On remarquera que la responsabilité de la raison dans l'affliction est évoquée depuis le livre I², mais il aura fallu étendre la dispute sur quatre jours et fréquenter durablement et diversement cette idée pour que ce point essentiel puisse être approuvé par la raison. Notamment, comme nous le mettrons en évidence au chapitre suivant, la métaphore du déséquilibre associée au mot *perturbatio* a généré un mode de connaissance persuasif propice à accompagner la découverte des avis de différents philosophes. La quatrième journée se clôt donc :

« Mais puisqu'on connaît désormais la cause des passions qui naissent toutes de jugements rendus sur des opinions (fausses) et de volontés personnelles, que ce soit

¹ *Tusc IV, 83 Itaque non fortuito factum uidetur, sed a te ratione propositum, ut separatim de aegritudine et de ceteris perturbationibus disputaremus : in ea est enim fons miseriarum et caput.*

² Rappelons notamment que l'impossibilité de se départir de l'idée que les morts sont malheureux traverse toute la première dispute (cf. I, 111).

là le terme de notre dispute ». ¹

Tout est prêt désormais pour pouvoir aborder la vertu ou la *recta ratio* pour elle-même afin d'exposer la possibilité d'être heureux. Le point qui attise les controverses a été découvert et jugé, la dispute peut devenir consensuelle en vérifiant que chaque philosophie considère la droite raison comme l'état de santé propice au bonheur, quels que soient par ailleurs les différends sur les termes des biens et des maux. Ce sera l'objet du livre V. Le livre IV est donc la fin d'un cheminement qui a rendu tout pouvoir à la raison sur les déséquilibres passionnels. Il aura dû cependant faire face à un discours jugé très percutant par l'interlocuteur² et soutenu par les Péripatéticiens : les passions, dans une certaine mesure, sont utiles pour bien agir.

Première étape

INSTALLATION (1 à 11): la philosophie est très ancienne à Rome, mais elle guidait les actes sans qu'on éprouve le besoin de l'écrire. Le succès des ouvrages épicuriens demande aujourd'hui de rentrer dans le débat pour rappeler ce qu'est la sagesse. On choisit une *oratio continens* en deux temps qui donnera d'abord des définitions en revoyant la dialectique stoïcienne, qui déploiera ensuite l'idée maîtresse.

Deuxième étape

DÉFINITIONS ET REDÉFINITIONS (11 à 38) : de la thèse générale « le sage n'est pas sujet aux passions » à l'opinion universelle à confirmer : « la constance est la forme de sagesse accessible à l'homme » ; l'ancestrale *frugalitas* est de nouveau proposée.

Troisième étape

« *PRIOR PARS ORATIONIS* » (38 à 58) : évaluation de l'*oratio* des Péripatéticiens ; la sagesse accepte-t-elle une mesure de passion ? Réfutation.

Quatrième étape

« *POSTERIOR PARS ORATIONIS* » (58 à 79) : consolidation de la nécessité de la constance

¹ *Tusc III, 82 Sed cognita iam causa perturbationum, quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et uoluntatibus, sit iam huius disputationis modus.*

² *Tusc IV, 46 Quand ils (les Péripatéticiens) exposent ces idées, est-ce parlant pour toi ou aucunement ? / Pour moi, c'est parlant, et j'attends donc de voir ce qu'il en est. Quae cum exponunt, nihilne tibi uidentur an aliquid dicere ? / Mihi uero dicere aliquid, itaque expecto quid ad ista.*

(tempérance) : le discours philosophique doit fournir les remèdes aux passions.

Cinquième étape

EPILOGUS (79-81) : les acquis de la réflexion du jour, mis en perspective avec les acquis de la journée précédente et des quatre journées. Preuves de la logique de l'ouvrage et satisfaction de la raison.

A) Installation (1 à 11) et l'épilogue (79-81)

Nous groupons de nouveau le préambule et le dialogue initial. Le premier, relativement court, confirme la nature de la recherche entreprise par Cicéron en travaillant à une philosophie de langue romaine : il s'agit d'écrire la sagesse, la *sapientia* ancestrale, connue des *Majores* mais aussi des premiers philosophes grecs, comme Pythagore, car elle est fondatrice de la Cité. Le dialogue initial centre effectivement la réflexion sur le sage et reconnaît rapidement qu'il ne peut être sujet aux passions d'après les conclusions de la veille sur le chagrin : il faut redéfinir la cause en passant par l'usage du langage et son pouvoir descriptif. Puisque l'on est arrivé au point où l'on traite l'ensemble des passions, on est donc au moment où l'on pourra tirer les conséquences les plus générales des acquis antérieurs et remonter aux sources même de la sagesse. Le préambule du livre IV fait assez directement allusion à l'intervention d'Antoine dans le *De Oratore* sur l'importance pour l'orateur des lieux et de l'invention (*De Or.*, II 152-162). Antoine y avoue à Catulus préférer ne pas dévoiler ses sources philosophiques, notamment aristotéliennes, pour se donner une chance d'être entendu et précise bien qu'il fait de la philosophie comme Néoptolème, « par petites quantités » (*paucis*)¹. Il semble que la philosophie ait besoin d'être légitimée par son histoire ; prendre place parmi les *realia* et les *res gestae* le lui permet sans doute. Catulus évoque alors Pythagore, rappelle son influence aux temps de Numa, mentionne l'ambassade grecque à Rome et surtout la grandeur des Romains du passé. Il prouve ainsi que la philosophie est présente à Rome depuis des temps anciens. Ce quatrième préambule des *Tusculanes* redonne ces mêmes étapes de l'histoire de la philosophie.

¹ *De Or.*, II, 156 : « (...) je suis plutôt le Néoptolème d'Ennius : j'ai résolu comme lui de philosopher " du bout des lèvres seulement ; car du fond du cœur, cela ne me plaît pas. » On trouve d'ailleurs cette même référence à Néoptolème pour ouvrir le préambule du livre II des *Tusculanes* : *Neoptolemus quidem apud Ennium « philosophari sibi » ait « sed paucis ; nam omnino haud placere. »* (II, 1)

Si l'on admet que l'écrit livresque est considéré comme l'aliment d'un débat intellectuel voué à ne pas cesser, si l'on lit la somme cicéronienne autour de la quête essentielle des rapports entre l'éloquence et la sagesse, on peut considérer l'intertextualité dévoilée par l'auteur comme un indice de l'évolution de sa recherche. Le thème des passions provoque l'adéquation idéale entre l'éloquence et la philosophie en exigeant de retrouver par le discours les fondements de la raison, ce grâce à quoi elle peut, quel que soit l'événement, être sûre de sa stabilité. C'est pourquoi la disposition des *Tusculanes* peut être lue comme la redécouverte et l'exploitation des lieux. Dans cette entreprise sur cinq jours, il faut considérer que l'étude du chagrin et des passions ne constitue dans l'esprit de l'auteur qu'une seule démarche. Les livres III et IV n'en forment qu'un. En témoigne, outre l'aveu explicite d'une disposition rationnelle déjà cité ci-dessus, l'épilogue du livre IV qui reprendra plus explicitement la métaphore médicale fondatrice du raisonnement imagé initiée dans ces deux livres, en revenant notamment sur les inclinations aux maladies (§81).

À l'amorce de l'enquête, Cicéron et l'interlocuteur se mettent de nouveau d'accord sur la forme de l'*oratio* propice à contenter l'esprit. Le paragraphe 9 met clairement en regard la forme des discours philosophiques et leur prétention à un contenu. Les Stoïciens veulent définir et classer les passions, mais leur *oratio* est plus qu'étroite (*perexigua*); les péripatéticiens s'intéressent aux remèdes pour apaiser les âmes, mais leur discours se déploie d'emblée (*pandere*). La réflexion sur le rapport de l'*oratio* et de la *ratio* philosophiques se poursuit donc, conformément à l'installation qui fait passer le scholarque et ses disciples de Tusculum d'un jardin de l'éloquence à un jardin de la pensée.¹

B) Définitions et redéfinitions (§ 11 à 38)

La dialectique stoïcienne permet de débiter une fois encore la recherche, mais elle semble plus simple. Nous étudierons dans l'étude du lexique gréco-romain au prochain chapitre l'importance de la métaphore filée de l'équilibre et du déséquilibre née du choix de la *perturbatio*. Elle permet à l'esprit de fédérer l'ensemble des définitions des passions autour d'une même représentation, simple par ailleurs. Cicéron prend soin de rappeler la bipartition de l'âme affirmée par Pythagore et Platon : une partie de l'âme est régie par le

¹ *Tusc IV, 7* Ainsi lorsque nous descendîmes dans la promenade inférieure, comme nous l'avions fait les jours précédents, les choses se passèrent de cette manière (...).

calme et la constance, l'autre par les passions. Cette partition qu'accompagne la métaphore du déséquilibre servira de principe (*fons*) et montrera toute la pertinence des définitions stoïciennes. (§11) Pour tendre à l'efficacité, il manque donc au discours définitoire des stoïciens à la fois un principe généralisant évitant la dispersion et l'appui de l'ornementation. Les définitions stoïciennes s'avèrent plus évocatrices que dans le premier mouvement du troisième livre. La connaissance du rôle de l'opinion fautive dans l'appréhension de la passion en facilite aussi l'appropriation. Les stoïciens ont omis de fonder leur dialectique sur des principes dont ils devaient d'abord s'assurer de l'universalité. C'est ce point que Cicéron choisit d'affirmer encore, quand il reprend « à sa manière » le discours définitoire et jette une lumière certaine sur les vingt paragraphes précédents (§34) :

« Quand, - comme nous l'avons dit de la vertu en d'autres endroits et il faudra souvent le dire (car la plupart des questionnements qui touchent à la vie et aux mœurs se conduisent à partir du principe (*fons*) de la vertu) -, quand donc la vertu est un état de l'âme fait de constance et de cohérence, (...) d'elle dérivent les intentions, les opinions, les actions conformes au Bien et la droite raison dans son ensemble ; de fait on peut appeler la vertu elle-même de façon très concise « droite raison ». Dès lors, le contraire de cette vertu est « la viciosité » (mot que je préfère en effet à malignité pour nommer le terme des Grecs *kakia*, car la malignité est le nom d'un vice très spécifique, la viciosité celui de tous.) »¹

On le lit, Cicéron veut de nouveau rapporter les définitions de toutes les passions à une idée fondatrice ; il ne la représente pas ici par la bipartition platonicienne, mais par la dichotomie entre la vertu et le vice. Or, la vertu et le vice se trouvent également redéfinis. Cicéron indique la nécessité de rassembler toutes les évocations possibles du mot *virtus* en une seule expression ; les intentions morales, les opinions justes, les bonnes actions nécessitent l'équivalence entre la *virtus* et la *recta ratio*. L'appellation *recta ratio* n'a pas l'abstraction que peut revêtir le mot *virtus*, car elle renvoie à une réalité tangible, justement

¹ *Quando, ut aliis locis de uirtute et diximus et saepe dicendum erit (pleraeque enim quaestiones quae ad uitam moresque pertinent a uirtutis fonte ducuntur), quando igitur uirtus est adfectio animi constans conueniensque, (...) ex ea proficiscuntur honestae uoluntates, sententiae, actiones omnisque recta ratio, quamquam ipsa uirtus breuissime recta ratio dici potest. Huius igitur uirtutis contraria est uitiositas (sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci kakian appellant ; nam malitia certi cuiusdam uitii nomen est, uitiositas omnium).*

dans le discours, et qui fait naître les qualités évoquées ; le terme générique du vice (« viciosité ») s'impose également face aux vices. Cette réappropriation des termes génériques « vertu » et « vice » est rendue également possible par la confrontation avec le terme grec. Cicéron pose ici le vocabulaire philosophique de langue latine qui permettra de dépasser les contradictions car il saisit la réalité en la rapportant à sa dynamique et à sa nature telle qu'elles sont compréhensibles de tous, car vécues.¹ L'assimilation de la *recta ratio* à la *virtus* mais aussi à la *sanitas* des Anciens permet de clore la partie définitionnelle en assurant la cohérence entre les notions et les images utilisées pour comprendre l'enjeu du débat. Elles se rassemblent autour de l'articulation entre la *recta ratio* et la *vita beata* (§38):

« Donc, l'esprit vierge (*vacuus*) de ces passions rend les gens heureux (*beatus*) définitivement et totalement, tandis qu'ébranlé (*concitatus*) et arraché (*abstractus*) à la raison pure et solide (*integra et certa*), il perd non seulement la constance (*constantia*), mais aussi la santé (*sanitas*). »²

Cependant, l'évocation de diverses passions n'a pas seulement permis la compréhension effective de leur nature grâce à la fréquentation et au croisement des images et des mots-clés ; elle sert aussi le retour d'un autre mot essentiel, *frugalitas*.

« On comprend alors quel est celui que nous disons aussi bien modéré, modeste, tempérant, ou encore constant, maître de soi ; nous voulons rapporter systématiquement ces mêmes termes au mot de « frugalité » comme à un lieu capital. »³

Ce mot *frugalitas* contient pour Cicéron toutes les vertus et il en donne pour preuve ce lieu commun proverbial à Rome : « l'homme frugal fait toutes choses avec droiture » (*hominem*

¹ On pense à Antoine déclarant aux rhéteurs qu'il faut savoir revenir aux idées générales, car « toutes les controverses se rapportent à un principe et une essence d'un genre universel » (IV, 133 *omnes controuersias ad uniuersi generis uim et naturam referrunt*.)

² *Tusc IV, 38 His autem uacuu animus perfecte atque absolute beatus efficit, idemque concitatus et abstractus ab integra certaue ratione non constantiam solum amittit, uerum etiam sanitatem.*

³ *Tusc IV, 36 Ex quo intelligitur qualis ille sit quem tum moderatum, alias modestum temperantem, alias constantem continentemque dicimus ; non numquam haec eadem uocabula ad frugalitatis nomem tamquam ad caput referre uolumus.*

frugi omnia recte facere). Et de conclure :

« (...) et quand les Stoïciens disent la même chose du sage, on a l'impression qu'ils le disent d'une manière trop étonnante et trop pompeuse. »¹

La critique est intéressante ; explicitement, le langage philosophique des stoïciens est de nouveau mis en cause, mais également ses conséquences, car sa rareté réserve dans les esprits l'idéal de sagesse à un homme imaginaire, quand l'idée soutenue est en réalité un fondement de la société des hommes. La qualification d'une prose trop pompeuse ou dépensière (*magnifice*) ne doit pas sembler contradictoire avec la langue riche et élégante (*copiosa ; elegans*) qui est obligatoirement pour Cicéron celle de l'éloquence philosophique au service des plus grands questionnements. Comme le montreront les études lexicales, la richesse du langage concerne le choix du mot propre à nourrir l'esprit sans le blesser ; elle n'est pas assimilable à la dépense de vocables de la dialectique stoïcienne. Qu'il suffise de rappeler l'étymologie de *frugalitas* et de l'adjectif « *frugi* » pour donner un autre exemple de la force rendue aux mots quand ils participent d'une ornementation du discours propre à nourrir la pensée. Le substantif « *frux* » désignant la moisson, « *frugi* » signifie « de bon rendement » et la « *frugalitas* » est aussi la bonne récolte ; l'idéal de tempérance est donc lié à celui de la culture, métaphore fondamentale de l'ouvrage présente dans chaque livre, qui permet ici de dépasser le paradoxe apparent entre la récolte fertile promise et la sobriété ou la tempérance qui l'initie. On comprend aisément l'écho que peut avoir cette image au siècle de Cicéron, d'autant qu'elle renvoie à l'agriculture et à la nature, donc aux origines mêmes de Rome. Cet art de la définition, redevable à l'éloquence comme à la poésie, n'est pas celui des Stoïciens qui contraignent ainsi l'esprit.

C) *Prior pars orationis* (§ 38 à 58) : évaluation de l'*oratio* péripatéticienne.

La thèse péripatéticienne qui présente les passions comme naturelles et potentiellement utiles est difficile à concilier avec l'exigence d'adéquation entre la nature et son prolongement par la culture, la *recta ratio*. Si la droite raison est exempte de toute passion, les passions ne peuvent être naturelles. Le discours de l'utilité des passions est néanmoins

¹*Tusc IV, 36 Quod idem cum Stoici de sapiente dicunt, nimis admirabiliter nimisque magnifice dicere uidentur.*

séducteur. Cicéron use donc de la verve de son éloquence pour battre en brèche ce qui menace les mœurs. Cependant, annonçant la réfutation de leur thèse, il a pris soin de remettre en cause à la fois la *ratio* et l'*oratio* des péripatéticiens¹. L'occurrence des deux termes, dissociés pour la première fois dans le texte quand ils s'impliquent souvent l'un l'autre par référence au grec *logos*, signale encore que l'appréciation d'une idée dépend de l'appréciation du langage qui la porte.

Or, Cicéron désapprouve l'usage fait de la rhétorique par les Péripatéticiens : leurs idées amollissent autant l'esprit que leur éloquence. Les paragraphes 48 et 49 sont remarquables pour cerner l'imbrication de la pensée et des mots au cœur de la philosophie de langue latine proposée par Cicéron. L'auteur donne un exemple de la « pompe de rhéteurs » des Péripatéticiens (*ex rhetorum pompa* §48) à laquelle il convient, dit-il, de préférer l'acuité des définitions stoïciennes. Il redonne mot pour mot la définition de la passion par Zénon qui inaugurerait le développement selon la dialectique stoïcienne : *la passion est un ébranlement de l'âme opposé à la raison contraire à la nature*.² Désormais, à ce moment du raisonnement, cette définition est en effet plus lumineuse pour la raison. Cicéron a mis précédemment en place un travail sur les mots pour rendre vraisemblable et romaine l'idée de « commotion de l'esprit ».³ Ce qui importe ici également, c'est de comprendre que la décision initiale de placer le débat entre le langage peu prodigue des Stoïciens et les développements généreux des péripatéticiens, « à la rame ou à la voile » (§10), n'a pas quitté l'esprit du scholarque et de son élève, car il s'agissait là du vrai débat philosophique. Quel langage active véritablement la raison et donc conduit à la sagesse et au bonheur ? La métaphore péripatéticienne dangereusement rhétorique des « feux de l'esprit et des écueils de la vertu » est condamnée par l'orateur pour sa subversion émotionnelle. En revanche, la « *commotio animi* » est jugée intellectuellement et moralement riche, en tant que définition. Or, en donnant hautement son approbation à la définition stoïcienne désormais éclairée, Cicéron se place dans le sillage des humbles Académiciens qui cherchent dans une question alimentant les querelles le vraisemblable conforme aux capacités de la raison humaine :

¹ *Tusc IV*, 38 Par conséquent, on doit penser le raisonnement et le discours des Péripatéticiens comme contraires au courage et à l'action. / *Quodcirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio* (...).

² *Tusc IV*, 11 *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod παθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*. / *Tusc IV*, 47 *Definitio perturbationis qua recte Zenonem usum puto. Ita enim definit, ut perturbatio sit aversa a ratione contra naturam animi commotio* (...).

³ Nous étudions ce travail à partir du mot *perturbatio* dans le chapitre suivant.

« Dans cette question, qu’y a-t-il de saillant d’après quoi l’on puisse s’approcher du vraisemblable, au-delà duquel l’intelligence humaine ne peut s’avancer ? C’est la définition de la passion (*perturbatio*) dont j’estime que Zénon a fait un usage conforme à la droite raison. »¹

Le jugement de Cicéron, en tant qu’Académicien, s’instruit à la source du langage : comment les deux écoles ont-elles choisi leurs mots pour définir ? Et il est explicite : ce n’est pas la définition de Zénon pour elle-même qu’il juge, mais sa conformité à un savoir humain conscient de ses limites, donc modeste. En revanche, la rhétorique des péripatéticiens dévoile dans l’emphase de la métaphore une coupable audace et une erreur de jugement. Pour l’académicien Cicéron, le chemin vers le vraisemblable passe donc par une attention accrue aux mots des philosophes et se trace dans le langage. Il le confirme largement dans la seconde partie de l’*oratio*.

D) *Posterior pars orationis* (58 à 79) : consolidation de la nécessité de la constance.

Cicéron achève de réfuter la théorie péripatéticienne et conclut en revenant à la métaphore de la culture qui éradiquera les erreurs en profondeur ; croire que les passions peuvent être naturelles et souhaiter aussi en limiter les excès laisse voir une erreur de jugement et un manque de constance dans le raisonnement péripatéticien : comment croire excessif ce qui est naturel ? Il faut donc recourir à une méthode plus radicale que la leur pour rétablir la raison. Les paragraphes de transition vers une autre étape de la pensée (§58-59) se tournent vers l’interlocuteur pour établir avec lui les moyens de cette radicalité :

« (...) car toutes les idées (des Péripatéticiens) ont pris naissance sur les racines de l’erreur et il faut les arracher et extraire en profondeur, et non les rabattre ou les élaguer. »²

Nous sommes de nouveau dans le questionnement avec l’autre sur le discours adéquat. Cicéron fait comprendre qu’il n’est pas si simple à la raison de se soigner elle-même, c’est-à-

¹ *Tusc IV, 47 Quid est igitur quod occurrat in hac quaestione, e quo possit attingi aliquid ueri simile, quo longius mens humana progredi non potest ? Definitio perturbationis qua recte Zenonem usum puto.*

² *Tusc IV, 57 Sunt enim omnia ista ex errorum orta radicibus quae euellenda et extrahenda penitus, non circumcidenda nec amputanda sunt.*

dire de s'adonner à la philosophie, car l'élévation et la divinité de sa nature ont besoin d'une application, d'un investissement à leur hauteur. Si la raison n'est pas employée conformément à ce qu'elle est, elle s'adonne à l'erreur. Il fait alors de la *diligentia* (investissement total et conscient dans une tâche ; étude appliquée) le corollaire de la divinité de l'âme, la condition de l'efficacité de la philosophie. Donc, dans l'intérêt de son interlocuteur qui n'a pas caché son attrait pour la théorie des passions mesurées, il affirme la nécessité de faire basculer totalement l'*oratio* vers lui, car par imitation des philosophes grecs, l'apprenti philosophe avait lancé une recherche sur le sage, quand il est sans doute en quête de lui-même. Ces paragraphes sont évidemment essentiels pour notre étude de l'identité de l'éloquence et de la philosophie ; ils confirment l'importance d'une élévation de l'âme par l'« étude impliquée » (*diligentia*) dans le langage et légitime l'*oratio* philosophique dont nous suivons la piste depuis le cas exemplaire de Socrate dans le livre I ; ils confirment le lien étroit entre la philosophie des *Tusculanes* et les réflexions d'Antoine sur l'invention et les lieux, puisque dans le *De Oratore* ce dernier présente la *diligentia* comme une qualité puissante qui permettra à l'orateur d'entrer au cœur des choses ¹ ; ils confirment enfin cette phénoménologie de la raison qui s'apaise en prenant conscience de ses capacités par le langage, ce que Cicéron nomme culture ou philosophie, et qui dit toute l'importance d'une langue latine philosophique. On voit ici, autour de la notion de *diligentia*, la perméabilité entre la rhétorique, la littérature, la culture et la philosophie. L'implication nécessaire à l'orateur dans son discours, pour une haute maîtrise personnelle des idées et des mots qui le fondent, cherchent à se fondre dans un discours écrit afin d'éveiller de même les « belles âmes ». Nous redonnons ici un passage de ces paragraphes en latin suivi de notre traduction afin de mettre en lumière les termes à interroger (§ 58-59) :

Sed quo maior est in eis praestantia et diuinior, eo maiore indigent diligentia. Itaque bene adhibita ratio cernit quid optimum sit, neglecta multis implicabitur erroribus. Ad te igitur mihi iam conuertanda omnis oratio est; simulas enim quaerere te de sapiente, quaeris autem fortasse de te.

¹ *De Or*, 2, 147-149, notamment *causa ut penitus, quod initio dixi, nota sit, diligentia est ; ut aduersarium attente audiamus atque ut eius non solum sententias, sed etiam uerba omnia excipiamus (...), diligentia est*. « Pour que la cause soit connue en profondeur, comme je l'ai évoqué pour commencer, il faut l'étude appliquée ; pour que nous ayons une écoute active de l'adversaire et que ce ne soit pas seulement son opinion, mais ces mots que nous accueillons, il faut l'étude appliquée. » (Je traduis). La distinction faite entre la réception de l'opinion de l'adversaire et l'attention portée à ses mots justifie l'angle avec lequel nous étudions les *Tusculanes*.

« Mais plus grande et divine est l'élévation dans les esprits, plus grande est l'étude impliquée dont ils ont besoin. Ainsi, une raison bien mise en œuvre perçoit le meilleur, alors que sans sollicitation elle sera enveloppée de nombreuses erreurs. Par conséquent, je dois maintenant convertir toute l'*oratio* vers toi, car tu reproduis par imitation un questionnement sur le sage, mais tu te questionnes probablement sur toi. »

On voit ici que répondre aux questions de l'homme sur lui-même est mis en rapport avec une traduction, une conversion de l'*oratio* philosophique en quête de sagesse. Le verbe *convertere* peut être utilisé pour évoquer le passage d'une langue à une autre ; il évoque aussi un renversement quasi intégral¹. Or, ce renversement n'est pas qu'une image. Par rapport aux discours des philosophes grecs sur la sagesse, tel que le *De Finibus* a pu les faire connaître, le discours des *Tusculanes* inverse la démarche. Quand on se demande si le sage est exempt de passion, la sagesse est définie a priori, elle est le présupposé de l'enquête, elle est admise comme une réalité. Or, c'est précisément cette sagesse que l'enquête et donc le discours philosophique doivent construire : elle devient la fin, non l'origine des débats. Pour cela, il est nécessaire de faire construire le discours par une personne, garante de ce qui sera établi. Dans le livre IV, Cicéron et l'interlocuteur touchent à ce but, car la sagesse est la droite raison recouverte. À en croire le lien de causalité « *igitur* », la conversion du discours éthique est destinée à éviter de laisser la raison de côté ; elle sera bien employée si elle cherche la sagesse en s'appliquant correctement (*bene adhibita*) à son objet, à elle-même donc.

Une quête de la sagesse ne semble ainsi avoir de sens qu'en étant réflexive, ce qui implique la *diligentia*. L'affirmation de la divinité de l'esprit empêchera de considérer qu'il s'agit là d'un questionnement sans ambition, car il relève justement de cette divinité à respecter dans l'esprit humain. Cicéron fait comprendre à son interlocuteur qu'il est dans le simulacre d'un questionnement sur le sage quand c'était lui l'origine et la finalité de la question. Il relance ainsi grandement l'ambition philosophique².

¹ H. Merguet, 1892, T1, p. 543. « *Converto* : wenden, richten, zuwenden, umwenden, umtehren, umwälzen, umwandeln, berwandeln, abwandeln, übersetzen. »

² *Tusc IV*, 59 *Simulas enim quaerere te de sapiente* : le verbe *simulo* attire l'attention, car il évoque une reproduction par imitation, comme si l'interlocuteur avait repris un sujet d'interrogation philosophique sans évaluer son degré d'adhésion à la réalité.

La seconde partie de l'*oratio* est donc centrée sur l'interlocuteur. Selon cette transition vers la mise en œuvre de la *diligentia*, il va s'agir de permettre à la raison de s'appliquer/s'impliquer dans l'interrogation sur la force des passions et de la sagesse. Les paragraphes 59 à 63 lancent cette méthode cicéronienne née de l'idéalisation de son expérience d'orateur. C'est l'ensemble de la discussion sur les passions tenue depuis deux jours que Cicéron veut soumettre de nouveau au jugement de ses hôtes pour donner une approbation ferme cette fois à l'idée qui aura permis de maintenir la constance face à toute passion. Le raisonnement part du constat de « remèdes variés » aux passions singulières (§ 59 *varias curationes*) pour s'achever en affirmant que les philosophes devraient s'en tenir à un seul principe par-delà leurs dissensions : traiter la passion elle-même en tant que phénomène qui déstabilise la raison. Cicéron fait alors réapparaître la définition de Zénon : les mouvements des âmes opposés à la raison relèvent du vice. Il n'aura échappé à personne que la démarche menée ici consiste une nouvelle fois à dépasser la pluralité des cas (Antoine dirait des accusations) pour retrouver un point général. La constance s'avère possible si on se centre sur l'émotion elle-même. Cette idée proposée aux philosophes est d'abord une réalité que l'ornementation patiente du discours autour de *perturbatio* a permis de rendre consciente aux auditeurs de Cicéron ; elle est aussi accessible à tout entendement, alors que la foule ne comprendra pas la théorie de l'opinion fautive, pourtant vraie (§ 60¹) L'homme au cœur de la philosophie romaine de langue latine n'est pas seulement le romain cultivé et s'il est communément difficile d'approuver l'idée stoïcienne de l'opinion erronée sur les passions, en revanche l'approbation est plus franche pour la définition stoïcienne ornée de la métaphore du mouvement de l'âme, accessible à tous. L'approbation universelle rejoint la vérité choisie par quelques-uns. C'est bien la démarche rhétorique, sa disposition et son invention sur deux jours, l'ornementation de sa langue, mais aussi finalement son aspiration à faire adhérer un public universel, qui donnent aux philosophes le meilleur argument pour affermir la sagesse.

¹ *Tusc.*, IV, 60 *Illa autem altera ratio et oratio, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit, est ea quidem utilior, sed raro proficit neque est ad uolgos adhibenda.* Mais cet autre discours de la raison, qui ôte à la fois l'opinion fautive et le chagrin, il est plus facile à employer que le premier, mais il obtient rarement des résultats et ne peut être appliqué à la foule.

5) L'EXERCICE DU JUGEMENT DANS LE LIVRE V

Comme le livre I, le livre V se démarque des autres par sa longueur. Si l'on admet une forme éloquente qui permet à la raison de prendre conscience et possession de toutes ses capacités en cinq jours, on comprend l'importance des livres d'amorce et de clôture. Quand le livre I dédramatise la peur de la mort en prouvant les capacités de l'esprit, le livre V aurait pu proposer l'achèvement du parcours. En réalité, comme nous l'avons vu, le livre IV réalise cet achèvement. L'ensemble des arguments propices à vaincre toute passion a été passé en revue et la notion de mouvement de l'âme a fait naître le discours, dans sa poétique et sa disposition. On sait désormais ce qu'est la vertu, elle a même été éprouvée en tant que droite raison, et l'on sait aussi que cette réalité est le remède à la souffrance de vivre. Le livre V pose cependant une ultime question : cette vertu qu'on saura maintenir, la *recta ratio*, suffit-elle à être heureux ? La question n'est pas nouvelle ; elle est au cœur de la réflexion stoïcienne. Cependant, à la différence des stoïciens qui entendent le prouver par la dialectique, Cicéron a accompagné une invention d'arguments sur quatre jours en permettant à l'esprit de réévaluer régulièrement leur pertinence. Quant à la définition de la vertu elle-même, elle n'a été qu'incidemment donnée, sans être un point central des discussions, car la vertu est en réalité une prénotion qu'il s'agit de faire redécouvrir, non de définir.

Dans la perspective d'étude qui nous intéresse, le livre propose une synthèse des éléments du discours propices à cet éveil. Ils conduisent à revenir sur le langage des philosophes dans les échanges avec l'interlocuteur qui réclame de nouveau, en ce dernier jour, une parole ornée, facilitatrice pour l'esprit, et non contraignante. Quant à l'argumentation, elle a déjà été conduite, et sur l'idée que la vertu suffit au bonheur, si l'on a bien suivi la dispute des jours antérieurs, il n'y pas de preuve à ajouter. La vertu suffira au bonheur si l'on continue de croire à cette promesse de la philosophie, si l'on continue donc à la pratiquer. Ainsi, dit Cicéron avant de lancer véritablement la dispute, quand Xerxès au comble de la richesse promet une récompense à qui lui apporterait un plaisir nouveau pour plus de contentement, il obtint ce plaisir sans s'en trouver plus satisfait. Et Cicéron ajoute pour son élève : « j'aurais voulu que nous puissions par une récompense faire surgir quelqu'un pour nous apporter un

élément propre à renforcer nos croyances. »¹. On comprend par la modalité irréaliste qu'il ne faut pas s'y attendre, et par l'analogie avec Xerxès, que ce n'est pas même souhaitable. Le discours s'amorce donc sans promettre un autre résultat que celui de s'être à nouveau déroulé dans une conscience, sans intervention extérieure, sans élément inédit. Chacun doit conforter seul ses certitudes par le langage. Les reprises, la fréquentation durable des idées, dans une nouvelle organisation, feront la matière et la sagesse de la dispute.

Première étape

INSTALLATION (1 à 20) : on cherchera à savoir si la vertu suffit au bonheur, sujet étudié par Brutus. C'est cette quête de la *vita beata* qui fit naître la philosophie. Elle est en réalité la sagesse fondatrice des civilisations, même si le mot « philosophie » est plus tardif. Elle a évolué par la suite avec Pythagore et Socrate, et l'on a choisi à Tusculum de suivre la méthode d'une des écoles socratiques, menée par Carnéade. Pour reconduire cette enquête à Tusculum, il faut se mettre d'accord sur l'ornement et la logique du discours à créer.

Deuxième étape

DÉFINITIONS ET REDÉFINITIONS (21 à 34) : de la thèse générale « la vertu est suffisante pour vivre heureux » à l'opinion universelle à confirmer : « tous les gens de bien, c'est-à-dire les sages, sont des gens heureux. » ; comment classer les biens et définir le sage pour renforcer cette opinion conséquemment.

Troisième étape

« *PRIOR PARS ORATIONIS* » (34 à 82) : développement du principe stoïcien « la vertu suffit au bonheur » selon la méthode cicéronienne.

Quatrième étape

« *POSTERIOR PARS ORATIONIS* » (82 à 120) : recherche d'un accord entre les différentes écoles sur la vertu suffisante au bonheur, malgré la douleur.

Cinquième étape

EPILOGUS (121) : projet de garder les cinq jours en mémoire pour les mettre par écrit ; ultime caractérisation des disputes en « invention de l'apaisement ».

¹ *Tusc V, 20 Nos uellem praemio elicere possemus qui nobis aliquid attulisset quo hoc firmitus crederemus.*

A) Installation (1 à 20) : la quête de la vertu, la pratique de la philosophie éloquente et la sagesse.

Les premiers paragraphes achèvent de retracer l'histoire de la philosophie ou de son lien avec les arts qui occupe chaque début de livre. Le parcours est ici revenu à la source de la philosophie, quand la recherche de la vertu a permis à des hommes bientôt appelés philosophes de contribuer à la création des sociétés. La philosophie s'appelait alors *sapientia*. Le célèbre hymne à la philosophie fondatrice occupe le paragraphe 5, inspiré une fois encore de l'éloge isocratique du langage¹. Il importe de comprendre l'analogie bâtie par Cicéron entre l'histoire de la philosophie et le déroulement des disputes à Tusculum. Telle est l'installation.

En effet, le premier paragraphe interpelle le dédicataire Brutus, auteur d'un livre pour illustrer le principe stoïcien d'une vertu suffisante au bonheur : c'est lors de ce cinquième jour que ce thème peut enfin être traité. En effet, les interlocuteurs entraînés par le discours savent user de leur jugement ; la vertu ou *recta ratio* n'est plus un concept sans réalité. Cicéron semble travailler avec urbanité à ménager son illustre ami ; peut-être craint-il de le heurter en proposant d'examiner un thème qu'il a déjà traité. Il affirme donc le lien valorisant entre le sujet écrit par Brutus et l'aspiration au bonheur qui fit naître la philosophie et la Cité. Puis, à la demande de l'interlocuteur de traiter ce même sujet, il répondra d'abord que Brutus a déjà jugé ce point (§12). Il feint alors de se référer à une autorité quand on sait qu'il déplore cette pratique pour son effet de stérilisation des esprits². Par son insistance, l'élève paraît l'obliger à entamer cette dispute où le jugement de Brutus sera avec prudence confronté à la *constantia*, pour l'inciter à une nouvelle réflexion (§34³). Derrière ces urbanités, nous lisons l'effort de Cicéron pour faire échapper la pensée philosophique à la fixité des écrits et à la vérité dogmatique. Il justifie ainsi de toujours

¹ Les échos à l'éloge de la parole par Isocrate (*Sur l'échange*, 253-257) sont fréquents dans l'œuvre de Cicéron depuis le *De inventione* (I, 2-3) ; voir aussi *De Oratore.*, I, 32. Ce qui est ici significatif, comme nous l'avons déjà commenté, est la substitution de la philosophie au langage, sans que cela étonne, puisque la philosophie cicéronienne des *Tusculanes* est d'abord un discours philosophique, une langue éloquente pour soi et les autres.

² *Nat.* I, 10 « (...) l'autorité de ceux qui se posent en maîtres nuit bien souvent à ceux qui veulent apprendre : ils cessent en effet de juger par eux-mêmes, ils tiennent pour acquis ce qu'ils voient décidé par celui à qui ils font confiance. À vrai dire, je n'approuve pas la pratique des Pythagoriciens qui, dit-on, quand ils affirmaient quelque chose dans une discussion et qu'on leur demandait pourquoi, répondaient : « Le maître l'a dit ». Le maître, c'était Pythagore ; si grand était le pouvoir d'une opinion toute faite que l'autorité prévalait, même sans le soutien de la raison. »

³ *Tusc.* V, 34 « Accordons donc pleinement à Brutus que le sage est toujours heureux ; à quel point il s'accorde avec lui-même, il l'aura vu personnellement. ». *Quare demus hoc sane Bruto, ut sit beatus semper sapiens; quam sibi conueniat, ipse uiderit.*

recommencer le discours, car c'est là la philosophie même. Comme les fondateurs des Cités étaient en recherche du bonheur et ont fortifié la Raison, c'est dans le pouvoir heuristique du langage que les interlocuteurs des *Tusculanes* vont approcher la Vertu et « faire » de la philosophie. On songe encore à la qualité de *diligentia*, d'« étude appliquée », dont la réalisation dans l'expérience et le temps, ou à défaut dans le débat des livres ou des disputes de la conscience, garantit une faisabilité commune qui manque peut-être à l'amour platonicien de la sagesse.

Dans sa traduction commentée de la cinquième Tusculane, A-E Douglas remarque la densité de ce *proemium* ; il en admire l'éloquence passionnée qui conduit à de « subtiles transitions » faisant passer de Brutus au rappel du principe stoïcien de la vertu suffisante, puis à la caractérisation d'une philosophie fondatrice ; mais il déplore de ce fait une pensée difficile à suivre : pourquoi Cicéron omet-il de nommer les philosophes fondateurs à qui il pense ?¹ Notre approche lit différemment ce dernier préambule. La nature de la philosophie cicéronienne est d'être l'exercice même de la raison en vue de retrouver sa droiture, nommée aussi *virtus* ou *recta ratio* ; par là même, le lien entre la lecture de l'ouvrage et la *sapientia* des premiers citoyens se tisse aisément sans être une transition oratoire. Les hommes à qui se réfère Cicéron ne sont pas des philosophes grecs, mais des sages comme les *Majores*, c'est-à-dire des citoyens vertueux, que Rome doit retrouver pour survivre. Les interlocuteurs de Cicéron, Brutus et tous les lecteurs sont conviés à reprendre cette activité, pour le bien de la Cité. Quant au recours explicite à l'éloquence sublime, notamment dans l'hymne, il participe de ces moments de l'ouvrage où s'illustre et se partage la force de l'éloquence, donc de l'esprit. La célébration du monde que seul le sage peut voir dans sa grandeur revêt également cette dimension phénoménologique de l'éloquence épideictique, qui démontre la grandeur de l'esprit en l'affirmant². Enfin, ce cinquième livre ne se propose pas de définir le principe stoïcien de la vertu suffisante ni même d'en donner une dernière preuve, mais de l'expliquer au sens latin du verbe *ex-plicare*, c'est-à-dire de déployer cette vertu suffisante dans le langage, de la *dis-puter*, de la penser en tous sens pour permettre à

¹ A-E Douglas (1990) « Genuinely impressive as it is, the passage none the less lacks complete coherence of thought because Cicero has too many things he wants to say. The transitions are indeed skillful (...). So who were the first philosophers of §2 who devoted themselves to the study of Virtue as the means to the happy life? On Cicero's own showing the suggestion is plainly untrue. Despite the efforts of editors, they cannot be identified with any of those mentioned in the outline history.» p.144

² *Tusc.V*, 67 sq. : On mettra ici en rapport le portrait du sage pensant constamment l'univers et l'éloquence sublime du passage qui le définit. On peut se reporter à l'étude du passage p.343.

l'esprit d'asseoir son jugement. La densité des propos va de pair avec cette méthode d'éloquence philosophique que Cicéron caractérise d'ailleurs en l'opposant à la logique mathématique.

En effet, d'une façon aussi insistante que le livre I dans la définition de l'*oratio continens*, le livre V prend des précautions pour établir les éléments de la forme du discours propice à explorer la vertu suffisante et à la mettre en débat dans les esprits. Deux points seront discutés : l'usage des ornements du discours et sa logique. Ce second point est développé dans les paragraphes 18 et 19. S'il suffit aux mathématiciens de renvoyer à un résultat acquis précédemment pour poursuivre une nouvelle démonstration, les philosophes se doivent de recommencer une recherche complète sur tout point comme si rien n'avait été démontré. C'est pour cela, dit Cicéron, que les Stoïciens ont écrit des livres sur l'honnête, le bien et le bonheur alors qu'ils auraient pu n'en écrire qu'un seul et mettre en évidence des conclusions : si l'honnête est le seul bien, alors bien évidemment le bonheur vient de la vertu seule. Selon nous, Cicéron propose d'enrichir ici son interprétation du rapport des philosophes stoïciens au langage, puisque son exégèse de la philosophie grecque, sa démarche herméneutique, interroge le rapport entre la parole et les principes. À maintes reprises, il a déploré le style des Stoïciens impropre à nourrir la pensée d'autrui, mais il constate leur besoin d'écrire sur chaque sujet parce que la pensée philosophique ne va pas sans un développement langagier né de l'objet à traiter. Cicéron le dit :

« Ainsi, toute réalité, surtout d'importance, doit être traitée par des arguments et des appels à la mémoire qui lui sont propres et qu'elle seule fait naître ». ¹

On peut conclure de ces deux remarques sur la pratique langagière des Stoïciens qu'ils éprouvent la nécessité d'appréhender philosophiquement chaque réalité par l'écriture et le développement, mais qu'ils ne créent pas les conditions d'un partage de cette pensée inhérente au langage. Autrement dit, les auteurs stoïciens sont philosophes pour eux-mêmes, à défaut d'avoir transféré dans leur style la source partageable de la pensée. Ils réalisent toutes les craintes de Platon face à l'écrit. Cicéron enchaîne : « Veille en effet à penser qu'il n'y a pas en philosophie de parole émise plus claire, pas de promesse propre à la

¹ *Tusc V, 19 Propriis enim et suis argumentis et admonitionibus tractanda quaeque res est (...).*

philosophie plus riche et plus grande.»¹ Il faut donc se rappeler que la promesse philosophique consiste en la capacité à traiter chaque réalité de façon appropriée et à la mettre en parole clairement. C'est la source même du projet cicéronien de littérature philosophique. Par confrontation à l'écriture stoïcienne, les *Tusculanes* ont tenté de traiter ainsi une réalité difficilement appréhendable, la *vertu*. Pour cela, il faut une pensée logique perpétuellement inscrite dans le présent, en ce sens qu'elle n'admet pas d'acquis antérieurs au moment où elle se déroule, elle n'admet aucun résultat qu'elle n'ait produit elle-même. C'est la différence pour Cicéron entre la méthode mathématique et la méthode philosophique et l'on cerne assez bien l'équivalence d'identité entre cette logique « présentéiste » et la parole oratoire, qui réinvente pour chaque cas une argumentation spécifique pourtant accessible à tous.

Aux côtés de la logique, le recours aux figures du discours fait cette fois l'objet d'une entente. Cicéron a déploré au livre IV l'usage par les péripatéticiens de métaphores contraires à la raison (IV, 48), mais c'est ici son interlocuteur qui lui demande de ne pas user dès l'abord d'images contraignantes pour l'esprit et mensongères, comme celle des vertus s'acheminant toutes vers le chevalet. Cette allégorie stoïcienne permet d'illustrer la notion de vertus inséparables. La discussion sur ce point méthodique est assez nourrie (V, 13), comme l'était dans l'installation du livre I le débat autour du sens du verbe « être ». L'interlocuteur laisse entendre que cette allégorie est éculée, il faudrait « du nouveau » et ces représentations et images n'ont rien à voir avec la réalité. Par cette mise en scène d'un désaccord, Cicéron indique l'enjeu de la journée lié à l'éthique du langage et à ses vertus curatives face aux passions. Il semble s'interroger sur le moyen pour l'esprit d'user de l'ornementation afin d'affermir le raisonnement et d'appréhender enfin le dogme stoïcien si important. Son interlocuteur a besoin de savoir lire les figures rationnellement. Cette recherche rappelle le motif donné à l'écriture des paradoxes, mais Cicéron annonçait alors

¹ *Tusc V, 19 Caue enim putes ullam in philosophia uocem emissam clariorem, ullum esse philosophiae promissum uberius aut maius.* Par rapport à la traduction de J. Humbert (C.U.F.), nous pensons que ce passage fait l'éloge de la philosophie éloquente et de sa parole méthodique (exprimée par le terme *uoce*) et non de l'idée stoïcienne de la vertu suffisante pour elle-même, ce que Jules Humbert laisse sans doute entendre en traduisant « jamais maxime plus belle n'est sortie de la bouche d'un philosophe ». O. Gigon choisit également de mettre en valeur la parole en elle-même avec « Stimme » tout comme A-E Douglas par « utterance ». Par ailleurs, nous traduisons « *promissum* » par le simple terme « promesse », car c'est la possibilité d'accomplissement (*cultura*) qui est la philosophie même dans les *Tusculanes* et non son résultat. Cf. juste après, V, 20 *Mais je verrai ses résultats ; jusqu'à présent j'estime d'un grand prix sa promesse en elle-même. (Sed uidero quid efficiat ; tantisper hoc ipsum magni aestumo quod pollicetur.)*

un projet de l'ordre de la persuasion, celui d'examiner si l'éloquence du forum rendrait les Paradoxes stoïciens accessibles à tous. Ici, il semble vouloir attirer l'attention sur la nécessité pour le public de Tusculum de déployer les figures et les formules entendues. Feignant d'abord d'obtempérer (§15), il aidera donc bientôt son interlocuteur à déployer l'allégorie stoïcienne pour accéder à la pensée qu'elle sous-tend. Jules Humbert annotait déjà dans sa traduction : « Ici, le disciple traite sans égards l'allégorie qui illustre le fameux dogme stoïcien des vertus inséparables. Mais il ne protestera pas quand elle sera reprise plus loin, 28, 80. Sans doute Cicéron pense-t-il que les paradoxes stoïciens ont grand besoin d'être soutenus par l'éloquence. »¹ Nous partageons ce point de vue, et cherchons dans toute notre étude la nature de l'éloquence qui permettra de penser l'opinion stoïcienne et les autres. Ce n'est pas celle des Paradoxes.

L'installation permet donc de mettre en parallèle une histoire de la philosophie assimilable à une histoire de l'esprit qui s'empare toujours plus objectivement des réalités humaines destinées à vivre selon la droite raison². Le philosophe est d'abord celui qui observe, selon l'allégorie pythagoricienne rapportée (V, §8) mais aussi nouvellement, grâce aux *Tusculanes*, qui s'observe. L'image d'un « théâtre de la conscience » du livre II mais aussi celle d'une voix « enthousiasmante » utilisée par Érasme pour définir la philosophie cicéronienne caractérise très bien le livre V.³ Ainsi, ce livre est l'aboutissement de l'évolution de l'esprit et l'on peut croire que son vecteur, l'éloquence cicéronienne, y est aussi accompli dans une forme de la *perfecta philosophia*. Le sujet est le plus élevé : nous sommes enfin parvenus à la VIRTUS, dans sa consistance, et non plus dans l'abstraction d'un concept dont la virtualité stigmatise la faiblesse humaine. En effet, comme au premier livre,

¹ J.Humbert, C.U.F., 1931, Livres III-V, p.114, note 1.

² Philippe Muller (1997) lit ainsi le préambule de la 5^e Tusculane et voit « une même vocation vers l'esprit objectif dans le résumé cicéronien de l'histoire de la philosophie » que dans l'agencement des *Tusculanes*. Selon lui, cette Tusculane « exprime la signification de tout ce qui précède » car on y comprend ce que l'homme peut atteindre. « C'est quand un être est parvenu à être tout ce qui lui est possible qu'on peut en juger l'essence. »

³ *Tusc.* II, 64 : *nullum theatrum uirtuti conscientia maius est.*

« Sentiment d'Érasme sur Cicéron » donné et traduit en guise de préface par Bouhier et d'Olivet pour leur traduction des *Tusculanes* (1739) : « Vous ne songez pas que vous faites une lecture ; vous croyez que ce sont choses qui se passent sous vos yeux ; il règne dans tous ses écrits je ne sais quel enthousiasme, qui s'empare de vous, et qui fait qu'en le lisant, vous croyez qu'actuellement cette bouche incomparable vous frappe l'oreille. » (p.39). Voici le texte d'Érasme : *Geri uidetur quod legis, nec secus afflat tuum quidam orationis « enthousiasmos », quam si ex vivo ipsius pectore, ac felicissimo illo ore manantem audires.* On notera qu'Érasme donne le mot « enthousiasme » en grec et fait référence à Platon, peut-être au *Phèdre* qui développe particulièrement l'idée d'une force euphorique du discours ressentie par Érasme à la lecture de Cicéron. Cela le poussera d'ailleurs à condamner plus tard ce style passionné et passionnant dans le *Ciceronianus*.

Cicéron présente son autorité comme celle d'un « simple homme » qui n'a peut-être pas abordé la vertu et donc les écrits qui la concernent de la bonne manière avant les *Tusculanes* :

« Mais je me fais moi-même des reproches car j'évalue la force de la vertu à partir de la faiblesse des autres et sans doute de la mienne, et non à partir de la vertu elle-même ». (V,4)¹

La réflexivité, ou retour de la vertu sur elle-même pour cerner sa propre nature (« à partir de la vertu elle-même »), rejoint l'idée d'une phénoménologie de l'intelligence suggérée par C. Lévy dans sa caractérisation des *Tusculanes* par rapport au *De Finibus*. La vertu est la *recta ratio*. Il nous appartient de cerner dans ce dernier livre la forme qui accompagne cette connaissance ultime de soi, et c'est précisément la langue philosophique que Cicéron redéfinit en même temps que le sujet à traiter.

B) Définitions et redéfinitions (21 à 34)

Le conflit fictif sur l'allégorie stoïcienne a de nouveau focalisé l'attention sur l'usage du langage par les philosophes. Cicéron poursuit en ce sens. Il attire l'attention sur le langage de Théophraste - qui eut au moins la constance de ne pas user d'une langue sublime quand sa pensée ne le méritait pas - et sur des formules brillantes d'Épicure et de ses héritiers. Cette interrogation sur l'approche réfléchie du langage, méthode philosophique s'il en est, est le travail mené jusqu'au paragraphe 28 dont voici l'ouverture :

« Pourtant, les ignorants sont séduits [par ces formules brillantes des Epicuriens] et à cause d'opinions de ce genre il y a une multitude de ces pauvres gens ; mais le propre d'une dispute vive d'esprit est de voir non ce que dit chacun, mais ce que chacun devrait dire. C'est le cas pour cette opinion que nous avons prise en charge : « nous voulons que tous les gens de Bien soient des gens heureux. »²

¹ *Tusc V, 4 Sed in hoc me ipse castigo quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa uirtute, de uirtutis robore existumo.*

² *Tusc V, 28 Atqui his capiuntur imperiti, et propter huius modi sententias istorum hominum est multitudo ; acute autem disputantis illud est, non quid quisque dicat, sed quid cuique dicendum sit uidere.*

Il est difficile de ne pas voir dans ces propos un passage essentiel pour notre étude de la forme et de la naissance de la pensée ; Cicéron caractérise là la méthode de réflexion mise en place à Tusculum. Faut-il rappeler que l'ouvrage a pour titre sa forme, la dispute ? Elle incite clairement à une herméneutique afin de nourrir aussi la vivacité d'esprit ou *acumen* en occupant une posture interprétative par rapport aux propos entendus ; elle suppose un état de la raison propice à cet examen. L'examen critique a pour but, comme depuis le premier jour, de guider l'interlocuteur dans cet exercice voué, pourrait-on dire, à lire entre les lignes, donc à lire avec sa propre raison.

En déployant l'allégorie des vertus inséparables qui avait fait l'objet d'un différend au paragraphe 13, Cicéron donne alors dans ces paragraphes 28 à 31 un abrégé saisissant des moyens de cette réflexion tels qu'il les a déjà mis en œuvre ou explicités auparavant. Tout d'abord, il faut définir, mais avec l'éloquence qui manque au stoïcien. Il cerne le mot à définir, *beatus* et l'interroge en le reliant à une réalité, ici par la substantivation « les gens heureux » (« *Voyons ceux qui doivent être appelés "des gens heureux" § 28*). Que sommes-nous quand nous nous disons heureux ? Cicéron retrouve alors la notion logiquement sous-jacente au mot : l'idée d'une accumulation de biens et de mise à l'écart des maux¹. Dans la pensée commune, le bonheur implique une conception globalisante des biens et exclut toute concession au mal.

Cette pensée première recouverte, l'image stoïcienne des vertus inséparables est accessible tout comme l'affirmation de la vertu comme seul Bien, accessible et même nécessaire car la Vertu ne pourra pas réaliser cette conception humaine du bonheur, si elle n'est pas tout ce qu'il y a de Bien, et l'homme de Bien ne sera pas alors totalement heureux. Le principe admis est finalement le dogme stoïcien, mais la méthode cicéronienne a considéré d'abord l'opinion humaine (les gens de bien sont heureux) et le vocabulaire à définir (*beatum*) pour faire apparaître ce qu'il pouvait signifier. Le principe admis, Cicéron invite à observer dans le paragraphe suivant si les philosophes ont dit ce qu'ils auraient dû dire, c'est-à-dire s'ils sont conséquents ; le travail du *iudicium* proprement dit s'amorce alors, conduit par une forte implication de Cicéron :

¹ *Tusc V, 28 Neque ulla alia huic uerbo, cum beatum dicimus, subiecta notio est nisi secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.* « Quand nous disons « heureux », le mot s'est appuyé sur une unique idée : la représentation cumulative des biens quand les maux sont mis à l'écart ». D'après le contexte, on choisit de traduire *complexio* comme une opération intellectuelle, une compréhension (sens courant du verbe *complexor*).

« Maintenant, prononcer des paroles dignes d'un homme grand et noble comme on en connaît, et en même temps répartir dans les biens et les maux les mêmes choses que la foule, on ne peut nullement le concéder. »

Brutus et certains Grecs, dont Aristote et Épicure, apparaissent pour cela sans constance, et ne méritent pas « le titre » de sages pour avoir parlé précisément du sage sans conséquence, à défaut sans doute d'avoir su lui donner un rôle dans la Cité. Les paragraphes 28 à 31 s'avèrent donc exemplaires pour comprendre l'éloquence cicéronienne qui redéfinit et juge.

C) *Prior pars orationis* (34 à 82) : développement du principe stoïcien « la vertu suffit au bonheur ; la vertu est le seul bien » dans la langue cicéronienne.

Ce développement est annoncé comme stoïcien pour le principe approuvé, mais s'avère entièrement cicéronien pour la méthode du discours qui se place sous l'autorité de Platon. On ne trouvera pas de mots grecs, ni de parodie affirmée de la dialectique stoïcienne qui avait servi dans les livres précédents l'élaboration de la langue philosophique romaine et l'exercice du jugement. Cependant, il s'agit bien d'abord de démontrer, avec la rigueur de la phraséologie stoïcienne (36- 54), mais Cicéron peut la prendre à son compte dans cette cinquième journée qui est un aboutissement. Il prend soin dans les paragraphes liminaires à cette démonstration dialectique de caractériser sa pensée comme sa forme (§34 à 36) :

« Et, si Zénon de Citium, un étranger et un obscur travailleur des mots, semble s'être insinué dans la philosophie antique, que la dignité de cette opinion soit évoquée par l'autorité de Platon chez qui on a souvent l'emploi de ce discours, qu'on ne peut rien appeler un bien si ce n'est la vertu. »¹

Cicéron rapporte ensuite des passages du *Gorgias* et du *Ménéxène*, et conclut avant d'engager la démonstration :

¹ *Tusc V, 34 Et, si Zeno Citieus, aduena quidam et ignobilis uerborum opifex, insinuasse se in antiquam philosophiam uidetur, huius sententiae grauitas a Platonis auctoritate repetatur, apud quem saepe haec oratio usurpata est, ut nihil praeter uirtutem diceretur bonum.*

« C'est donc de Platon qu'on lit là que découlera tout notre discours comme d'une source sacrée et vénérable, pourrait-on dire ».¹

La conciliation de la doctrine stoïcienne et du platonisme dans les *Tusculanes* se révèle dans ces passages. Cicéron a assez dit sa conviction que les stoïciens maquillent leur emprunt théorique à l'Académie en complexifiant la langue, ce qui les fait échouer dans l'efficacité éducative que devrait obtenir tout discours essentiellement philosophique. Pour notre recherche de la langue philosophique des *Tusculanes*, on fera remarquer encore ici l'indissociabilité des deux perspectives qui guident la lecture des philosophes grecs par Cicéron, - leurs idées et leurs langages-, afin de les évaluer l'une par rapport à l'autre. Telle est la lecture des Grecs par Cicéron, et si nous le voyons comme passeur d'une réflexion, c'est de l'interrogation fondatrice sur les liens unissant le langage et la philosophie pour que le langage philosophique éduque à vivre selon la droite raison. Certes, l'on s'apprête à démontrer que la vertu est le seul bien mais le retour vers Platon est d'abord légitimé ici par l'obscurité langagière de Zénon. Les livres de Platon, explicitement cités, viennent en contraste et sont désignés comme fondateurs pour le discours à venir. C'est le langage de Platon qui est ainsi désigné comme une source (*manabit oratio*). Par ailleurs, la pensée de Cicéron se tourne vers le *Gorgias* et le *Ménéxène*, deux ouvrages où l'éthique est abordée au cours d'une réflexion sur la rhétorique dans son rapport avec le Bien et le Mal, ouvrages dont on peut croire qu'ils sont particulièrement familiers à l'orateur romain depuis la jeunesse du *De Inventione* et alimentent depuis son questionnement. Enfin, la conclusion usant de la métaphore des sources fait écho aux propos similaires dans d'autres œuvres, quand Cicéron détermine les origines de son éloquence et les retrouve dans la philosophie, notamment académicienne. C'est le cas dans *l'Orator* écrit après les *Tusculanes* :

« Quant à moi, je comprends que j'ai souvent l'air de dire des choses nouvelles, quand je dis des choses très anciennes mais que beaucoup n'ont pas entendues ; et je l'avoue, je me suis construit comme orateur, si seulement j'en suis un ou quel que soit l'orateur que je suis, non pas grâce aux officines des rhéteurs, mais grâce aux espaces de l'Académie. Ils sont en effet les pistes de prises de parole multiples et

¹ *Tusc V, 36 Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio.* L'image du retour aux sources était aussi inaugurale dans le livre I, avec le même verbe *manare* (I, 6)

variées dans lesquelles d'abord les pas de Platon sont empreints ; cependant ses disputes et celles des autres philosophes malmènent grandement l'orateur, et l'aident tout autant. »¹

La lecture de ce passage illumine les lignes citées des *Tusculanes*, parce qu'il rappelle le rôle du philosophe Cicéron : donner à entendre un contenu ancien et travailler ainsi la langue. Par ailleurs, l'allusion à l'espace académicien et aux pistes du discours évoque assez facilement les deux espaces des *Tusculanes*, entre Académie et Lycée, en effaçant cependant l'opposition entre un lieu de réflexion et un lieu d'exercice de la parole, car l'Académie est aussi lieu de l'éloquence.

Ainsi, au seuil de la démonstration, Cicéron caractérise avant tout la forme de son discours par référence à l'autorité platonicienne. La citation du *Gorgias* fait entendre qu'on ne peut savoir si un homme est heureux, donc bon selon les définitions admises dans le moment précédent, avant de l'avoir entendu parler. Le discours est donc le signe de la sagesse. Puis la traduction du *Ménéxène* que Cicéron choisit d'appeler l'*Épitaphe*, dans un renvoi à la mort significatif pour son propre ouvrage, caractérise encore l'homme sage, capable de placer en lui tout espoir par son évaluation des événements et son jugement. Or, ce jugement se bâtit aussi dans et par le langage. C'est bien tout l'enjeu du *sermo intumus* initié depuis quatre jours. En cette cinquième journée, l'âme détient suffisamment de connaissances sur sa nature, sur l'honneur, sur les passions et sur les différentes écoles philosophiques pour bâtir un discours qui jugera bien sur la cause principale, celle du bonheur. Partant, le discours prouvera la sagesse acquise. Ce n'est donc pas seulement un discours sur la vertu, mais le discours de la vertu qui va se faire entendre. On rappellera que cette caractéristique est celle de la rhétorique écrite noble, éducatrice des âmes, que Socrate définissait dans la dernière partie du *Phèdre*². En effet, la parenté entre les propos

¹ Or, 12 (je traduis) *Ego autem et me saepe noua uideri dicere intellego, cum peruetera dicam sed inaudita plerisque, et fateor me oratorem, si modo sim aut etiam quicumque sim, non ex rhetorum officinis sed ex Academiae spatiis exstitisse; illa enim sunt curricula multiplicium uariorumque sermonum, in quibus Platonis primum sunt impressa uestigia. Sed et huius et aliorum philosophorum disputationibus et exagitatus maxime orator est et adiutus.*

² Dans le *Phèdre*, après lui avoir permis de comparer l'efficacité de différents discours sur le thème de l'amour, Socrate aide Phèdre à distinguer entre les discours qui sont écrits avec art, et peuvent éduquer l'âme malgré la fixité de l'écriture, et ceux qui sont écrits sans art. (277a – 278 b). On se reportera aux analyses de Létitia Mouze en introduction de sa traduction de l'ouvrage (« De quoi parle le *Phèdre* ? », 2012.)

tenus par Socrate et la méthode des *Tusculanes* telle que nous l'avons suivie à travers l'éloquence des quatre livres est saisissante dans ce cinquième livre clairement annoncé comme platonicien. Voici ce que dit Socrate pour distinguer le discours écrit qui éduque de celui qui reste stérile:

« Tant qu'on ne voit pas la vérité pour chacun des sujets sur lesquels on parle ou écrit, que l'on n'est pas capable de définir toute chose elle-même ; tant que, l'ayant définie, on ne sait pas la diviser à nouveau selon ses espèces jusqu'à trouver ce qui ne se divise pas ; tant que l'on n'a pas percé à jour la nature de l'âme selon ces mêmes principes, trouvé l'espèce de discours qui convient à chaque naturel, et disposé et arrangé son discours de manière à procurer à l'âme bigarrée des discours bigarrés, en totale harmonie avec elle, et à l'âme simple des discours simples, il ne sera pas possible de manier avec art le genre oratoire autant que par nature il peut l'être, que ce soit pour enseigner ou pour persuader, comme nous l'a montré tout notre discours de tout à l'heure. »¹

Pour chacune des disputes, notre étude a effectivement montré qu'il s'agissait de cerner les enjeux de la question afin que la vérité qu'évoque Socrate soit à dimension humaine ; puis il fallait définir, voire redéfinir, ou trouver des mots en accord avec la réalité. Chaque dispute a pu alors se déployer, permettre l'approbation et consolider le jugement. Par ailleurs, si l'on envisage la disposition de l'ensemble des *Tusculanes* à la lumière des explications de Socrate, on sera sensible à l'organisation de l'ouvrage. La connaissance de la nature de l'âme par l'âme elle-même a été permise au livre I, véritable préalable à l'investigation sur les passions : l'âme s'y est (re)connue comme intimement liée au langage qui lui confère la possibilité d'épanouir sa divinité et de maîtriser les choses, dont les passions. Enfin, Socrate évoque ici la nécessité d'adapter le discours au naturel de l'interlocuteur. Ce principe, essentiel en rhétorique, justifie encore l'anonymat de l'interlocuteur derrière lequel nous avons perçu différents profils, soit différents naturels. On se rappelle ainsi la singularité du livre II qui commence par de longs passages de tragédies. Or, ce livre est le seul où l'interlocuteur soit explicitement désigné comme un adolescent. La force de la tragédie, dont

¹ *Phèdre*, 277b-c

Socrate rappelle d'ailleurs qu'elle a à voir avec la rhétorique¹, a semblé s'imposer pour faire entrer le tempérament du jeune homme dans la réflexion sur l'honneur et la douleur. Platon n'évoquait-il pas lui-même les vertus éducatrices de la poésie ?² En revanche, on ne la trouve pas dans les autres livres mais c'est bien une forme de « discours simple » que l'interlocuteur érudit du premier jour a semblé demander par la formulation *oratio continens*, si l'on associe la simplicité à la tempérance et non à l'ignorance.

La référence à la source platonicienne pour inaugurer le raisonnement (*prior pars orationis*) de ce cinquième jour est donc capitale pour notre étude. Elle permet de clarifier encore les qualités de l'éloquence écrite qui constitue une forme cicéronienne de la philosophie et de considérer son achèvement dans ce dernier livre où la vertu est atteinte. L'ensemble du discours de la journée est rhétorique, au sens platonicien du terme, en référence à la définition du *Phèdre*. Dans un premier temps, la dialectique rhétorique va poser les termes du débat, puis la dispute se développe avec force pour aboutir à l'ultime maîtrise des passions. Définitions, divisions, catégorisation mais aussi digressions (la découverte par Cicéron du tombeau d'Archimède V, 64-66) offre ainsi une multiplicité d'approches que l'esprit éduqué sait rapporter par son jugement à une pensée digne d'approbation.³ Cette *paideia* mise en place est entièrement dépendante de l'effet produit par ce discours sur l'âme et par l'âme, qui en est ainsi l'auteur comme la cible. Ces considérations et la posture herméneutique que nous adoptons, celle du lecteur, nous amènent donc à nuancer des interprétations de l'œuvre qui distinguent dans la composition des livres des passages philosophiques et des passages oratoires. Cette distinction convient peu à la nature de la rhétorique platonicienne mise en place selon nous par Cicéron, *a fortiori* dans ce livre V, mais aussi durant chacun d'entre eux.⁴ En effet, cette scission n'est

¹ *Gorgias*, 502 a-d ; *Phèdre*, 268c-269a

² En particulier dans les *Lois*, dans une fonction épictique (*Lois*, II, 662b)

³ *Phèdre*, 266b : « Socrate : Eh bien moi, je suis amoureux de ces divisions et de ces rassemblements qui me rendent capable de parler et de penser. Et si je pense que quelque autre est apte, par sa nature, à porter son regard en direction d'une unité qui soit l'unité naturelle d'une multiplicité, je m'en vais à sa poursuite, « derrière lui, suivant sa trace comme celle d'un dieu ». Et remarque bien que ceux qui en sont capables, je les appelle jusqu'à présent (à juste titre ou non, seul un dieu le sait), dialecticiens. »

⁴ A. Michel (1961) repère une unité de méthode dans chaque livre par l'utilisation de l'éloquence après la dialectique : « L'on voit que la psychologie doit venir relayer la logique de l'éloquence philosophique. » (p.168) : Cette assertion est vraie pour nous si l'on comprend « psycho-logie » comme un discours éducatif de l'âme sur elle-même, et non comme une manipulation des passions par le discours de l'orateur.

C. Lévy présente ainsi la composition des *Tusculanes* dans le *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (Supplément, 2003) : « Du point de vue de la construction, on trouve dans les livres I, III et IV un même mouvement qui consiste à faire succéder à une partie philosophique un développement de caractère plus oratoire.

pas ressentie telle quelle par le lecteur ou l'interlocuteur dont l'âme est portée par le discours dans son ensemble, ce qu'attestent ses interventions. Durant toute la dispute, l'interlocuteur apprend, en choisissant souvent lui-même les confrontations à opérer entre les discours philosophiques, ou les conciliations, comme dans ce livre V. Nous rejoignons donc I. Gildenhard qui voit dans ce cinquième livre un interlocuteur parvenu au terme d'un processus éducatif, mais nous interprétons cela comme la conséquence de la forme du discours à choisir pour atteindre la vertu, le discours de la *philosophia perfecta* d'une âme en pleine possession de ses moyens, et non comme le signe d'une structure de l'œuvre faisant grandir un même interlocuteur au fil des livres.¹

Après cette référence à Platon, le développement suit des caractéristiques que nous avons déjà étudiées. Une approche de la question par une logique explicitée redevable à la dialectique est d'abord mise en place (37-54). L'absence de termes grecs dans cet exposé tend à prouver l'autonomie acquise par la dialectique romaine grâce aux livres précédents. La syntaxe reste serrée, mais les connaissances précédemment entérinées illuminent les propos. Cette hypothèse peut être confirmée par le repérage de mots essentiels récurrents qui signalent une réflexion sur la vertu et le bonheur intimement liée aux idéaux cicéroniens et romains : « la dignité, la gloire, ce qui peut recevoir des éloges » servent à définir le bonheur comme un devoir à prendre en charge. On repère, dans des passages dialectiques comme le suivant, toute l'importance du livre II qui a raffermi les certitudes sur l'honneur et des livres III et IV qui ont contré par l'éloquence le déséquilibre des passions²:

Mais il s'agit de tout autre chose que d'un artifice de présentation, puisque ce changement de registre permet à Cicéron d'exposer ses vues personnelles et surtout de se dégager de la structure systématique du stoïcisme pour intégrer cette doctrine dans une perspective philosophique. » (p.674). Notre étude permet d'apporter des précisions à cette dernière phrase en suggérant que le « changement de registre » évoqué est un changement de la forme philosophique qui permet de « se dégager » de la complexité langagière du stoïcisme pour « intégrer cette doctrine » dans une éloquence « philosophique » inspirée de Platon. La référence à la rhétorique platonicienne du *Phèdre* permet de ne pas isoler les livres II et V des livres I, III et IV.

E. Lefèvre (2008) dans l'étude du livre V précise sur les paragraphes 37-72 de cette *prior pars orationis* (p.163) : « Der Abschnitt 37-72 ist rhetorisch aufgebaut. Am Anfang stehen die Definitionen der *vita beata* in stoischer Tradition (37-54a), in der Mitte sorgen die Exempla für Fleisch und Blut am abstrakten Gerippe (54b-66), und am Ende kommt der emotionale Aufschwung mit dem idealisierten Bild des Sapiens (67 / 68-72). Das Ganze hat einen elitären Anspruch, an dem sich Cicero selbst misst. » On peut déduire de cette affirmation que la rhétorique envisagée par E. Lefèvre est celle du forum sous sa forme la plus technique ; elle conférerait une supériorité à l'orateur sur son public. Il ne s'agit pas pour E. Lefèvre d'une éloquence renouvelée par le passage à l'écrit et l'influence platonicienne. Cela est confirmé par la structure rhétorique qu'il propose pour chaque livre en y voyant la succession suivante : *exordium, narratio, argumentatio, epilog.* (« Rhetorik » p.267-281)

¹ I. Gildenhard, 2007: "This statement confirms that he (= the interlocutor) has become a virtually equal partner in dialogue." (p.271, "Tusculan 5", je souligne).

² Nous le démontrons plus précisément dans le chapitre suivant.

« En effet, tout ce qui existe et qui est relatif au bien (*bonum*), il faut le rechercher ; or ce qu'il faut rechercher, c'est évidemment ce à qu'on l'on doit donner son approbation (*adprobandum*) ; mais ce à quoi tu as donné ton approbation (*adprobaris*), c'est ce qui doit être tenu pour souhaitable et acceptable ; donc, on doit aussi lui accorder la dignité (*dignitas*). S'il en est ainsi, c'est nécessairement digne d'éloges (*laudabile*) ; donc, tout bien est digne d'éloges. De cela il résulte que ce qui est honnête (*honestum*), c'est cela le seul bien. »¹

Si nous lisons les *Tusculanes* en y cherchant le langage de la pensée qui éduque l'âme, ce passage ne se lira pas d'abord comme un emprunt à la doctrine stoïcienne, mais bien comme l'aboutissement d'un travail d'écriture qui veut légitimer la pratique d'une forme romaine de la philosophie dans l'esprit des lecteurs contemporains de Cicéron. De façon significative, Cicéron a proposé d'ailleurs un résumé logique des disputes au paragraphe 43 rappelant tout ce qui a été approuvé pour éclairer ces développements de dialectique romaine qui s'appuient donc bien sur le tissage du discours². En effet, en sus du vocabulaire de la *dignitas* qui imprègne les raisonnements dès le premier préambule³, la notion centrale d'*approbation* fait du jugement du lecteur, désormais rééduqué, la garantie de la nature du bien. Sa quête, nécessairement philosophique donc, revêt la dignité d'une charge (*officium*) digne d'éloges et le bien n'existe que par la vertu de son âme.

Par ailleurs, les paragraphes suivants (V, 47-48) tendent à confirmer le dépassement achevé de la dialectique stoïcienne au profit d'une dialectique platonicienne constitutive de la rhétorique conductrice des âmes. En effet, Cicéron y met fin aux querelles de définition sur le mot « bien » qui opposent stoïciens et péripatéticiens en renvoyant à la *socratica conclusio* pour affirmer une fois encore que la vie vertueuse est la plus heureuse. Rappelons

¹ *Tusc.*, V, 45 *Etenim, quicquid est quod bonum sit, id expetendum est ; quod autem expetendum, id certe adprobandum ; quod uero adprobaris, id gratum acceptumque habendum ; ergo etiam dignitas ei tribuenda. Quod sit ita est, laudabile sit necesse ; bonum igitur omne laudabile. Ex quo efficitur ut quod sit honestum id sit solum bonum.*

² *Tusc.*, V, 43 : *Atque cum perturbationes animi miseriam, sedationes autem uitam efficiant beatam, duplexque ratio perturbationis sit, quod aegritudo et metus in malis opinatis, in bonorum autem errore laetitia gestiens libidoque uersetur, cum omnia cum consilio et ratione pugnent, his tu tam grauibus concitationibus tamque ipsis inter se dissentientibus atque distractis quem uacuum, solutum, liberum uideris, hunc dubitabis beatum dicere ?* C. Lévy cite ce résumé dans *Cicero Academicus* (1992, p.447) pour prouver que les *Tusculanes* sont un ouvrage *De Vita Beata* qui apporte des solutions aux apories du *De Finibus* lequel traitait le problème moral du point de vue des tendances naturelles. Dans le processus de lecture que nous étudions, cette « redite » essentielle sert l'élaboration des certitudes.

³ *Tusc.*, I, 1 : *sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut inuenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent in quibus elaborarent.*

ce raisonnement de Socrate où le discours a à voir avec la sagesse et le bonheur:

« Telle est la disposition particulière de l'âme, tel est l'homme, et tel est l'homme lui-même, tel est son discours ; d'autre part les actes sont analogues au discours et la vie l'est aux actes. »¹

Puis, Cicéron applique cette conclusion à l'homme de bien (*bonus vir*) à qui la vie vertueuse confère le bonheur. Il s'exclame alors:

« De ces considérations, on conclut que la vie heureuse est le propre des gens de bien. Et en effet, - que les dieux et les hommes m'assistent ! -, ne sait-on pas bien (*parumne cognitum est*) grâce à nos disputes des journées précédentes (ou bien ai-je parlé pour divertir ou pour tuer le temps ?) que le sage est toujours exempt de tout mouvement de l'âme que j'appelle perturbation et qu'il a toujours dans l'âme la paix la plus paisible ? »²

On constate avec les deux citations précédentes un enchaînement intéressant entre l'évocation de la conformité du discours aux actes, l'affirmation du bonheur pour les gens de bien et l'apport des disputes déjà tenues. S'il est possible d'achever le raisonnement en ce cinquième jour (*socratica conclusio ; concluditur*) sur la nature du bonheur, c'est que l'âme a suffisamment acquis de connaissances (*cognitum est*) grâce aux discours antérieurs et s'est aussi stabilisée. L'opposition des disputes à une simple conversation d'agrément ou à un

¹ *Tusc.*, V, 47 (...) *qualis cuiusque animi adfectus esset, talem esse hominem ; qualis autem homo ipse esset, talem eius orationem ; orationi autem facta similia, factis uitam.*

² *Tusc.*, V, 47-48 *Nos autem uolumus beatissimam idque nobis Socratica illa conclusione confirmatur. (...) Ex quibus bonorum beatam uitam esse concluditur. Etenim, pro deorum atque hominum fidem ! parumne cognitum est superioribus nostris disputationibus, an delectationis et otii consumendi causa locuti sumus sapientem ab omni concitatione animi, quam perturbationem uoco semper uacare, semper in animo eius esse placidissimam pacem ?*

T-W. Dougan suit Davies et émet l'hypothèse que cette *socratica conclusio* soit à associer à un passage de la *République* (400d), ce que reprennent O Gigon et A-E. Douglas. La forme syllogistique s'y retrouve, bien que la citation soit inexacte, si c'en est une. Nous pensons que Cicéron peut avoir plus généralement en tête la problématique du discours chez Platon, de ses vertus éducatives et de son rapport à la connaissance de soi. Il la résumerait par une formulation relevant de l'imitation. Il peut faire allusion à la fin du *Phèdre* qui cherche les caractéristiques du discours de la sagesse. Merguet (1892, p.474) donne deux sens intéressants du mot *conclusio* : la fin d'un ouvrage (*Schluss*) ou la déduction (*Schlussfolgerung*). Par ailleurs, P. Boyancé (1964) a rappelé l'importance pour Cicéron du dialogue de Platon *Premier Alcibiade* pour lequel l'homme est son âme. La *conclusio socratica* évoquée ici nous semble donc renvoyer au principe platonicien retenu comme essentiel par Cicéron au terme de sa fréquentation du philosophe par l'intermédiaire de ses maîtres ou de ses lectures.

bavardage établit une différence entre les discours, selon un *gradus dignatis*. Notre étude nous impose de considérer tout ce que l'ouvrage dit de lui-même et cette protestation d'auteur est suffisamment mise en scène pour susciter l'intérêt. Elle n'est pas sans rappeler les paroles de Socrate à Phèdre sur la nécessité de distinguer les écrits pour connaître ceux qui nourrissent l'âme. L'homme capable de cela est en chemin vers la sagesse.¹ Enfin, on sera sensible au renvoi aux journées précédentes pour clarifier le raisonnement en jeu dans cette nouvelle étape de la réflexion : il atteste d'un mécanisme de progression intellectuelle au fil de l'écrit suffisamment important dans le projet auctorial pour être explicité.

Aux développements dialectiques succède l'exposé des exemples pour pousser les disciples à enrichir seuls leur argumentation. On peut souligner dans ces exemples, comme le fait I. Gildenhard, l'importance de la figure du tyran malheureux. La dimension politique des *Tusculanes* par la rééducation de la vertu et de la raison est très clairement apparente et trouve son actualité dans la République dominée par César. Dans la méthode du discours, on peut toutefois repérer deux originalités de ce livre. D'une part, le recours aux citations des poètes y est très rare dès cette première partie de la dispute. Il est peut-être possible d'user de ce constat pour confirmer le rôle donné par Cicéron à la poésie dans l'invention des arguments. En effet, ce livre V a été présenté comme une nouvelle disposition des acquis des jours précédents ; ce n'est pas une découverte d'arguments que le livre IV a menée à son terme. Le mécanisme de contradiction laisse aussi la place à la conciliation. Dans les livres précédents, la voix des poètes participait activement de la construction d'une argumentation, sollicitant l'esprit par des évidences pour juger une opinion ou son contraire. Dans le livre V, les quatre citations poétiques, très brèves, ont une vocation ornementale restrictive, plus élégante que philosophique. Ainsi entend-on Anticlée vanter « la douceur du

¹ *Phèdre*, 277 e- 278b. « Socrate : Et celui qui pense qu'un discours écrit, quel qu'en soit le sujet, comporte nécessairement une grande part de jeu, et que jamais aucun discours en vers ou en prose n'est digne d'être écrit ou prononcé avec beaucoup de sérieux, ni ne doit être dit à la façon dont le déclament les rhapsodes (c'est-à-dire sans examen et sans intention didactique, avec pour seul but de persuader) ; celui qui pense au contraire que ceux d'entre ces discours qui sont réellement les meilleurs doivent servir d'aide-mémoire pour les hommes qui savent ; que seuls les discours dont le but est d'enseigner, de faire apprendre quelque chose, qui portent sur le juste, l'injuste et le bon, et qui sont réellement écrits dans l'âme – que seuls ceux-là donc sont clairs, complets, dignes, sérieux ; celui qui pense que ce sont des discours de ce genre qui doivent être appelés ses fils légitimes (tout d'abord le discours qui se trouve en lui-même, si sa présence en lui est le fruit d'une découverte personnelle ; ensuite les discours qui, à la fois rejetons et frères de celui-ci, se sont implantés dans d'autres âmes selon leur mérite) ; celui qui envoie promener les autres discours – un homme comme ça risque bien, Phèdre, d'être comme toi et moi nous souhaiterions être nous-mêmes. »

langage, la fraîcheur du corps » d’Ulysse pour illustrer une conception vulgaire des Biens¹. La citation ne donne pas à penser, elle entérine. Cet usage n’est pas comparable aux longs passages poétiques ouvrant le livre II, par exemple. D’autre part, pour dresser enfin le portrait du sage en contraste des évocations de tyrans malheureux (§68), Cicéron indique explicitement le procédé d’évocation qu’il a choisi et le justifie :

« Mais pour ne pas approcher seulement par les mots des choses que nous voulons montrer, il faut se représenter des sortes d’images mobiles (*moventia*) qui nous ramènent davantage vers l’apprentissage et la réflexion. Emparons-nous donc d’un homme remarquable... »²

Le recours à l’imagination, à la *phantasia* d’Aristote et des stoïciens, permet à l’orateur d’associer la sensation à l’intellection pour une meilleure connaissance des choses. Nous sommes ici dans ce procédé, par ailleurs usuel en rhétorique pour démontrer et émouvoir³. Il nous intéresse de savoir pourquoi Cicéron y a recours précisément ici, et avant tout si ostensiblement, quand il propose enfin la caractérisation du sage à portée humaine. Par le détour de l’image, il veut faire comprendre la sagesse humaine, quête de ces cinq journées, mais l’usage de l’imagination semble d’autant plus réfléchi et méthodique qu’elle est présentée en opposition à un autre emploi des mots, moins poétique. L’évocation du sage heureux et de ses capacités dans ces paragraphes n’est donc pas un simple « exemple illustratif » au sens où le comprendrait la rhétorique moderne⁴. Au demeurant, quand Cicéron emploie ce type d’exemples à l’appui des arguments, il ne s’attarde pas à solliciter explicitement l’imagination : qu’appelle-t-il alors ici *moventia* ?⁵

D’après T-W. Dougan, *moventia* est sans doute la traduction de κινουντα ou ορητικα conforme à l’usage de *kinoun* dans le langage stoïcien. Il s’agit dans le stoïcisme

¹ *Tusc* V, 46 ; pour les autres citations : V, 49, 52, 108 (éventuellement 115) ; ces citations n’excèdent pas le vers voire le groupe de mots.

² *Tusc* V, 68 *Sed ne uerbis solum attingamus ea quae uolumus ostendere, proponenda quaedam quasi mouentia sunt, quae nos magis ad cognitionem intelligentiamque conuertant. Sumatur enim nobis quidam praestans uir...*

³ Sur ce point, voir J. Dross, 2010, chapitre III, p.80 sq. « Imaginer pour démontrer et émouvoir ; le pouvoir de la représentation théorique. »

⁴ Nous voulons dire qu’il faut ôter ici à « illustratif » le sens fort qu’ « *illustrare* » lui donnerait pour l’éloquence cicéronienne et platonicienne.

⁵ Par exemple, au paragraphe 45 de ce même livre, il a fallu imaginer un homme malheureux à cause de sa méchanceté quoique pourvu de multiples biens : *si fuerit is qui haec habet iniustus, intemperans, timidus, hebeti, ingenio atque nullo, dubitabisne eum miserum dicere ?*

de renvoyer à la perception des choses qui, par le mouvement, impriment leur image dans les âmes, ce qui constitue une forme de connaissance.¹ Cependant, dans le discours éloquent des *Tusculanes* tel que nous le suivons, les « images mobiles » ou *moventia* ne sont pas envoyées par les choses vers l'âme mais le seront par les mots et le pouvoir poétique que l'interlocuteur saura leur accorder. Il semble peu probable que Cicéron emploie ici une notion stoïcienne, car l'appel à l'imagination est indépendant d'une perception du réel mais dépend entièrement du langage. On ne peut par ailleurs le soupçonner d'un usage lexical arbitraire ou erroné. C'est le langage qui offre donc représentation. Selon nous, la méthode des *moventia* rappelle davantage l'usage du mythe chez Platon, qui seul permet d'accéder aux réalités supérieures. Par le détour poétique et esthétique, Platon fait accéder à la complexité des théories. Or, nous sommes parvenus à la définition du sage heureux. Par ailleurs, on ne peut se dispenser de rapprocher *moventia* de la faculté rhétorique d'émouvoir (*movere*) les âmes dont A. Michel a montré toute l'importance dans l'éloquence cicéronienne. Ainsi, ces paragraphes 68-72 que l'on reconnaît comme essentiels pour le contenu du livre V² le sont aussi pour notre étude de la rhétorique philosophique écrite. Par l'emploi explicite de *moventia*, Cicéron fait comprendre qu'il souhaite associer dans l'esprit du lecteur-interlocuteur l'évidence rhétorique (l'adhésion du *movere*) à l'évidence philosophique (l'accès à une réalité supérieure)³. En résultera la ferme certitude de ce que sont la sagesse et la vie heureuse. De plus, le sage caractérisé avec les qualités prêtées à l'orateur idéal dès le *De Oratore* (*ingenium, studium, iudicium*) est présenté dans son activité mentale, tandis qu'il tente justement d'imaginer le monde et ressent ainsi une joie profonde. Cicéron s'attarde alors à évoquer, avec emphase, cet état du sage dont l'imagination est cognition des choses les plus élevées et qui peut contempler un spectacle

¹ Les processus mentaux sont expliqués par des actions physiques du monde extérieur sur les esprits dès les philosophes présocratiques. Les Stoïciens incluent largement le phénomène du mouvement dans leur théorie de la connaissance du monde et le verbe *kinein* est employé par Chrysippe (Stobée Ecl.II, 86, 17, SVF, *De notione appetitus*, vol. III, p40 ; voir aussi vol. IV, *kinein*, p.82).

² E. Lefèvre, 2008 « Der Abschnitt 68-72 ist berühmt. In ihm wird evident, dass Cicero die *vita beata* hoch intellektuell definiert.» (p.161). Ce passage appartient à une partie du livre qu'E.Lefèvre nomme «Stoicorum ratio» (paragraphes 37 à 82).

³ J. Dross, 2010, p.100, pour clore l'étude de l'usage d'*evidentia* et *illustratio* dans un passage où Quintilien se réfère à Cicéron (*Institution Oratoire*, VI, 2,32) : « Dès lors, puisque les deux évidences sont lumineuses, persuasives et irréfutables, il est inutile, semble dire Quintilien, de les distinguer sémantiquement. Bien entendu, cette assimilation est rapide, et la démonstration elliptique. Néanmoins, s'il n'explique pas la transformation, ce passage de l'*Institution* a l'intérêt d'en être le témoin : au Ier siècle, l'évidence rhétorique semble considérée comme le double de l'évidence philosophique, tant dans ses effets que dans ses modalités. L'identité terminologique doit signaler une analogie fonctionnelle. » Et de conclure (p.102) : « L'évidence rhétorique s'impose dès lors comme un instrument privilégié de l'enseignement et de la conversion philosophiques. »

mental. Il décrit avec poésie l'univers et les astres. « De là vient cette connaissance de la vertu (...) » dit-il¹. On sera sensible une fois encore à l'imbrication étroite entre l'apport philosophique et l'écriture du discours. Est-il fortuit qu'au moment même où il sollicite les images mentales de son élève Cicéron évoque précisément cette aptitude du sage à se représenter mentalement les réalités supérieures, faculté à laquelle il rapporte aussi la joie, la sagesse, la connaissance de soi et de ses capacités. Un effet de miroir est de nouveau proposé à la conscience par la performance du discours qui provoque son élévation.

En effet, depuis le premier jour, Cicéron cherche à changer la représentation du sage pour qu'il s'humanise. Au livre I, la part divine des hommes a été prouvée. Au livre IV, Cicéron disait à son élève « Ce n'est pas du sage, mais de toi que tu souhaites entendre parler » et recentrait définitivement la dispute sur l'homme, avec ses capacités d'accomplissement. Dans le livre V, le sage est devenu l'homme de bien qui s'adonne à la réflexion sur le monde. Les paragraphes 68 à 72 dressent son portrait sans omettre d'évoquer son comportement quotidien guidé par la prudence, la justice ou encore l'amitié. Or, l'achèvement de son humanisation rend de nouveau aigu le doute sur sa capacité à supporter la douleur. En réalité, le questionnement sur la souffrance physique alimente la dispute depuis le début du jour. Le disciple interrogeait le sens du mot « bien » :

« (...) même dans les tortures, on peut vivre avec droiture, honnêteté, exemplarité et ainsi vivre « bien », si du moins tu saisis ce que je veux dire par « bien », c'est-à-dire avec constance, dignité, sagesse, courage. Ces qualités se jettent ensemble dans le chevalet du bourreau, ce à quoi la vie heureuse n'aspire pas. »²

Ces lignes mettaient en évidence la difficulté d'associer *bene* à *beate* si la douleur physique entrainait en jeu. Dans l'acception commune du mot, *bene* vivere rejette la possibilité de souffrir. C'est donc le mot *beatus* que Cicéron choisit de redéfinir par la suite et le développement selon la doctrine stoïcienne peut être suivi. Cependant, la difficulté initiale revient, elle continue de malmener le jugement droit : la douleur exclut le bonheur, on ne vit pas « bien » quand on souffre. Si la morale épicurienne du plaisir et la logique du raisonnement d'Épicure sont régulièrement dénoncées par Cicéron, son insistance sur la

¹ *Tusc V, 71 Hinc cognitio uirtutis existit (...).*

² *Tusc V, 13 nam etiam in tormentis recte, honeste, laudabiliter et ob eam rem bene uiui potest, dum modo intellegas quid nunc dicam « bene ». Haec etiam in eculeum coiciuntur, quo uita non adspirat beata.*

douleur comme véritable mal n'est pas sans pertinence. L'orateur romain le reconnaît encore (§76) :

« D'autre part, le sage redoute-t-il la douleur ? Car c'est elle qui fait le plus obstacle à notre opinion. En effet, contre la mort, la nôtre et celle des nôtres, contre le chagrin et les perturbations de l'âme, nous sommes apparemment, grâce aux disputes des jours précédents, suffisamment armés et préparés ; mais en revanche, la douleur est semble-t-il l'adversaire le plus violent de la vertu ; c'est elle qui brandit ses torches ardentes, elle qui menace d'affaiblir le courage, la grandeur d'âme, l'endurance. »¹

Cicéron identifie donc le point de résistance qui empêche l'esprit humain d'adhérer totalement à la thèse de la vertu suffisante, et ce, malgré la logique déployée précédemment dans la reprise de la doctrine stoïcienne. Dans le livre I, il avait déjà justifié la longueur de son exposé par la nécessité de revenir à la fin de la journée sur la difficulté initiale qu'on s'était pourtant attaché à surmonter durant tout le discours, à savoir : les morts sont malheureux. C'est alors que la pensée *in utramque partem* devient essentielle pour la méthode intellectuelle qu'elle initie dans l'esprit. Le jugement ne peut se passer de reprises et d'une forme de ressassement pour vaincre les opinions fausses les plus tenaces ; Cicéron ne représente pas le sage autrement qu'en activité permanente de pensée sur les mêmes sujets et c'est à cette méditation *noctes et dies* qu'il commence à convier ses élèves après avoir libéré leur esprit des deux plus grandes craintes, la mort et la douleur.²

En effet, l'activité intellectuelle, inscrite dans la durée, rend compte à l'esprit de ses possibilités d'accomplissement dans la dignité ; on prendra garde ainsi de toujours relier l'intellectualisme cicéronien à l'éthique et la pratique de la vie. Quant à la douleur, elle menace encore cette dignité et si Épicure n'avait pas seulement revêtu le masque de philosophe (*persona philosophi*), dit Cicéron³, puisque finalement l'on repère à l'origine de sa doctrine une idée relevant du *consensus omnium*, il aurait dû se procurer « ces remèdes

¹ *Tusc V, 76 Dolorem uero sapiens extimescet? Is enim huic sententiae repugnat. Nam contra mortem nostram atque nostrorum contraque aegritudinem et reliquas animi perturbationes satis esse uidemur superiorum dierum disputationibus armati et parati ; dolor esse uidetur acerrimus uirtutis aduersarius ; is ardentis facies intentat, is fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam se debilitaturum minatur.*

² II, 66 « Médite ces choses jour et nuit » *Quae meditare, quaeso, dies et noctes ; V, 70 Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti ;* « pour l'esprit qui prend en charge ces questions et y pense jour et nuit »

³ V, 73 « ...à Épicure, qui a seulement revêtu le masque de philosophe et s'est lui-même attribué ce nom. » *An Epicuro, qui tantum modo induit personam philosophi et sibi ipse hoc nomen inscripsit (...)*

pour supporter la douleur : la fermeté d'esprit, la honte du déshonneur, l'entraînement et l'accoutumance à endurer, la virile solidité ». ¹ Ce qu'Épicure n'a pas fait, Cicéron l'a entrepris dans le livre II, voire dans les quatre journées : permettre à l'esprit de se ressaisir face à la mort, renforcer l'honneur face à la douleur, exercer la patience sont les leçons dispensées à Tusculum. En vrai philosophe qui ne se contente pas de porter le masque mais assume pleinement son rôle, Cicéron emploie la pensée à préserver la dignité d'homme pour vivre avec la réalité de la douleur. Son éthique d'homme est alors en accord avec sa parole, tout comme l'*ethos* contribue à la vérité du discours de l'orateur. On renverra à l'étude de chaque livre précédent pour retrouver l'analyse de cette *exercitatio* de l'âme et de l'esprit en vue de la fermeté.

Ces lignes laissent donc entendre à quel point la lecture d'Épicure et son interprétation par Cicéron est, à part égale avec la doctrine stoïcienne, source de la philosophie des *Tusculanes*. Il s'agit aussi d'une émulation intellectuelle relevant de l'imitation, de la réfutation et du dépassement à l'aide d'une culture propre, romaine. On peut s'arrêter aux vives critiques - aux injures - proférées par Cicéron à l'égard d'Épicure et conclure à son rejet total de l'épicurisme, mais c'est confondre une fois encore la rhétorique du forum, qui ne craint pas la verve, et le discours éloquent ou *oratio continens* qui obtient la fermeté du jugement par le consensus des avis.

D) *Posterior pars orationis* (82 à 120) : méthode de pensée pour obtenir un consensus entre les philosophes ; Épicure.

Cette dernière partie de dispute se propose de confirmer l'idée qu'il suffit d'être vertueux pour être heureux à l'aide de différents philosophes, notamment d'Épicure. C'est la demande de l'interlocuteur à Cicéron dans les paragraphes 82 à 84. On trouve là un ultime passage de référence qui caractérise la philosophie cicéronienne. L'élève s'appuie sur la définition de sa méthode par Cicéron lui-même (V,32) pour demander une pensée libre de « [détacher] de toutes les doctrines tout ce qui [le] frappe le plus par l'impression de vérité ». ² Car jusqu'à présent, fait remarquer l'élève, la critique des Péripatéticiens et de l'Ancienne Académie s'est développée en regard de la logique stoïcienne. Cicéron leur a

¹ V, 74 *Nec uero illa sibi remedia comparauit ad tolerandum dolorem, firmitatem animi, turpitudinis uerecundiam, exercitationem consuetudinemque patiendi, duritiam uirilem (...).*

² *Tusc V, 82 (...) libasque ex omnibus quodcumque te maxime specie ueritatis mouet (...).*

demandé de reconnaître le bonheur total du sage parce qu'il défendait l'opinion des Stoïciens. Cela ne suffit pas à affermir librement des convictions. L'interlocuteur réclame fermement qu'on invente le raisonnement qui aurait permis aux Péripatéticiens ou à l'ancienne Académie d'affirmer le bonheur du sage :

« Je voudrais entendre de quelle façon tu penses qu'il leur serait logique de le dire. »¹

Ainsi, après avoir illuminé la doctrine stoïcienne par sa connaissance du langage et de ses rapports avec la cognition, Cicéron est invité ici à user de sa méthode personnelle d'invention. On reconnaîtra une conduite de la pensée suivie dans chaque livre : la première partie du discours travaille à l'évidence des définitions et des opinions, la seconde incite à une construction rationnelle et personnelle. L'acte de philosophie est dans cette pensée et l'apaisement n'est pas acquis à la première certitude. Au livre I, il appartenait à Cicéron de proposer de poursuivre le développement alors que son interlocuteur croyait ferme son opinion sur la mort ; dans ce livre, les rôles sont inversés : Cicéron a très clairement donné son approbation à la doctrine stoïcienne, mais le disciple semble le mettre à son tour en garde contre cette évidence. Cicéron accède donc à sa demande :

« Employons donc la liberté qu'il nous est permis d'employer en philosophie, à nous seuls dont le discours ne comporte en lui-même aucun jugement mais est prononcé selon toutes les parties, pour qu'il puisse être lui-même et par lui-même l'objet du jugement des autres, sans ajout d'une autorité quelconque. »²

Notre traduction s'intéresse au rapport établi entre le discours (*oratio*) et le jugement ; c'est bien le discours qui est l'objet de la réflexion et non d'abord une opinion philosophique abstraite de son énonciation. C'est un jugement sur et par le discours présenté ; l'accent est mis ici sur le processus d'intellection qu'il génère pour penser librement. Les *Tusculanes* ont, selon nous, mis en place l'écriture de ce processus³. Cette méthode, Cicéron la rapporte

¹ *Tusc V, 82 (...) id uelim audire quem ad modum his putes consentaneum esse id dicere.*

² *Tusc V, 83 Utamur igitur libertate qua nobis solis in philosophia licet uti quorum oratio nihil ipsa iudicat, sed habetur in omnis partes, ut ab aliis possit ipsa per sese nullius auctoritate adiuncta iudicari.*

³ On peut noter que les traducteurs ne centrent pas toujours la définition de la méthode du jugement sur l'*oratio* malgré la présence du terme. C'est le cas en particulier de J. Humbert qui propose : « usons donc de la liberté qui, entre tous, n'appartient qu'à nous, car dans les discussions nous n'apportons pas un point de vue

souvent à la Nouvelle-Académie, du moins dans les préambules qui inscrivent l'ouvrage dans la lignée des *scripta* philosophiques. Dans le déroulement de la cinquième dispute, cette référence s'estompe. Au paragraphe 32, c'est par rapport à la conduite du discours dans le *De Finibus* que Cicéron était amené à repréciser sa méthode à son interlocuteur : point de contradiction, lorsque l'on pense *in diem*. Il parle bien ici de son œuvre, sans mentionner un héritage grec. Dans le passage étudié ici, Cicéron semble même s'affranchir de Carnéade qui soutenait pourtant l'idée de la vertu suffisante, et cette distanciation est de nature méthodologique ; elle renvoie à ce qui fait naître la pensée. En effet, le philosophe grec a construit sa réflexion contre une autre école, celle du Portique, et cette pensée née du *contra* ne va pas sans une passion qu'on devine pour Cicéron plutôt stérilisante puisque « l'esprit [de Carnéade] s'enflammait contre leur doctrine »¹. À l'instant, l'interlocuteur avait fait comprendre à Cicéron que l'entendement ne se satisfaisait pas d'une pensée plaidant seulement dans le sens d'une doctrine contre les autres ; ici, Carnéade est délaissé, dans sa méthode, pour cette même raison. Cicéron propose de mener à son tour le débat, *cum pace*, dans un esprit de pacification donc, en privilégiant la raison et non l'émotion. Au fil des débats, on le voit donc affirmer sa méthode et faire toujours comprendre qu'elle relève d'une forme du discours digne de la raison humaine.

Pour rentrer dans cette seconde partie de l'*oratio*, Cicéron propose d'abord :

« d' [instruire] chaque opinion des autres philosophes, si possible, pour que ce beau décret dirait-on de la vie heureuse puisse convenir aux opinions et doctrines de tous.»²

On remarque le vocabulaire juridique (*quaerere* « instruire » ; *decretum*) qu'on ne peut croire purement ornemental, puisque *Les Topiques* lieront plus intimement encore le raisonnement philosophique et le débat juridique. Il s'agit de là de mettre en débat la

systematique, mais prenons en considération toutes les thèses, en sorte que les autres personnes peuvent se prononcer sur les questions en elles-mêmes, indépendamment de toute autorité. » Douglas propose en revanche : “Then let me avail myself of the freedom which is available in philosophy only to us. Our discourse of itself makes no decision, but considers all sides, so that it can be judged by others in its own right without the support of any one's authority.”

¹ *Tusc V*, 83 (...) *contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat* (...).

² *Tusc V*, 84 *Sed quaeramus unam quamque reliquorum sententiam, si fieri potest, ut hoc praeclarum quasi decretum beatæ uitæ possit omnium sententiis et disciplinis conuenire.*

sentence principale de chaque doctrine pour confirmer la possibilité de vivre bien et heureux. Cette instruction des opinions fondatrices des systèmes par Cicéron aboutira à une forme de pensée universellement consensuelle. Il est difficile de considérer les paragraphes suivants comme doxographiques, puisqu'ils exposent moins les opinions des philosophes qu'ils ne servent à étayer l'opinion universelle définie par les penseurs du jour. Une démarche identique avait permis au premier livre de passer en revue l'opinion première de chaque philosophe sur la nature de l'âme pour la concilier avec la divinité défendue par Cicéron. Ici, en partant des différentes définitions du Bien chez les philosophes, Cicéron va mettre en évidence une attitude intellectuelle commune, relevant de la *recta ratio* et donc de la maîtrise des passions :

« Tous pensent que l'âme est juge des biens et ils savent la former pour qu'elle puisse mépriser les choses qui semblent bonnes ou mauvaises. »¹

La métaphore du modelage, du façonnage prend la place ici de celle de la culture avec le verbe inhabituel *condocefacere*, mais on aura reconnu ici le principe même de la philosophie selon Cicéron, qu'il a mise en application dans les *Tusculanes* et qui relève donc du jugement (*iudicem bonorum.*) Quelles que soient en réalité les opinions qui naîtront ensuite de cette formation de l'esprit, l'important pour la philosophie est de permettre ce discernement initial grâce auquel l'homme pourra faire face au mal. Voilà pourquoi il est possible à Cicéron, sans contradiction, de trouver aussi chez Épicure cette faculté de mettre l'esprit à distance des maux, et même s'il le redit « indolent et voluptueux», pour les prolongements inconséquents donnés à cette pensée première, Cicéron donne en exemple sa capacité à « réfuter les plus grandes douleurs par la mémoire et le souvenir de ses inventions » sans qu'on puisse le soupçonner là de babiller à l'occasion.² « Réfuter, mémoire, souvenir, invention », ces mots ont une importance dans la littérature philosophique de Cicéron, comme nous l'avons déjà montré. Ce que reconnaît Cicéron chez Épicure, quoi qu'il condamne fermement sa morale du plaisir, c'est la proposition d'un discours apte à surmonter le mal. Il ne se place plus ici du côté de la doctrine épicurienne, condamnable,

¹ *Tusc V, 87 Nemo est enim eorum quin bonorum animum putet esse iudicem eumque condocefaiat ut ea quae bona malaue uideantur possit contemnere.*

² *Tusc V, 88 (...) maxumisque doloribus adfectus eos ipsos inuentorum suorum memoria et recordatione confutat nec haec sic agit, ut ex tempore quasi effutire uideatur.*

mais en réception des écrits d'Épicure par un esprit élevé capable d'en apprécier l'invention et la construction.

Par la suite, Cicéron en vient à l'exposé d'exemples biographiques et choisit de faire connaître des actes et comportements des philosophes en tant qu'hommes : on saura ainsi, quels que soient leur doctrine ou leur système consignés par écrit, si leur pensée créatrice était mue par cette droite raison. Des actes conformes au bien peuvent le prouver. On peut choisir de les tenir pour seulement persuasifs dans une ultime péroraison, mais le récit de vie engage aussi l'interprétation et le jugement par le lecteur. Il s'agit là d'éléments *ethobiographiques* qui éclairent donc l'*ethos* de l'homme philosophe ; ces éléments sont les manifestations de la *recta ratio* qui doit sous-tendre toute construction d'un discours philosophique tourné vers le bonheur.

E) Epilogus (121)

La clôture de cette journée est aussi celle de l'ouvrage entier. L'auteur n'a pas conclu en tant qu'écrivain de la philosophie, mais en tant que scholarque. Cicéron maintient l'espace intellectuel nécessaire au travail du jugement, celui du débat toujours présent. En effet, les interlocuteurs vont se séparer demain ; il faudra veiller à garder en mémoire ces cinq journées pour les transformer en *philosophiae scriptiones* et répondre ainsi aux encouragements en ce sens donnés par Brutus à Cicéron. *Les Tusculanes* s'achèvent donc sur leur future création tandis que les lecteurs finissent de lire les livres à écrire. La discussion reste *in diem*, il faut maintenant cultiver. Cette habile mise en abyme qui convoque aussi bien la mémoire que la parole orale ou écrite invite à poursuivre la lecture au-delà des dernières lignes pour pouvoir, comme Cicéron, pratiquer encore, à l'occasion, « l'invention du soulagement » qu'est la philosophie de langue latine.

CONCLUSION

L'ÉTUDE DE LA *DISPOSITIO* DES CINQ LIVRES

L'analyse de la formation du jugement au fil de ces cinq jours est une proposition de lecture de l'ouvrage ; elle est une *interprétation* née d'une interrogation curieuse sur les réceptions contraires et contrariées de l'ouvrage. Il fallait comprendre l'engouement intellectuel des lecteurs humanistes de différents siècles, d'Érasme, de Montesquieu ou de figures inclassables du monde contemporain, comme Hannah Arendt, qui contribuèrent eux aussi à donner confiance à la raison humaine pour pacifier l'existence. Cela incitait à revenir tout simplement à la lecture du texte puisqu'il est pour Cicéron œuvre de littérature, inscrite dans les Lettres Latines. La procédure est certes longue et laborieuse, elle n'échappe pas toujours à la paraphrase, mais elle a pour elle d'obéir à l'écrivain de philosophie dont on a montré le souci de circulation et de mise en débat des livres. On s'est intéressé particulièrement aux moments où Cicéron cherche ou définit sa méthode d'écriture, aux moments où il interroge le langage des autres, où il fait part de ses lectures et de son jugement sur elles, où il exhibe ses choix de composition pour permettre une vraie collaboration intellectuelle avec son interlocuteur. Ce parti-pris de lecture présente les *Tusculanes* comme le moment et le lieu d'un profond questionnement des discours menés sur la vie des hommes afin de ressourcer une parole au plus près de la réalité commune et qui garantisse la faisabilité du bonheur vertueux. C'est en pensant le langage employé pour dire l'art de bien vivre que Cicéron nous permet d'entretenir l'*état d'esprit* qui permet d'y aspirer.

Il est difficile de structurer l'étude d'une œuvre organique comme les *Tusculanes* et nous avons opté ici pour le suivi de sa lecture. Puisque la *recta ratio* est la vertu, puisque l'*oratio* construit le jugement et tend vers une possible vérité qui ne préexiste pas à son exercice, on peut en lisant retrouver au mieux la parole formatrice, pédagogique, psychagogique délivrée par Cicéron. Plusieurs stades, modalités ou bientôt genres du discours sont étudiés pour y exercer une forme de sagesse commune préexistant en quelque sorte au développement de la pensée ; c'est cette sagesse qui assure la stabilité de l'esprit. Cicéron questionne les mots, les figures, les poètes, les récits, les langages abscons ou trop plats, les citations des écrits philosophiques, mais aussi la rhétorique du forum. Dans l'histoire de la philosophie, on peut considérer différemment le moment inauguré par cet

ouvrage sur les discours du bonheur. Cicéron fait comprendre qu'il aspire à revenir au questionnement socratique, à la poésie pythagoricienne. De fait, la première philosophie est celle qui cherche sa voix. Cicéron revient à la langue des Ancêtres, fidèle aux premières pensées d'une raison commune.

L'éclairage des siècles à venir fait pourtant comprendre ce retour aux sources de la philosophie comme l'avènement d'une forme moderne de la pensée dont la mouvance est toujours liée à l'état de l'écriture. Cicéron met en place une phénoménologie de l'esprit par son interrogation du langage : c'est le discours philosophique conscient de lui-même (*sermo intumus*) qui est aussi métaphysique par son interrogation de l'être. L'homme des *Tusculanes* est l'*homo litteratus*. Il inaugure également une herméneutique, une exégèse des écrits philosophiques qui est à part entière une pensée philosophique (on songera à Paul Ricœur) quand elle s'exerce sans parti-pris et sans oubli du réel. Enfin, il transforme l'éloquence du forum en éloquence écrite, refuse la technicisation de la rhétorique mais également la persuasion passive, et propose ainsi le plus littéraire des écrits philosophiques en prose. L'interlocuteur n'est-il pas une figure du lecteur de la littérature moderne, co-créateur de tout ouvrage poétique ?

Pour clore cette étude sur la formation du jugement par la philosophie éloquente, nous citerons les propos d'Alain Michel dans l'appendice à son ouvrage fondateur *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron* :

« Cicéron s'est servi de sa maîtrise du langage commun et du bon usage pour accorder ensemble les écoles socratiques là où elles voulaient s'opposer. Du coup, il rend possible un rapprochement entre elles. Il a raison quand il nous dit qu'elles s'accordent sur l'essentiel si l'on se sert à bon escient des vertus du langage. (...)

Mais il ne s'agit pas uniquement pour lui d'un accord entre les mots et d'un rapprochement formel. L'union des langages doit à ses yeux répondre à des réalités ontologiques. Il ne veut être ni nominaliste ni réaliste au sens moderne de ces mots. Pour lui, le langage ne peut se limiter à des mots ou à des choses. Il veut plutôt unir dans une convenance supérieure, qui répond à la fois à l'*aptum* et au *decorum*, les mots et les choses, les concepts et les exigences particulières de l'être en son essence et de l'idée en sa réalité propre. C'est ainsi qu'il accorde aussi, au moins en désir et

en espoir, l'idéal sublime et la grâce profonde du vivant. »¹

Nous souhaitons avoir donné par une lecture attentive des *Tusuclanes* une illustration et un prolongement de cette affirmation.

¹ Alain Michel 1960 (version augmentée d'un appendice en 2003), p.744.

CHAPITRE II :

ANALYSES LEXICALES L'illumination de la dialectique stoïcienne

INTRODUCTION

L'élaboration d'une pensée philosophique est étroitement liée au langage qui l'exprime. On sait la volonté affichée par Cicéron de bâtir une philosophie de langue latine. Pour illustrer l'extrême attention portée par Cicéron à l'emploi des mots, on rapportera à la suite de Carlos Lévy une anecdote contenue dans la correspondance à Atticus (*Att.*, XIII, 21, lettre du 27 ou 28 août.) Il s'agit pour les deux lettrés romains de s'interroger sur la traduction en latin du terme *επεχειν*. Après s'être arrêté sur le mot « *inhibere* », calque formel parfait du grec et qui désigne, croit-il, dans le langage de la navigation le moment où le rameur lève les avirons et cesse d'agir, Cicéron apprend qu'il s'agit là en réalité d'une manière différente de ramer. Il choisit de revenir alors à son premier choix, « *sustinere* », que lui avait inspiré son érudition littéraire : le poète Lucilius comme Carnéade utilisent ce verbe pour évoquer la manœuvre d'un aurige. Comme le commente Carlos Lévy, Cicéron ne privilégie pas la similitude formelle entre le mot grec et le mot latin (*επι / εχειν ; in / habere*), mais choisit le terme latin en fonction de son rapport au réel et à la tradition littéraire. Par ailleurs, au terme privilégié *sustinere* pourront se substituer parfois *cohibere* ou *retinere* car la *varietas* appartient à l'esthétique romaine, donc, ajouterons-nous, aux racines culturelles profondes et à la pensée première¹.

Cette anecdote annonce bien évidemment les analyses menées dans ce chapitre. Cependant, dans la logique des *Tusculanes*, le rapport entre le lexique grec et la langue latine ne semble plus le même. Il ne s'agit pas de transférer les mots grecs dans le latin mais de redonner sens à la langue latine. Les mots grecs sont néanmoins bien présents dans les *Tusculanes*. Comment Cicéron les utilise-t-il dans cet ouvrage ? Quel rapport la langue latine et la langue grecque entretiennent-elles ? Est-il possible de cerner une méthode en rapport avec le parcours de la pensée ? C'est le point abordé maintenant.

« Pas de latin dans mon grec et vice-versa »

¹ « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », in *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Ecole Française de Rome, 1992, p.91-106, et particulièrement 97-98. C.Lévy précise que H.-J Hartung a le premier attiré l'attention sur l'importance de cette lettre. (H.-J. Hartung, *Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini*, Hambourg, p.110, 1970.)

Malgré cette déclaration « (...) tu le sais, je n'aime pas plus à mettre du grec dans mon latin que du latin dans mon grec »¹, le vocabulaire grec est présent dans les *Tusculanes*. En réalité, la volonté de transférer la philosophie dans les Lettres Latines n'implique pas la disparition de tout vocable grec puisque, on le sait, le bilinguisme des Romains associe la langue grecque à l'érudition et à la culture : sa présence est donc évidente dans tout ouvrage d'esprit. Autrement dit, la philosophie en langue latine peut sans paradoxe comporter des termes grecs. La contradiction ne serait donc qu'apparente entre les affirmations de Cicéron sur sa volonté de faire resplendir la philosophie dans les Lettres Latines et la présence de ces termes grecs ; s'il y a paradoxe pour le lectorat moderne qui n'envisage pas la traduction sans la suppression totale de la langue initiale, il n'en va pas de même pour le Romain cultivé habitué depuis son enfance à la coexistence de l'une et l'autre des deux langues qu'il parle et écrit aussi couramment. Pour comprendre l'originalité de l'entreprise cicéronienne, il faut donc se demander en réalité en quoi la façon dont il emploie les mots grecs inscrit son ouvrage philosophique dans la littérature latine. Pour cela, on commencera par dresser un tableau des occurrences des termes grecs et latins qui sont mis en valeur par l'auteur, afin d'envisager leur rôle dans le développement de la pensée.

Occurrence des termes grecs et latins qui font l'objet d'une définition ou d'une remarque lexicale

Livre 1	Livre 2	Livre 3	Livre 4	Livre 5
<i>esse</i> 12	<i>labor/dolor</i> 35	<i>insania</i> 8	<i>morosi</i> 54	<i>beati</i> 85
<i>cor/excors/uecors</i> 18	<i>uirtus</i> 43	<i>amentia/dementia</i> 10		
<i>anima</i> 19	<i>tibi imperes</i> 47	<i>furor</i> 10		
<i>humus, humare</i> 36		<i>fidens/confidens</i> 14		
<i>carere</i> 88		<i>frugalitas</i> 16 37		
		<i>nequitia</i> 18		
		<i>invidia/invidentia</i> 20		
		<i>aegritudo</i> 22		

LIVRE 1	LIVRE 2	LIVRE 3	LIVRE 4	LIVRE 5
---------	---------	---------	---------	---------

¹*Tusc I, 15 Scis enim me Graece loqui in Latino sermone non plus solere quam in Graeco latine.*

αξιωμα 14		παθη 7	παθη 10	σοφοι 7
αρμονια 19		μανιαν 11	παθος 11	
ενδελεχειαν 22		μελαγχολιαν 11	βουλησιν 12	
Λευκοθεα 28		σωφρονα 16	ζηλοτυπια 17	
κεντρον 40		σωφροσυνην 16	θυμωσις 21	
νεκυια νεκυομαντεια 37		χρησιμους 16	κατηγορηματα 21	
εννοιας 57		αβλαβειαν 16	νοσηματα 23	
ιδεαν 58		παθος 23	αρρωστηματα 23	
αντιχθονα 68		λυπην 61	φιλογυνια 25	
Αποκαρτερων 84		εαυτον τιμωρουμενος 65	Μισογυνω 25	
			μισανθρωπος 26	
			λογικα 33	
			κακιαν 34	

Les deux relevés mettent en évidence des variations dans la fréquence et la place des occurrences de termes à l'origine d'une remarque lexicale. Les livres deux et cinq sont exempts de mots grecs et présentent peu d'études de vocabulaire latin. En revanche, les livres I, III et IV comportent les deux lexiques. L'unité des livres III et IV s'affiche par la récurrence du terme grec *pathos* (παθος), mais aussi par l'abondance des mots grecs principalement en début de raisonnement. Quant au premier livre, il montre des études de termes récurrentes au fil de l'ensemble des paragraphes. On s'interrogera sur le rapport entretenu entre ces points lexicaux et l'essor du raisonnement : quelle est la nature de ces mises au point lexicales ? Quel est leur lien avec la réflexion ? Pourquoi ne sont-elles pas présentes dans chaque livre ?

Notre étude de la *dispositio* de chaque livre et du dialogue entretenu dans chacun d'eux avec la tradition littéraire et philosophique permet d'apporter certaines réponses à ces différences.

- Dans le livre I, Cicéron entreprend de redonner vigueur à la lecture du *Phédon* de Platon. Cette entreprise est légitimée d'abord par l'usage trop particulier des mots par les Stoïciens. L'éloquence platonicienne sera imitée et révélée par Cicéron en reprenant notamment de larges passages des discours de Socrate.
- Dans le livre II, Cicéron laisse entendre que l'incurie culturelle d'Épicure nuit à la perspicacité de sa pensée philosophique. La traduction des poètes grecs par Cicéron le prouvera ainsi que l'appel aux poètes romains. La dialectique entre le

mot grec et le mot latin existe bien mais elle s'est jouée dans l'exercice de traduction réalisé par Cicéron sur les vers grecs, et nous n'en lisons que le résultat.

- Dans les livres III et IV, Cicéron réfléchit au chagrin et aux passions à partir du lexique grec utilisé dans les définitions des Stoïciens. Leur façon de procéder, c'est-à-dire donner la priorité aux définitions, est exemplaire mais conduit paradoxalement à dévaloriser leur pensée de la vertu. Leur langage en est l'unique cause. Dans ces livres, le grec et le latin vont donc particulièrement se côtoyer et s'enrichir mutuellement.
- Le livre V peut s'affranchir du dialogue avec les formes philosophiques grecques car la prise de conscience par l'âme de ses potentialités en interrogeant le langage est achevée. La sagesse de la philosophie pleinement romaine est en passe de se réaliser. Que le terme σοφοι soit seul transcrit en grec pourrait presque être pris pour un symbole.

Nous nous pencherons précisément sur les passages des livres III et IV qui font coexister les deux lexiques au moment, capital pour le raisonnement, de l'établissement des définitions. C'est ici en effet que les mots et les choses (*res/verba*) doivent au mieux coïncider : c'est le moment où se forment les représentations. Ainsi, nous constaterons que la dialectique entre la langue grecque et la langue latine permet de réinventer la culture romaine traditionnelle. Cependant, il ne s'agit pas selon nous de renouveler la culture romaine contre la culture grecque. L'analyse des rapports instaurés entre le lexique grec et le lexique romain dans ces deux livres montre que Cicéron procède ainsi à une *collatio rationum*, une coalition des cultures, qui s'établit dans la perception entre les similitudes, les écarts et les différences dans le sens des mots porteurs de valeurs dans les deux langues de Rome. C'est une condition pour que l'âme retrouve sa stabilité par la fréquentation des discours, intimes ou livresques, qui s'offrent à elle.

1) LIVRE 3 : Mots grecs, mots latins : comment définir ?

Les livres III et IV, consacrés respectivement au chagrin et aux passions, comportent un nombre quasi équivalent de termes grecs. C'est un premier indice de leur unité formelle,

quand celle du contenu est évidente puisque Cicéron explique avoir traité d'abord la cause commune des passions, le chagrin, avant d'aborder les passions elles-mêmes. La récurrence du terme *παθος* en témoigne également. Dans le raisonnement, les deux livres optent d'abord pour la méthode stoïcienne afin de définir et poser le problème. Néanmoins, l'imitation du discours stoïcien n'est pas stérile : un enrichissement de la dialectique y est amorcé¹.

Dans le livre III, les occurrences des mots grecs se concentrent logiquement dans les paragraphes où Cicéron reprend explicitement la dialectique stoïcienne pour mettre le sage aux prises avec le chagrin (III, 13-22)².

« Et d'abord, si tu le veux bien, discutons à la manière des Stoïciens (§13) ; les choses sont ainsi dites par les Stoïciens (...) » (§22).

Que la fréquence des termes grecs soit en rapport avec la reprise des syllogismes empruntés aux stoïciens, à Chrysippe en particulier, est évident. Cette filiation détermine même l'acceptation des termes grecs puisque, suivant l'analogie médicale développée par le scholarque, Cicéron donne *pathos* comme traduction régulière de *morbus* quand on peut légitimement lui préférer *nosos*³. La référence à un passage précis d'un traité grec pourrait donc constituer la raison suffisante des occurrences du lexique grec. Néanmoins, la présence simultanée des digressions étymologiques où Cicéron cherche à définir, par les mots romains, des notions aussi essentielles que la tempérance (*frugalitas*), conduit à s'interroger sur l'apport véritable de ce vocabulaire grec à la démonstration cicéronienne ; ce questionnement, nous allons le voir, incite obligatoirement à reconsidérer l'importance de la démonstration par syllogisme à travers laquelle Cicéron choisit de débiter son analyse du chagrin. Ce type de démonstration semble en effet valoir moins pour son contenu que pour

¹ Jackie Pigeaud, 1981, p.252, sur le « problème des Définitions » au début du livre 3 « Revenons à nos définitions. Si l'on veut bien admettre qu'elles ne sont pas simple verbiage, mais justifiées par une problématique plus vaste des rapports du corps et de l'âme, il est peut-être plus difficile de démontrer qu'elles ne sont pas le pur reflet du stoïcisme. » Notre perspective d'étude est de montrer l'importance de la forme des définitions dans l'efficacité du discours philosophique.

² III, 13 *Et primo, si placet, Stoicorum more agamus....* » / III, 22 *Haec sic dicuntur a Stoicis (...)* .

³ Dougan, 1934 « here as elsewhere Cicero is incorrect in his moralising upon the shortcomings of the Greek language. *Morbus* translates *nosos* not *pathos*. » p.9 / Graver, 1992 « It should be noted that the same misuse of *pathos* in the sense of *nosema* occurs in older Stoic material. » p.79

sa forme, qui permet à Cicéron une critique à l'origine de sa proposition d'une autre méthode pour utiliser les mots.

A) La critique de la dialectique stoïcienne

Les paragraphes 7 à 22 du livre III comportent le premier développement dialectique suivi. Lorsqu'il introduit cet examen du chagrin par la logique stoïcienne, Cicéron réitère une critique fréquente : le discours des Stoïciens est trop sec, trop serré.¹

« Et d'abord, si tu le veux bien, discutons à la manière des stoïciens, qui resserrent avec brièveté les arguments (§13) ; les choses sont ainsi dites par les Stoïciens et conclues d'une manière trop compliquée. » (§22).

On sait cependant son admiration de cette science des définitions à laquelle il reconnaîtra au livre IV le pouvoir d'illuminer la raison en mettant fin aux idées confuses ; mais, à ce stade de la troisième journée, compte-tenu des développements précédents, elle a été davantage fustigée qu'encensée. A l'intérieur de l'ouvrage, on peut ainsi repérer une modification dans le positionnement par rapport à l'art stoïcien de la définition. Le premier livre s'ouvre sur une remise en cause assez violente de ces raisonnements dialectiques qu'on semble abandonner radicalement quand le dernier livre suivra avec profit cette méthode dans une très longue première partie, avant de rompre avec elle par la métaphore habituelle du resserrement :

« (...) puisque tu me bloques avec un mot (I, 13) ; puisque tu m'as fait violence (I, 14) ; posons qu'il existe en effet trois espèces de biens, pour maintenant nous écarter des lacets stoïciens dont, je m'en rends compte, j'ai fait usage en plus grand nombre que d'habitude. »²

Nous relirons d'abord les critiques émises dans les deux premiers livres pour mieux aborder

¹ *Tusc III, 13 Stoicorum more agamus, qui breuiter astringere solent argumenta / Tusc III, 22 Haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius*

² *Tusc I, 13 quoniam me uerbo premis ; I, 14 quoniam extorsisti ; V, 76 ut iam a laqueis Stoicorum quibus usum me pluribus quam soleo intellego recedamus.*

la reprise cicéronienne de la dialectique au livre III.

a) Critique de la dialectique stoïcienne dans les deux premiers livres

Dans le premier livre, Cicéron entre dans le raisonnement sur la mort par le biais de la dialectique et semble le revendiquer (I, 14) :

« N’as-tu pas même été imprégné d’études dialectiques ? »¹

Il espère y entraîner son interlocuteur mais celui-ci manifeste son agacement assez rapidement face à cette conduite de la discussion. Ainsi apparaît, dès l’amorce de la première journée, la critique d’ordre lexical à l’encontre de la dialectique. L’obstacle s’avère insurmontable et un autre discours, plus souple, remplacera le dialogue dialecticien : *l’oratio continens*. Lors de cet échange, l’interlocuteur accuse Cicéron de jouer sur les mots, notamment sur le verbe « être », quand il feint de trouver inconcevable l’affirmation « les morts sont malheureux », puisque les morts ne *sont* pas. Du point de vue de la progression des idées, ce passage apporte peu donc, puisque la réaction de l’interlocuteur incite à tout reprendre à partir du paragraphe 17. Au demeurant, l’inefficacité de ce seuil dialectique est confirmée à la fin de la journée, quand Cicéron lui-même avoue ne pouvoir se départir de l’idée du malheur dont les morts sont victimes : pour lui aussi, les morts *sont* malheureux.² Il s’agit donc d’une opinion fautive dont sont prisonniers toute la journée aussi bien le maître que son disciple. Quel est alors l’enjeu de ce début de discussion, qui se déroule en reconnaissant sa stérilité épistémologique ? S’il est sans apport pour le contenu de la méditation relative à la mort, il semble essentiel si l’on accepte de se placer sur l’autre champ d’investigation parcouru par Cicéron dans les *Tusculanes* : celui de la forme philosophique.

En effet, ce début d’ouvrage est révélateur d’une enquête qui sera poursuivie les

¹ *Tusc I, 14 an tu dialecticis ne inbutus quidem es?*

² *Tusc I, 111 : « Un soupçon torture d’une douleur insupportable, quand nous croyons que ceux dont nous sommes orphelins sont, par l’effet d’un sens quelconque, dans les malheurs auxquels on croit communément. J’ai voulu pour moi-même extraire radicalement cette opinion et de là j’ai peut-être été un peu long. » ; illa suspicio intolerabili dolore cruciat, si opinamur eos quibus orbat sumus, esse cum aliquo sensu in iis malis quibus uolgo opinantur. Hanc excutere opinionem mihi met uolui radicitus eo que fui fortasse longior.*

jours suivants : comment assouplir la forme de la dialectique pour qu'elle soit accessible au plus grand nombre ? La réaction de l'interlocuteur est significative de l'inadéquation de la forme stoïcienne si l'on veut propager la philosophie et inciter au raisonnement ; Cicéron l'a déjà soupçonné dans les *Paradoxes*. Or, si la forme de la dialectique est remise en cause, et en particulier sa façon d'employer les mots, en revanche son utilité ne fait pas de doute ; de plus, les *Tusculanes* adoptent avec enthousiasme les idées de la philosophie du Portique sur le bien et le bonheur. On voit donc poindre en ce début d'ouvrage un enjeu fondamental pour Cicéron, dont il se saisit probablement inconsciemment lors de cette rédaction rapide, aussi spontanée que riche : comment donner accès à la dialectique pour que l'interlocuteur se trouve lui-même sur le chemin d'un raisonnement qui rendra siennes les définitions stoïciennes de la raison, de la vertu et du bonheur ? Nous pensons que cette recherche est au moins aussi importante que le développement de la méditation elle-même, car son succès peut seul garantir à Cicéron de ne pas imposer ses idées, mais de laisser son public se faire son propre jugement.¹ Or, cela est essentiel pour le disciple de Carnéade : la dialectique stoïcienne, remaniée, devrait se mettre au service de la liberté de penser prônée par l'Académie.

Au livre II, Cicéron a préféré l'allusion au développement pour signaler le traitement de la douleur par Zénon (II, 29). L'insuffisance formelle de son discours est là aussi dénoncée, mais à travers la désignation des syllogismes par le diminutif *rationculas*, syllogismes qui ne seront pas développés. Le substantif moqueur suffit néanmoins à discréditer totalement le contenu de la pensée véhiculée. Cicéron précise la nature de sa critique ; avec ces syllogismes, on croirait que les Stoïciens s'occupent davantage des mots que des choses ; on retrouve donc un reproche similaire à celui formulé par l'interlocuteur de la première journée. L'enchaînement des syllogismes s'apparente à une logomachie gratuite dont le lecteur ne tirera aucun apaisement car elle obscurcit la pensée transmise :

« Pour ce qui me concerne, tu définis la douleur, tu ne l'ôtes pas, quand tu dis qu'elle est « âpre », « contre nature », « à peine supportable et tolérable ». (...) Une fois cela (i.e la rectification proposée par Cicéron) établi et cette logomachie ôtée, alors

¹ C'est, sur des thèmes similaires, une différence essentielle avec le *De Finibus*. Sans cette recherche formelle, la réécriture d'un ouvrage sur le bonheur aurait été purement redondante.

seulement s'élèvera la pensée qu'ils (les Stoïciens) ont saisi avec raison (...) ».¹

Peut-être Cicéron s'appuie-t-il sur un sentiment personnel apparu lors de ses vaines tentatives de consolation par les traités stoïciens après la mort de Tullia. La critique est sans appel et le livre II comporte cette seule référence à la dialectique qui lui refuse une exploitation possible par celui qui l'entend et la lit. Cependant, les affirmations de Zénon sur la douleur font écho aux idées défendues par Cicéron dès le début du livre, notamment à ce point d'accord spontané entre son interlocuteur et lui : le déshonneur est pire que la douleur. On lit donc :

« "Rien n'est un mal, dit-il, si ce n'est ce qui est honteux et corrompu." Tu reviens à tes inepties.»²

Le contenu du raisonnement de Zénon devrait recevoir l'assentiment si l'on suit la méditation des *Tusculanes*, puisqu'il contient déjà l'affirmation déterminante pour le bonheur, à laquelle Cicéron adhère unanimement : le seul bien est la vertu. Néanmoins, Cicéron ne laisse aucune chance de convaincre à cette argumentation ; il la qualifie d'ineptie (« *Ad ineptias redis* »), refuse de la donner *in extenso* et accentue même les sarcasmes par le biais d'un dialogue fictif qui l'oppose directement au scholarque grec. Une nouvelle fois, la forme de la dialectique est violemment mise en cause, comme si elle empêchait toute notion, si vraie soit-elle, de nourrir les esprits. Les raisons invoquées sont précieuses pour étudier les recherches entreprises sur la forme du raisonnement. Il lui est reproché des assertions catégoriques qui s'opposent à l'intuition commune et provoquent le rejet immédiat, un manque d'efficacité pour soulager les angoisses, une erreur didactique traduite par la propension à raisonner sur les évidences et à ignorer les sujets délicats, l'emploi d'un lexique étranger à la désignation commune de la réalité. On lit ainsi :

« Pourquoi me trompes-tu Zénon ; car quand tu dis que ce qui me semble horrible n'est pas un mal, je m'y laisse prendre (...) ; ce qui m'angoissait, tu ne l'élimines pas ;

¹ *Tusc II, 29* *Definis tu mihi non tollis dolorem, cum dicis asperum, contra naturam, uix quod ferri tolerarique possit ; (...) Hoc posito et uerborum concertatione sublata tantum tamen excellit, quod recte isti amplexantur (...).*

² *Tusc II, 29* « *Nihil est, inquit, malum, nisi quod turpe atque uitiosum est.* » *Ad ineptias redis.* À comparer au début du livre : I, 14 *Dolorem existimo maxumum malorum omnium. – Etiamne maius quam dedecus ? – Non audio id dicere (...).*

je sais que la douleur n'est pas la débauche ; cesse de me faire la leçon (...).Voilà ce qu'est l'abondance lexicale : ce que nous appelons tous d'un seul mot, le mal, on peut le dire de toutes sortes de façons. »¹

La critique est donc sévère ; les faiblesses engendrées par la forme du discours, notamment par ses choix lexicaux, touchent les domaines cognitif et didactique et sont un frein véritable à l'efficacité d'une philosophie qui sait pourtant les conditions du bonheur. Le livre III propose de remédier à ces problèmes formels, à l'origine de la stérilisation d'un fonds d'une valeur inestimable.

b) Développement dialectique dans le livre III

Constat : le livre III marque un retour à l'imitation du discours stoïcien en début de discussion. Il s'agit d'abord de s'arrêter sur le choix d'un terme qui définira la maladie de l'âme ; *pathos* et *perturbatio* sont examinés. La journée sacrifie donc aux recommandations stoïciennes qui enjoignent de recourir aux définitions pour asseoir le débat sur de bonnes bases (paragraphe 7 à 13). Puis, comme dans le livre I, le recours aux syllogismes est mis en évidence lors d'un de ces développements fréquents dans lesquels Cicéron et son interlocuteur décident de la démarche à suivre ; comme nous l'avons vu, ils « discuteront à la manière des stoïciens, qui aiment à procéder par raisonnements brefs et serrés ».² Cette introduction au développement met de façon notable l'accent sur la forme du discours et non sur l'idée essentielle au sujet du chagrin ; les syllogismes vont en effet établir que le sage ne peut être sujet au chagrin, car le chagrin exclut toutes les vertus, la vertu en elle-même donc. Là encore, comme pour l'utilisation du raisonnement de Zénon dans le livre II, l'étonnement est double : non seulement Cicéron ne met pas en valeur ces idées qui reçoivent pourtant son entière adhésion, mais il va jusqu'à les reprendre par la suite selon une autre méthode, comme si le raisonnement stoïcien n'avait pas existé dans la méditation de la journée et n'avait pu, en tout cas, faire accepter leur bien-fondé.

De fait, ces paragraphes, du point de vue du contenu, n'aboutiront à aucune

¹ *Tusc II, 29 Quid me decipis, Zeno ? Nam cum id, quod mihi horribile uidetur, tu omnino malum negas esse, capior (...); Illud enim, quod me angebat, non eximis. ; scio dolorem non esse nequitiam ; desine id me docere. Tusc II, 30 Haec est copia uerborum, quod omnes uno uerbo malum appellamus, id tot modis posse dicere.*

² *Tusc III, 13 Et primo, si placet, Stoicorum more agamus, qui breuiter astringere solent argumenta.*

conclusion définitive. Nous avons établi ce même constat avec les passages centrés expressément sur la dialectique dans les deux livres précédents. On supposera peut-être l'auteur romain peu habile quand il manie l'art dialectique ; dans ces paragraphes du livre III, on constate l'extrême sécheresse du discours, que Cicéron semble accentuer en jouant sur le style et le contenu. Il abrège les propositions et fait ainsi ressortir antithèses et répétitions ; il omet de reprendre des prémisses déterminantes pour la démonstration de la journée, qui trouveraient leur place dans ces syllogismes, l'explication de l'assentiment par exemple. En réalité, ce développement à la manière des Stoïciens relève presque de la parodie.¹ Il semble être l'illustration des reproches établis dans les livres précédents : la notion de « logomachie » prend tout son sens.² Il est difficile cependant de supposer d'une part que cette imitation un peu moqueuse soit involontaire, d'autre part qu'elle soit gratuite ou purement sarcastique. C'est une raison supplémentaire pour s'interroger sur la véritable fonction de ces paragraphes dialectiques.

Hypothèse de travail : les assertions redondantes au sujet de l'insuffisance de la forme dialectique incitent logiquement à considérer qu'il s'agit là d'un sujet d'intérêt évident pour Cicéron. Ces reproches figurent dans d'autres livres, ont fait naître les *Paradoxes*, et l'on a peut-être négligé leur importance dans les *Tusculanes*, puisqu'ils ne sont pas inédits. Il est cependant permis de les croire relativement importants dans un ouvrage où la sécheresse de l'argumentation stoïcienne constitue vraisemblablement l'obstacle à une adhésion à l'éthique du Portique. Si l'on rassemble les analyses menées précédemment, on voit apparaître une progression cohérente dans les critiques formulées. Le passage du livre I oblige à porter attention à l'usage particulier de la langue dans la dialectique ; la

¹ Graver, 2002 p.85 "Cicero's first presentation of Stoic position is in the dialectical manner which he associates with actual Stoic treatises. Accordingly, it consists almost entirely of a string of syllogisms, interspersed with some less formal remarks and with several digressions on matters of etymology and semantics. No doubt it is the syllogisms themselves which represent the style of discourse which he regards specifically Stoic. If these do not carry convincing, it is perhaps because of an excessively schematic presentation."

Sur le fait que Cicéron passe sous silence deux notions fondamentales, p.86. "The first of these points (=belief-formation) is fundamental to much that follows in these two books of the Tusculans but is never fully explained in them, no doubt because Cicero had already devoted much of the Academics to the issues in question." En réalité, les lacunes signalées par M. Graver peuvent également prouver que les recherches lexicales et formelles ne sont pas secondaires par rapport à l'exposé stoïcien.

² Par exemple III, 14 « (...) Il s'ensuit que le chagrin est incompatible avec le courage. Il est donc vraisemblable que celui qui est capable de chagrin l'est aussi de crainte, et qui plus est, d'abattement, d'affaissement moral. Celui qui est capable de ces faiblesses est aussi capable de se plier à l'esclavage, d'avouer, à l'occasion, qu'il est vaincu. Et celui qui se résigne à cela se résigne aussi forcément à être un poltron et un lâche. Or l'homme courageux est incapable d'éprouver ces sentiments ; donc il ne sera pas non plus capable d'éprouver du chagrin ; donc le sage sera incapable d'éprouver du chagrin. »

compréhension ontologique du verbe « être » heurte la sensibilité commune de l'interlocuteur qui fait un usage bien plus ordinaire du mot ; au livre II, les graves conséquences de ces emplois lexicaux, qualifiables d'extra-ordinaires ou para-doxaux, sont mises en lumière. On pourrait s'attendre à ce que Cicéron abandonne définitivement cette conduite de l'argumentation. Bien au contraire, le livre III fournit l'exemple d'un raisonnement dialectique intégral, mais, il est temps d'y prêter attention, ce raisonnement est accompagné de ce que la tradition nomme « des digressions étymologiques » de Cicéron.

Les digressions naissent également à l'occasion d'une imitation de la tradition stoïcienne de la définition, mais Cicéron s'intéresse ici à l'origine de termes latins dont il explore les différents sens.¹ L'occurrence du lexique latin est commandée par le raisonnement dialectique qui fait apparaître les mots grecs ; ainsi, *sôphrosunê* entraîne l'analyse du vocable *frugalitas*. On peut se demander, eu égard à cette corrélation, si l'appellation de « digression » pour ces études étymologiques est adéquat ; en réalité, l'étude des mots latins est subordonnée au raisonnement en cours et en constitue une partie. On peut aussi regretter que les connotations du mot « digression » dans son acception moderne instaurent une hiérarchie dans le discours et jugent premiers les syllogismes sur le chagrin, secondaires les analyses étymologiques ; ceci est contradictoire avec le rôle important de la digression, telle que la pratique à l'envi Cicéron, dans l'exercice de l'esprit critique. En effet, ces digressions sont la véritable occasion de redonner un sens fort au vocabulaire romain fondateur de la Cité, et par conséquent, à la pensée cicéronienne.

Par ailleurs, dans le passage qui nous occupe, l'on a déjà établi l'importance relative du contenu des syllogismes et la préférence donnée à l'enquête sur la forme philosophique. Il est donc intéressant de reconsidérer le rôle de ces digressions. Elles permettent aux deux lexiques philosophiques, grec et latin, de se côtoyer. L'un est établi depuis des siècles, mais jugé artificiel si la langue commune est la référence, l'autre se forme à Rome depuis quelques années, notamment sous l'impulsion de Cicéron. Dans les *Tusculanes*, compte tenu de l'ambition avouée de transférer la philosophie à Rome, la coexistence des deux langues au cœur de ce passage dialectique est intéressante. On peut penser que ces paragraphes

¹ Graver, 2002, « Linguistic Digressions » p.87 ; M. Graver note que toutes les digressions portent sur des mots latins, mais ne l'explique pas ; elle note aussi une contradiction entre l'élaboration appuyée du sens de *frugalitas* comme vertu cardinale et le rôle quasi inexistant du mot dans la suite de l'ouvrage.

abritent une forme de renouvellement de la dialectique grâce au travail concomitant sur les mots grecs et latins. Après la critique menée dans les livres I et II, le livre III offrirait une proposition d'assouplissement, d'enrichissement du discours dialectique au contact des recherches étymologiques sur le vocable latin. Une autre façon d'utiliser les mots, mais aussi de les transférer, y est testée, qui n'inhibe pas la faculté de juger librement. Parallèlement, la langue latine bénéficie de cet emploi dans les syllogismes, où sa valeur philosophique y apparaît clairement à travers les différentes façons d'employer les mots pour servir une démonstration. L'enjeu concerne l'aptitude à définir les notions en langue latine de façon à les rendre accessibles à tous et surtout à rendre l'exercice de dialectique praticable par le plus grand nombre, en premier lieu par les auditeurs de ces cinq journées. En étudiant maintenant précisément la façon dont les mots grecs et latins sont employés dans ce raisonnement, nous pourrions mettre en évidence l'importance de ce début de livre III pour l'élaboration d'une forme romaine de la philosophie. Il abrite vraisemblablement une synthèse entre la pratique grecque de la dialectique et la pratique romaine que le penseur érudit Cicéron fait naître ici à la faveur de la rédaction.

B) L'usage des analyses de termes grecs et latins dans les raisonnements inspirés de la dialectique ouvrant le livre III (Paragraphes 7 à 23)

Nous étudierons comment Cicéron s'appuie simultanément sur des analyses de mots grecs et latins pour se livrer à l'exercice de définition (il définit les passions), puis à celui du syllogisme autour d'une proposition « le sage est exempt du chagrin ». Ces études successives veulent s'interroger sur une utilisation du vocabulaire latin établie en regard des insuffisances du lexique grec ; d'autre part, elles chercheront ce que gagne le raisonnement à un autre usage de la langue que celui pratiqué par les Stoïciens. On devrait alors comprendre ce que signifie pour Cicéron une utilisation profitable du langage dans le raisonnement philosophique. En effet, ces paragraphes n'établissent pas seulement la nécessité de l'éloquence philosophique, ce que d'autres traités cicéroniens ont d'ailleurs déjà revendiqué. Cicéron y conduit en quelque sorte simultanément une démonstration de la valeur philosophique du mot latin ou, peut-être plus généralement, de la langue la plus vernaculaire.

a) Première étude

Pathos / morbus / perturbatio : un trio lexical qui sert la pensée

Cicéron souhaite dans un premier temps s'entendre avec son interlocuteur sur le terme générique pour définir la passion. Il fait entrer en jeu trois termes. Le mot grec *pathos* dont il présente *morbus* comme la traduction régulière à laquelle il préfère, par souci de cohérence avec l'usage, *perturbatio* :

« Moi, je pouvais les appeler *morbos* (maladies), et ç'aurait été du mot à mot, mais ça ne convenait pas à notre usage ; (...) nous pourrions dire *perturbationes* (passions), *morbos* n'est pas assez attesté. »¹

En effet, le mot *pathos* évoque en réalité toute émotion et, plus généralement, ce qui affecte l'individu, et c'est aller contre l'opinion commune que d'assimiler la joie par exemple à un mal ou à une maladie. En revanche, elle est plus clairement un mouvement de l'âme. Cicéron choisit donc d'insister avec *perturbatio* sur le déséquilibre dans l'âme, compatible avec toute passion, et non pas seulement avec celles qui s'apparentent à un malaise, comme l'implique *morbus*. Cette mise en évidence de l'inadéquation du mot grec *παθη* pour traduire les passions lui paraît assez importante pour initier ce développement repéré comme purement stoïcien et aboutir ensuite au traitement plus large qu'il fait ensuite « à sa façon » de la question du jour. On peut d'ailleurs remarquer que le trio *pathos, morbus, perturbatio* est récurrent dans les vingt paragraphes qui nous occupent ; Cicéron trouve plusieurs occasions de rappeler le terme grec choisi, dit-il, par les philosophes et qu'il oppose à son propre choix, guidé par l'usage commun.²

Une question se pose alors : si le mot *perturbatio* est jugé plus pertinent dès

¹*Tusc III, 7 (...)* ego poteram morbos sed in consuetudine nostrum non caderet. (...) *perturbationes dixerimus, morbos autem non satis usitate.*

² Par exemple *Tusc III, 7* « car éprouver de la pitié, de l'envie, de l'excitation, de la joie, voilà des choses que les Grecs appellent toutes *maladies* » ; (*Nam misereri, inuidere, gestire, laetari, haec omnia "morbos" Graeci appellant.*) ; et *Tusc III, 23* « ils nomment en effet *παθος*, c'est-à-dire *morbum*, tout mouvement perturbateur dans l'esprit. » (*uocant enim παθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus.*) Ou encore *Tusc III, 9* : « mais toutes les perturbations de l'esprit, les philosophes les appellent *maladies*. » (*Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant.*) ; et *Tusc III, 10* « les philosophes appellent *maladies* ces mouvements perturbateurs, comme je viens de le dire. » (*morbos autem hos perturbatos motus, ut modo dixi, philosophi appellant.*)

l'ouverture du raisonnement, pourquoi *pathos* et *morbus* continuent-ils d'occuper une place importante dans les lignes suivantes ? Aux occurrences concomitantes des trois termes déjà relevées, il faut ajouter le rôle essentiel du mot *morbus* dans le développement inaugural qui veut établir l'égalité entre l'état de santé et l'absence de trouble de l'âme (paragraphe 9 à 12). Cicéron use simultanément du mot *morbus* et du vocabulaire du mouvement, comme s'il donnait crédit finalement aux deux dénominations :

« Car l'esprit qui est dans cette espèce de maladie (les philosophes appellent maladies ces mouvements perturbateurs, comme je viens de le dire) n'est pas plus en bonne santé que le corps quand il est malade. (...) Puisqu'il faut comprendre que sont « en bonne santé » ceux dont l'âme n'est perturbée par aucun mouvement « maladif » pour ainsi dire, ceux qui sont dans un état intellectuel contraire, on doit les dire « en mauvaise santé ». » ¹

A y regarder attentivement, on repère la permanence d'une représentation métaphorique de la passion ou du chagrin par la maladie au-delà du développement dit stoïcien, car Cicéron l'emploie encore au vingt-deuxième paragraphe pour lancer sa démonstration personnelle. Le maintien des occurrences au fil du développement permet de supposer une utilisation qui favorise l'essor du cheminement philosophique.

Nous allons donc étudier à travers *morbus* puis *perturbatio* des exemples de cette utilisation du lexique dans une dialectique qui favorise la progression de la représentation à l'idée et n'envisage pas la définition autrement que comme un cheminement personnel de l'esprit.

- **Morbus**

La passion est une maladie ; cette métaphore intéresse suffisamment Cicéron pour qu'il retienne, comme traduction de *pathos*, *morbus*, alors que *nosos* est l'équivalent plus probable du mot latin. Il semble suivre ainsi Chrysippe, une source essentielle dans ces paragraphes, qui fait usage du mot *pathos* comme s'il signifiait « maladie » lorsqu'il bâtit

¹ *Tusc III, 10 Qui est enim animus in aliquo morbo (morbos autem hos perturbatos motus, ut modo dixi, philosophi appellant) non magis est sanus quam id corpus quod in morbo est. (...) Tusc III, 11 Eos enim sanos quoniam intellegi necesse est, quorum mens quasi morbo perturbata nullo sit, qui contra adfecti sint, hos insanos appellari necesse est.*

l'analogie entre la médecine de l'âme et celle du corps. M. Graver affirme cette filiation entre Cicéron et Chrysippe à partir de cet emploi insolite¹. Cependant, nous serons amenés à montrer que la reprise de *pathos* par Cicéron participe plutôt de sa réflexion critique sur le choix du vocabulaire dans la dialectique stoïcienne. Cicéron ne suit pas Chrysippe, notamment parce que la notion de passivité face à la maladie est en contradiction avec une éthique volontariste au service de la liberté humaine.

Nous analyserons quatre temps du raisonnement centrés sur le terme *morbis* pour chercher quel est l'usage du lexique par Cicéron et en quoi il donne accès à l'exercice de la raison.

- Dans le préambule (§ 1 à 7)

La comparaison chrysippéenne de la philosophie à la médecine est reprise par Cicéron dès le préambule car elle a l'intérêt de faire comprendre la nécessité de la première. Au seuil du récit de cette troisième journée, le lexique médical, dont « *morbis* », et la métaphore de la maladie, sont en effet utilisés sans aucune restriction pour légitimer d'abord l'entreprise philosophique.

« Or, il existe même des maladies de l'âme plus dangereuses et plus nombreuses que celles du corps (...). Lesquelles peuvent être dans le corps plus lourdes de conséquence que ces deux maladies, - pour taire les autres-, le chagrin et le désir ? »²

L'importance du terme *morbis* dans la suite du développement permet aussi de supposer une corrélation de cette analogie entre la guérison de l'âme et la médecine avec le raisonnement centré sur le chagrin dans les premiers temps de la conférence. En effet, si l'on choisit d'intégrer le préambule au cheminement intellectuel proposé chaque jour aux lecteurs, on peut penser que cette première étape, comme l'exorde du discours, a également son rôle et prend en charge exclusivement la connaissance intuitive chargée d'émotions, par le biais de l'image la plus commune associée à la passion. Puisqu'il arrive que l'on se sente mal sans être physiquement malade, il existe donc d'autres maladies que

¹ Graver, 2002 « It should be noted that the same misuse of *pathos* in the sense of *nosema* occurs in older Stoic material. » p.79

² *Tusc. III, 5 At et morbi periculosiores pluresque sunt animi quam corporis ; (...) Quibus duobus morbis, ut omittam alios, aegritudine et cupiditate, qui tandem possunt in corpore esse grauiores ?*

celles du corps et l'on peut les soigner. Les paragraphes suivants inaugurent, avec le dialogue et l'*oratio*, l'exercice du jugement et la recherche dialectique par l'introduction d'une autre représentation plus porteuse, celle du désordre de l'âme. Auparavant, ces derniers paragraphes du préambule, par l'exploitation d'un vaste lexique médical, ont permis l'occurrence des mots qui seront par la suite au cœur de la réflexion ; sont présents aux côtés de *morbus*, *insania*, *aegrotatio*, *aeger*, *aegritudo*, *sanatio*, *sanantur*, *perturbantur*, *sapientium*. Il n'est donc pas invraisemblable de donner au préambule un rôle dans l'élaboration de la pensée, comme s'il permettait une première fréquentation des termes qui serviront les définitions et les syllogismes fondamentaux, mais dans un usage encore entièrement métaphorique. Néanmoins, cette métaphore n'est pas un pur ornement, puisqu'elle peut correspondre à une activation de la représentation première liée à la passion.

- Début du dialogue, paragraphe 7

Ce paragraphe établit donc la traduction de *pathos* par *perturbatio* de préférence à *morbus* qui trahirait l'usage. En réalité, la coexistence des deux mots, *morbus* et *perturbatio*, est essentielle pour l'évolution du raisonnement qui veut inciter à maîtriser ses passions grâce à l'exemple du sage. L'opposition entre deux choix d'appellation, prétendument celle des philosophes grecs et celle de Cicéron, semble permettre de prendre en charge deux représentations de la passion dans l'opinion commune : elle est une maladie ou elle est un déséquilibre. Il est peu vraisemblable qu'un helléniste érudit comme Cicéron confonde sans le vouloir *παθος* et *νοσος* à la faveur de la traduction par *morbus*. En réalité, s'il s'agit d'une erreur de traduction, elle est bienheureuse puisque *morbus* va avoir un rôle essentiel dans la progression du raisonnement. Il faut donc plutôt croire à un choix cohérent dans l'optique de l'essor du raisonnement. Par ailleurs, Cicéron ne prétend pas proposer une traduction du mot *pathos* qui soit fidèle à la langue grecque, mais à la langue des philosophes grecs, car ces deux langues ne sont pas identiques, ce qui fonde l'un des reproches de Cicéron au style des Stoïciens.

De ces deux images de la passion, (car il s'agit bien, dans un premier temps, de trouver dans les mots des représentations communes, si fausses soient-elles, et non des choses ou

des concepts), la maladie, fragilise l'essor de la raison et hypothèque le bonheur tandis que le déséquilibre, offre des possibilités d'accomplissement. Il faudra asseoir la légitimité de la seconde par rapport à la première, mais sans contraindre l'esprit.¹ Par ailleurs, il est nécessaire de faire naître le raisonnement dialectique des représentations partagées par la plupart et véhiculées par les mots. Autrement dit, les termes choisis en début de réflexion seront utilisés avec profit pour leur valeur métaphorique, car cette valeur est liée à un mode de perception premier de la réalité ; utiliser dès l'amorce du raisonnement le vocabulaire de l'abstraction, considérer que le mot donne d'emblée accès aux choses ou à son concept, s'avère une impasse pour entraîner le jugement vers la vérité. Le mot est en effet d'abord marqué par des représentations des choses, et le concept ne pourra être atteint qu'en cours de développement. Avec cette parenthèse lexicale où il justifie son choix de traduction, Cicéron place au seuil du raisonnement deux représentations communes de la passion.

- Autour de *sanitas* (§ 9 à 12)

La métaphore de la maladie, introduite par la traduction de *pathos* par *morbus*, permet le développement initial (paragraphe 9 à 12) qui caractérise toute passion comme une folie ; cela s'effectue de nouveau grâce à l'analyse d'un terme, *insania*, qui se rattache à *sanitas*, la santé ; on en conclut qu'une âme en pleine santé n'est pas sujette aux passions. Nous sommes donc entrés dans le raisonnement grâce à la même analogie que celle du préambule : la santé de l'âme, contraire à la folie, renvoie clairement aux exhortations à se soigner par la philosophie. La traduction par *morbus* assure le lien entre le préambule et l'amorce du raisonnement. Il est intéressant de noter l'immédiateté du rapprochement entre la folie et la maladie lorsque l'exploitation du terme *insania* débute dès le dialogue initial :

« C'est que le nom d' "*insania*" désigne une souffrance et une maladie de l'esprit, c'est-à-dire un état maladif et une âme qui souffre, qu'ils (les Ancêtres) ont appelé "*insania*. »².

¹ C'est chose faite à partir du paragraphe 22 qui restreint l'usage de *morbus* au seul chagrin et généralise *perturbatio* pour toutes les autres occurrences du grec *pathos*..

² *Tusc III, 8 quia nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum, id est insanitatem et aegrotum animum, quam appellarunt insaniam.*

Cicéron confirme l'importance de la représentation en continuant de s'appuyer sur *morbus* et sur la métaphore médicale. Dans l'analyse étymologique d'*insania*, il s'intéresse donc principalement à la métaphore contenue, identique à celle privilégiée par le scholarque Chrysippe. Or, cette fois-ci, les auteurs de ce vocabulaire métaphorique sont les *Majores*. Cicéron retrouve dans le passé de Rome une pensée qui croise la philosophie grecque par le biais d'une étude du lexique.¹ Cette référence aux Anciens confirme plusieurs des hypothèses précédentes. L'importance de l'analogie des troubles de l'âme avec la maladie est évidente désormais, puisqu'elle s'inscrit même dans l'histoire de la pensée de Rome. En réalité, quand Cicéron indique deux traductions possibles de *pathos*, l'une maladroite et l'autre plus conforme, selon lui, il n'entend pas que l'une exclue l'autre, mais demande de les prendre simultanément en compte. D'autre part, on peut comprendre quelle est son approche de l'étymologie ; il n'est pas à la recherche du concept, mais de la logique intuitive qui a présidé à la création des mots, ce que corroborent les verbes *uideor* et, particulièrement, *sensisse* utilisés pour évoquer l'opération intellectuelle à l'origine de la formation des mots. Les deux termes renvoient en effet à un jugement dû au sentiment du vrai, et non à une argumentation construite. Les Ancêtres ont suivi cette intuition du vrai, présente aussi dans l'âme noble de l'interlocuteur du second jour, pour donner ses emplois aux mots *insania* (III, 10) :

« Il faut donc en déduire que ceux qui ont appliqué ces noms aux choses ont eu le même sentiment (*sensisse*) qu'ont conservé consciencieusement les Stoïciens après l'avoir reçu de Socrate : ceux qui ne sont pas sages ne sont pas en bonne santé. »²

Avoir recours à l'étymologie semble donc offrir l'opportunité de remonter à la première impression qu'une réalité a produite ; l'étymon conserve trace de cette impression que l'on

¹ Il fait de même avec l'expression « *exisse ex potestate* », proverbe présenté comme typiquement romain, dont l'équivalent cependant se trouve chez Chrysippe comme l'indique M. Graver, 2002 (p.82 « But Greek had a similar expression, *parellachos*, used in this context by Chrysippus »). Cela témoigne certes de l'importance de la connaissance des traités grecs dont les expressions peuvent être transférées et nourrir un vocabulaire philosophique romain, à condition toutefois de s'inscrire dans un réseau lexical tissé à travers l'ouvrage pour conduire le fil de la pensée. Tel est le cas du lexique de la maladie et de celui du mouvement qui permettent la compréhension des passions et le cheminement vers leur maîtrise. Le transfert du lexique grec est donc subordonné à la cohérence d'une pensée romaine en construction à travers un tissage lexical. L'ouvrage de C. Nicolas (2005) étudie par ailleurs scientifiquement l'élaboration du lexique philosophique romain par Cicéron à partir des concepts grecs et la diversité de ses techniques de transfert.

² *Tusc III, 10 Ex quo intellegendum est eos qui haec rebus nomina posuerunt sensisse hoc idem quod a Socrate acceptum diligenter Stoici retinuerunt, omnis insipientes esse non sanos.*

peut considérer comme la plus commune, la plus répandue, puisqu'elle a donné naissance à un langage fédérateur. Remonter jusqu'à cette image inaugurale grâce à l'analyse lexicale peut permettre de dépasser le problème non négligeable posé par la compréhension individualisée des mots. L'orateur ne peut ignorer que l'acception d'un terme se charge également de connotations dues à l'existence et que la compréhension d'un mot peut différer quelque peu d'un interlocuteur à l'autre, ce qui restreint le partage du raisonnement. Cela rend évidemment légitime l'exercice de définition au seuil de toute réflexion commune à condition de ne pas accroître l'obstacle par une approche trop scientifique du langage. Si le langage définitionnel se prétend source immédiate de vérité, si la définition se veut unique, exacte et si elle prétend donner l'accès direct au concept sans passer par l'impression que génère la réalité étudiée, alors l'on augmente le risque d'une compréhension approximative du raisonnement. Il est essentiel, pour amorcer la définition, de maintenir un sens très large des mots pour entraîner l'interlocuteur dans l'exercice de la raison. Ce sens large est transmis par l'image qui est dans un premier temps plus fédératrice que le mot. L'image de la maladie, placée au début de la méditation sur la nature et les propriétés de la passion, ne rebutera aucun penseur néophyte. Il importe donc de laisser le mot chargé de son historicité et de sa subjectivité. Cicéron le signale en faisant apparaître dans son analyse étymologique la silhouette des Anciens : les mots sont la création des hommes, partant ils sont riches de cette pluralité de sens qui précède la découverte du vrai. Ainsi, l'étymologie du terme *insania* fait-elle comprendre, par l'image de la santé de l'âme, le large spectre de la passion, mieux qu'une définition conceptuelle.¹

- De *morbus* à *aegritudo* (§ 22)

D'après l'exemple étudié, Cicéron propose de fonder l'exercice dialectique sur une définition étymologique du mot, qui, transmettant la représentation la plus commune de la réalité, n'est pas détentrice du vrai, et qui, relevant de la connaissance intuitive, peut même être erronée. C'est bien le cas de cette assimilation de la passion à la maladie qui n'est pas universellement pertinente, car bien des passions ne sont pas ressenties comme une souffrance alors que toute maladie fait souffrir. Cependant, il est satisfaisant pour l'esprit

¹ C.Auvray-Assayas, 2006, p.73 « Il suffirait donc de retourner à l'usage commun de la langue pour garantir avec les « prénotions » la progression méthodique de l'analyse qui mène de la représentation au concept. »

d'assimiler le chagrin à une maladie, et Cicéron de louer encore la pertinence des Romains qui l'ont nommé *aegritudo* à partir d'*aeger* dans une référence étymologique qu'il place cette fois-ci à l'amorce du développement selon sa propre méthode (III, 22).

« C'est pourquoi les nôtres, comme en de nombreux cas, ont nommé de façon remarquable l'ennui, l'inquiétude, l'angoisse, « état maladif » (*aegritudo*), à cause de la similitude avec les corps malades (*aegrorum*).»¹

La métaphore de la maladie apparaît une fois encore ; depuis le préambule, elle ne quitte pas le texte ni donc la réflexion dont elle assure la cohérence. Aux occurrences de *pathos*, *perturbatio*, *morbus*, s'ajoute ici la présence insistante d'*aeger*, *aegritudo* et *aegrotatio*. Si nous ne sommes plus dans le développement qui se dit stoïcien, apparemment, la représentation repérée pour définir le chagrin reste la même, à travers un vocable désormais exclusivement latin ; son champ d'application est définitivement restreint, l'image de la maladie ne concerne que le chagrin.

Le passage de *morbus* à *aegrotatio*, facilité par la permanence de la métaphore, permet d'introduire un changement de point de vue essentiel pour l'unité et la progression du raisonnement. En effet, *morbus* désigne le mal dans sa réalité autonome, c'est-à-dire une agression de l'organisme par un élément qui lui est étranger, alors que les termes *aegrotatio*, *aeger*, *aegritudo* font intervenir la figure du malade et renvoient au mal vécu, intériorisé en quelque sorte. La maladie n'est plus perçue en elle-même, elle est une caractéristique de l'individu. On croise de nouveau cette tendance cicéronienne à faire apparaître l'homme dans les mots, sans jamais se résoudre à user du langage comme d'un matériau sans âme. Le déplacement de la maladie au malade pourrait inquiéter car il renforce la souffrance. En effet, Cicéron exploite rapidement le nom *aegritudo* pour faire apparaître *dolor*, le nom latin du chagrin étant indissociable de l'idée de douleur.

« Comme l'état maladif (*aegrotatio*) dans les corps, le chagrin (*aegritudo*) dans l'âme

¹ *Tusc III, 22 Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam, sollicitudinem, angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt.*

a un nom inséparable de la douleur ». ¹

Deux remarques s'imposent de cette dérivation lexicale particulière :

- a) Du point de vue de la forme, Cicéron mène bien le raisonnement par une exploitation de la définition d'un mot, puisqu'il parle du nom *aegritudo* ; or, pour faire apparaître *dolor*, il s'appuie tacitement sur les connotations du mot, autrement dit sur ce que le mot peut susciter communément dans les esprits. L'association est d'une telle évidence pour tous qu'il n'est pas besoin de justification : la maladie du chagrin va avec la douleur. De fait, la réflexion progresse par des corrélations issues du bon sens, de la maladie du corps à celle de l'âme, de ce malaise de l'âme qu'est le chagrin à la souffrance. Le procédé de dérivation, si l'on peut le nommer ainsi, est donc peu linguistique, d'autant que l'on passe manifestement d'un mot, *aegritudo*, à une idée, *dolor*. La démonstration qu'il accompagne, quant à elle, ne s'appuie pas sur l'abstraction de la théorie, mais sur l'expérience de l'existence. S'il faut qualifier cette façon d'utiliser le mot *aegritudo*, pour ses connotations, elle est donc plus poétique que philosophique. Grâce au mot *aegritudo*, on constate que l'approche poétique du mot, comme le rappel de son historicité, est une occasion d'assurer entre les interlocuteurs la transparence des notions qui serviront les développements futurs, bien plus que des définitions précises et absolument réciproques.
- b) Du point de vue du contenu, l'association du chagrin à la douleur est fondamentale, non pas seulement pour le livre III. Tant s'en faut en effet qu'elle renforce l'inquiétude du sujet face au chagrin, puisque la douleur a fait l'objet avec succès de la discussion du deuxième jour. La douleur n'est plus un mal. Par l'apparition de la douleur, Cicéron revient donc à un sujet de réflexion qui constitue aussi un fil conducteur pour l'ensemble de ces cinq journées, l'idée d'une douleur qui ne soit pas un mal demandant à être régulièrement réévaluée. D'autre part, le déplacement de *morbus* à *aegritudo* donne

¹*Tusc III, 23 ut aegrotatio in corpora, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore.*

puissance au sujet sur la souffrance, selon le déplacement d'angle envisagé ci-dessus. Cette douleur, comme elle est sienne en quelque sorte, lui est soumise et il peut agir sur elle.¹ Cela permet à Cicéron d'introduire sans tarder l'idée majeure de la responsabilité de l'individu dans le chagrin qui le terrasse. Il reprend cette idée de Chrysippe, mais la dialectique qu'il a suivie pour y arriver, notamment par l'exploitation du mot « *morbis* », n'est pas conforme à l'usage stoïcien.

- **Conclusion sur l'étude du mot *morbis*.**

Au terme de cette étude des apparitions du mot *morbis* qui a conduit, en une vingtaine de paragraphes, du préambule au début du raisonnement typiquement cicéronien, résumons les diverses conclusions apparues sur l'usage des mots.

TABLEAU : emploi du mot *morbis* / mise en regard de l'analyse lexicale et de la progression du raisonnement

Situation dans le texte	Nature de l'occurrence	Articulation avec d'autres mots	Caractéristiques de l'analyse lexicale conduite par Cicéron	Etape du raisonnement /Impact sur la progression du raisonnement
MORBIS				
§ 4 à 6 : fin du préambule	Participe à l'analogie entre la médecine et la philosophie	Vaste lexique médical avec occurrences des termes essentiels au raisonnement à venir	Aucune analyse proposée ; usage rhétorique de la métaphore filée	Activation d'une représentation commune des passions ; <i>captatio benevolentiae</i>
§7 : paragraphe liminaire du raisonnement	Présenté comme la traduction littérale de <i>pathos</i> , mot utilisé par les philosophes grecs	<i>pathos</i> <i>Morbis</i> <i>Perturbatio</i>	Annonce d'un principe essentiel dans le choix des mots pour raisonner : obéir à l'usage	Mise en place des deux représentations communes et complémentaires, mais l'une doit

¹ Un tel déplacement est établi par C. Auvray pour le transfert fondamental de *pithanon* à *probabile* (C.Auvray-Assayas, 2006, p.41).

	pour désigner les passions.			supplanter l'autre pour la poursuite du raisonnement
§8 à 11 : développement autour de la folie	Présence de <i>morbus</i> au sens premier et métaphorique	<i>Insania</i> → <i>morbus</i> <i>quia nomen insaniae significat mentis aegrotationem et morbum...</i>	Usage de l'étymon pour assurer la compréhension du mot par tous Origine humaine (<i>Majores</i>), connaissance empirique, représentation première, histoire et subjectivité du mot	Raisonnement à la faveur des deux représentations occurrentes dans les digressions lexicales pour tendre à l'idée de la maîtrise de soi
§ 22 : transition de la méthode stoïcienne au développement personnel	Présenté de nouveau comme la traduction littérale de <i>pathos</i>	<i>pathos</i> → <i>morbus</i> → <i>aegrotatio</i> → <i>aegritudo</i> → <i>dolor</i>	Utilisation poétique du nom en prenant en compte ses évocations. Préférence pour un mot qui centre le thème à explorer sur l'individu	Définition du chagrin par restriction du champ pertinent d'application de la métaphore de la maladie / déplacement du point de vue pour envisager le rôle de l'opinion dans le chagrin.

Le tableau ci-dessus résume l'analyse conduite. Rappelons qu'il s'agissait de comprendre l'enjeu, pour la forme philosophique, du début du livre III où coexistent des mots grecs et latins dans des paragraphes inspirés de la dialectique stoïcienne. La parodie des syllogismes grecs met en valeur les digressions lexicales centrées sur les termes latins. Le cas de *morbus* rappelle une priorité évidente dans l'étape essentielle que constitue l'entrée dans le raisonnement : les notions-clés doivent être immédiatement appréhendées par l'esprit, sans ambiguïté et uniformément. C'est une condition *sine qua non* pour que la méditation prenne son essor, *a fortiori* si elle doit faire l'objet d'un partage. Ces notions feront donc l'objet de définitions conformément aux pratiques stoïciennes, mais la définition

doit s'enrichir, le mot doit être approché différemment. Cicéron le dit assez fréquemment :

« Les choses sont ainsi dites par les Stoïciens et conclues d'une manière trop compliquée. Il faut une bonne fois les dire avec plus d'ampleur et de résonance ». ¹

L'orateur philosophe fait une démonstration de cette approche, attentive à toute la charge sémantique du mot, face à la sécheresse du style inspiré du Portique. Le mot est d'abord porteur d'une représentation de la réalité, et non d'un concept ; il peut être saisi dans sa valeur métaphorique, évocatrice. Il faut en effet prendre garde au sentiment d'arbitraire qu'il suscite tant que l'idée n'est pas clarifiée ; or, et c'est bien la difficulté de la pensée qui veut se dire dans son élaboration, l'idée ne sera logiquement atteinte qu'en fin de raisonnement, alors que le mot est utilisé par certains dans sa valeur conceptuelle dès l'amorce de la réflexion. Le mot saisi à travers une représentation n'est pas arbitraire pour l'esprit, car son acception est individualisée ; il est permis d'accentuer cette légitimité par une référence aux Anciens, à l'histoire du mot ou, comme nous le verrons avec un autre exemple, à son usage dans les XII Tables, dans un *cognomen*. Bien souvent en effet, l'usage du mot en communauté est une référence suffisante pour le rendre familier, accessible, compréhensible dans une première approche, et donc légitime. ²

Ainsi le mot qui définit est-il abordé sous l'angle de l'individu et non comme un matériau inaltérable. Il est choisi par rapport à celui qui cherche, et non par rapport à l'objet de la quête. La figure socratique, essentielle dans l'ouvrage, se profile une fois encore derrière cet usage du mot porteur d'abord d'un sens approximatif, mais parlant pour l'esprit. L'enquête socratique dans les dialogues platoniciens ne commence pas autrement qu'en prenant en compte cette définition spontanée sur laquelle s'érigera tout le cheminement vers la vérité. Dans l'attention portée aux représentations inhérentes aux mots, il ne faut pas voir seulement un procédé rhétorique, car l'emploi insistant de la métaphore poursuit d'autres buts que la seule persuasion: l'image est bien une étape de l'élaboration de la

¹ *Tusc III, 22 Haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius. Sed latius aliquando dicenda sunt et diffusius.*

² Cf. l'analyse par I. Gildenhard du choix de *pronuntiatum* pour traduire *αξιωμα* Gildenhard, 2007, p228-229 "(...) The basic sense of « *pronuntiare* » is, rather, to proclaim or announce an opinion publicly. (...) Cicero, in his provisional translation of a Greek *terminus technicus*, thus introduces a touch of official Roman terminology."

réflexion.¹ Pour le prouver encore, nous allons maintenant porter notre attention sur l'occurrence du mot *perturbatio* aux côtés de *morbus* et établir de quelle façon le raisonnement progresse en s'appuyant sur la valeur métaphorique des termes.

- ***Perturbatio***

La traduction de *pathos* par *perturbatio* dans les *Tusculanes* n'est pas inédite ; Cicéron en usait déjà dans le *De Finibus* et apportait une justification semblable à celle qui ouvre le livre III.

« Moi, je pouvais les appeler *morbos* (maladies), et ç'aurait été du mot à mot, mais ça ne convenait pas à notre usage (*Tusc.*, III, 7) ; ces troubles que les Grecs appellent *pathê*, je pouvais, moi, traduisant le mot lui-même, les appeler *morbos*, mais cela ne convenait pas à tous les cas.» (*Fin.*, III, 35).²

La particularité des *Tusculanes* réside dans l'insistance accordée au mot et à l'image du trouble, du déséquilibre, du bouleversement. On relève plus de soixante-dix occurrences du mot dans les livres III et IV, auxquelles il faudrait ajouter l'apparition du verbe *perturbari* et d'autres termes alimentant la métaphore, comme *motus animi*. Certes, le sujet traité dans ces livres, le chagrin et les passions, explique une telle récurrence, une fois établie l'équivalence de *perturbationes* avec le mot grec *παθη* désignant les affections de l'âme. Cependant, l'équivalence en elle-même ne va pas de soi ; si l'usage rejette *morbus*, comme l'explique l'auteur, il ne justifie pas *perturbatio* ; la traduction relève bien d'un choix de Cicéron qui remplit ici son rôle de fondateur du vocabulaire de la philosophie romaine. Or, dans les *Tusculanes*, les nombreuses occurrences du terme permettent de comprendre sa légitimité et son importance dans la pensée cicéronienne ; en cela, le début du troisième livre est précieux.

¹ *Tusc.*V, 68 « Mais pour ne pas approcher seulement par les mots des choses que nous voulons montrer, il faut se représenter des sortes d'images mobiles qui nous ramènent davantage vers l'apprentissage et la réflexion.» (...) *sed ne uerbis solum attingamus ea quae uolumus ostendere, proponenda quaedam quasi mouentia, quae nos magis ad cognitionem intellegentiamque conuertant.*

² *Fin.*III, 35 *Perturbationes animorum (...) quas Graeci παθη appellant, poteram ego uerbum ipsum interpretans morbos appellare, sed non conueniret omnia.*

- Hypothèses liées aux conclusions précédentes

On peut s'appuyer dans un premier temps sur les conclusions précédentes relatives à l'importance des évocations des mots et comparer les implications du mot *pathos* et celle du terme choisi, *perturbatio*. Le mot grec implique, par sa racine, la passivité : l'individu subit ; il est la proie des passions. Avec le glissement de *morbus* à *aeger*, nous avons déjà évoqué la préférence de Cicéron pour un vocabulaire qui représente le sujet en action. Il s'agit d'une constante de sa pensée, attestée encore dans le préambule qui nous occupe. On y lit en effet :

« Qui peut en effet donner son approbation à l'idée que l'âme ne puisse pas se guérir(...) quand tous les patients qui se font soigner ne retrouvent pas pour autant immédiatement leur vigueur ; les âmes qui mettent leur volonté à recouvrer la santé et obéir aux préceptes des sages la recouvrent, elles, sans aucun doute »?¹

Qu'il s'agisse d'une éthique de la volonté est ici patent ; le malade est maître de son mal et de sa guérison. Comme tous les termes occurrents dans les raisonnements imitatifs du style stoïcien, le mot *pathos* est présent dans le préambule grâce au verbe *patior*, dont la mauvaise part est accentuée. Le mot est donc négatif, incompatible avec une philosophie de l'accomplissement. Le choix de *perturbatio* ouvre des possibilités d'agir que refusait *pathos*, parce que sa caractérisation principale, celle du trouble, renvoie implicitement à la normalité, à la situation d'équilibre vers laquelle il faut de nouveau tendre. Il y a déséquilibre par rapport à un état qui reste la référence. Le mot comporte donc une évocation positive. Même s'il traduit une difficulté, il l'indique comme passagère. Il n'est pas besoin de démontrer la pertinence de ce choix lexical dans un ouvrage qui, conformément à l'éthique stoïcienne, engage à la maîtrise de soi et à la constance face à l'adversité. Le passage de *pathos* à *perturbatio* est un exemple de la cohérence recherchée par Cicéron entre le langage et la pensée qu'il véhicule. Là encore il ne s'agit pas de pure rhétorique, car si la métaphore du bouleversement capte l'attention, elle a vocation à permettre l'entrée dans le raisonnement sans en hypothéquer la poursuite, comme ce serait le cas si les mots utilisés

¹ *Tusc III, 5 Qui vero probari potest ut sibi mederi animus non possit (...) nec omnes qui curari se passi sunt continuo etiam conualescant, animi autem, qui se sanari uoluerint praeceptisque sapientium paruerint, sine ulla dubitatione sanentur.*

parasitaient la pensée par leurs connotations. Comment inciter à se rendre maître des passions si la passion se nomme *pathos* ? Le combat est, en quelque sorte, perdu d'avance.

L'interlocuteur a donc raison de dire à Cicéron qu'il expose la doctrine stoïcienne plus clairement que les Grecs : cela commence par le choix des traductions¹. Bien loin de trahir l'apologie de la raison face aux passions, *perturbatio* renforce le contenu de la pensée hellénistique et la sauve d'une contradiction interne au système, entre le langage et le raisonnement. Ce n'est pas la seule richesse du terme. L'équivalent grec de *perturbatio* renvoie à *tarakê*, dont l'antonyme est *ataraxia*. Nous voici donc en présence de cet état tant recherché par les disciples du Jardin. Ainsi, la référence positive contenue dans *perturbatio*, que Cicéron nomme métaphoriquement « l'état de santé » ou fidèlement au Portique et aux Anciens la *constantia*, peut aussi se nommer, en toute logique lexicale l'ataraxie.² La traduction choisie pour le grec *pathos* semble cohérente au regard des deux philosophies hellénistiques. Or, toutes deux ont leur importance dans le raisonnement proposé par Cicéron pour s'affranchir des tourments existentiels au point d'être les deux leitmotifs de l'ouvrage. La primauté absolue de la raison dans l'esprit, héritée du stoïcisme, se joint à l'impératif de se mettre à l'abri de la douleur, physique et morale. Si le livre II a fustigé l'épicurisme tant pour sa définition du bien que pour son style, Cicéron ne peut ignorer la pertinence de cette quête de la sérénité, comme tout individu qui a souffert. Le choix du mot « *perturbatio* » témoigne donc de la prise en compte, dans la réflexion, de cette recherche de l'ataraxie et l'on est moins surpris d'assister à la réconciliation de Cicéron avec Épicure dans le livre V, si l'on repère la rémanence de l'enjeu épicurien, notamment derrière les phénomènes lexicaux du livre III. L'étude des apparitions du terme *perturbatio* vérifiera maintenant nos suppositions.

Après la justification succincte de ses choix de traduction de *pathos* (§7), Cicéron entame un développement étymologique autour du terme *insania*. En réalité, ces précisions lexicales ne sont pas une digression dans le raisonnement, ce que l'on pourrait croire de prime abord, en portant de l'intérêt exclusivement à la source stoïcienne. Cette explication

¹ *Tusc IV*, 10 « Toi, en revanche, selon ton habitude, tu diras ces choses obscures plus clairement que ne les disent les Grecs (...) » *Tu, tamen, ut soles, dices ista ipsa obscura planius quam dicuntur a Graecis.*

² O.Gigon, 1970, p. 503 « die Übersetzung *perturbatio animi* ist insofern auffallend, als sie genau genommen von *ταρακη* ausgeht, einem Begriff, der vor allem epikureisch ist. »

étymologique autour de la folie s'appuie simultanément sur « *morbus* » et « *perturbatio* » pour introduire, comme une évidence appuyée par l'imitation dialectique, la notion essentielle de la constance.

« Tous les troubles de l'âme, les philosophes les appellent « maladies » (*morbos*) et ils disent qu'aucun homme stupide n'est exempt de ces maladies. Or, ceux qui sont dans la maladie ne sont pas en bonne santé ; donc tous les non-sages sont sans santé mentale. En effet, (les Ancêtres) jugeaient que la santé des âmes est établie dans une forme de tranquillité et de constance ; ils ont appelé l'esprit qui ne possède pas ces qualités « déficit de santé mentale » (*insania*), pour cette raison que dans une âme troublée comme dans un corps il ne saurait y avoir de santé ».¹

Ainsi, *morbus* légitime la métaphore de la santé de l'âme et de son contraire, l'*insania*, mais l'alternative de traduction posée initialement par l'image du mouvement autorise le glissement de la santé de l'âme à l'absence de trouble, nommée *tranquillitas* et *constantia*. En réalité, ces paragraphes font passer insensiblement de l'image à l'idée en respectant le mécanisme naturel de la connaissance. Dans les lignes suivantes, Cicéron ne permet plus d'oublier la notion de constance qu'il rattache encore à l'image (« *constantia, id est sanitate* » §11) ; elle deviendra essentielle dans les livres III et IV, centrale dans le livre V. Dans le paragraphe 11, il rappelle qu'un « esprit peut n'être pas troublé, pour ainsi dire pas malade »² et poursuit la définition imagée de la constance à la faveur d'une remarque sur l'expression latine *exisse ex potestate*, « échapper à son propre contrôle » ; son explication introduit avec insistance la métaphore de la souveraineté de soi (« débridés » *ecfrenati*, « sous le contrôle de l'esprit » *in potestate mentis*, « le règne de l'âme » *regnum animi*) et se clôt sur l'affirmation d'un contrôle, selon la nature, de l'âme (*animus*) par l'esprit (*mens*). On est donc parvenu à un concept philosophique, qui caractérise de surcroît une réalité non tangible, l'esprit, grâce à la dialectique des images. Dans le second développement imité de la dialectique stoïcienne, l'exploitation lexicale de *frugalitas* et de l'adjectif *frugi* incarne la constance par opposition à l'esprit troublé (*perturbatio*), et propose ainsi un modèle à

¹ *Tusc III, 9 Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant negantque stultum quemquam his morbis uacare. Qui autem in morbo sunt, sani non sunt, et omnium insipientes igitur insaniunt. Sanitatem enim animorum positam in tranquillitate quadam constantia censebant ; his rebus mentem uacuam appellarunt insaniam, propterea quod in perturbatio animo sicut in corpora sanitas esse non posset.*

² *Tusc III, 11 mens motu quasi morbo perturbata nullo sit.*

l'interlocuteur :

« Celui qui serait frugal (*frugi*), ou si tu préfères, modéré et tempérant, il est nécessairement constant ; le constant est calme, exempt de tout trouble, donc aussi de chagrin. »¹

- **Récapitulatif : de *morbus* à *perturbatio*.**²

L'étude de *perturbatio* permet de comprendre ce qu'attend Cicéron du vocabulaire philosophique. De sa profusion dépend la richesse de la pensée ; l'*ubertas* est la qualité première du mot. Le mot *perturbatio* est un exemple du terme philosophique parfait. Il réalise la gageure de permettre une réflexion s'inspirant des trois systèmes hellénistiques tout en usant d'une métaphore qui rend l'entrée dans le raisonnement possible à chacun.

Dans les choix du traducteur se signale en réalité l'impératif du consensus, si cher à la pensée cicéronienne. Le mot est par ailleurs fertile, c'est-à-dire qu'il est riche de développements potentiels. L'anticipation du raisonnement détermine également le choix du mot pour éviter que ne surgisse une contradiction entre la forme et le fond lors du développement d'un point précis. Nous avons pu remarquer comment la récurrence de *perturbatio* permet de préciser toujours plus l'idéal de la fermeté d'esprit, jusqu'à en arriver à la bipartition. Si l'étude de *morbus* a établi la clarté du vocabulaire choisi, *perturbatio* en signale donc la richesse.

Pour clore cette analyse des deux représentations de la passion placées au cœur de la dialectique par de fausses digressions lexicales, nous pouvons résumer la progression du raisonnement porté par les images. Dans un premier temps, l'image d'une âme malade permet d'intégrer l'idée de la nocivité des passions quelles qu'elles soient, car l'idée de la nuisance de la joie par exemple est inaccessible en début de réflexion. L'introduction de la métaphore du trouble, qui supprime au fil des paragraphes celle de la maladie, à l'exception de la caractérisation du chagrin, introduit l'idée de la fermeté d'esprit et de la possibilité

¹ *Tusc III, 18 Qui sit frugi igitur uel, si mauis, moderatus et temperans, eum necesse est esse constantem ; qui autem constans, quietum ; qui quietus, perturbatione omni uacuum, ergo etiam aegritudine.*

² Ces conclusions sont redevables à l'article « *Pathos* » de G. Sissa, dans *le Vocabulaire européen des philosophies*, et particulièrement p.903-904 : « de *pathos* à *perturbatio* », où elle explique que Cicéron revient à la représentation pythagoricienne et platonicienne de l'âme en faisant ressurgir dans le choix du terme *perturbatio* le concept de trouble ou *motus turbidus*. Cependant, notre posture herméneutique de lecteur, sensible aux vertus philosophiques de la rhétorique écrite, a conduit à appréhender aussi comme un processus cognitif le passage de la métaphore médicale à la métaphore cinétique, aux côtés de ses implications éthiques.

d'agir contre les passions¹. La constance se profile comme un idéal d'esprit, et le contrôle de l'esprit par lui-même comme le moyen de l'atteindre. L'idée de la responsabilité de l'individu dans ses passions, très difficile à faire admettre dans l'immédiat (Cicéron en a fait l'expérience lors de ses lectures des consolations), est néanmoins évoquée, sans toutefois que soit niée la douleur du chagrin qui reste seul lié à l'image de la maladie. À ce stade, l'ensemble des convictions de Cicéron a donc déjà été appréhendé par le recours aux images. Le raisonnement métaphorique initial démontre ainsi son efficacité par rapport aux définitions et syllogismes stoïciens dont la sécheresse et donc la stérilité sont volontairement accrues.

Pour conforter et compléter nos recherches sur le renouvellement de l'emploi des mots dans l'imitation de la dialectique stoïcienne, nous nous intéresserons maintenant à d'autres termes générant une digression lexicale.

b) Deuxième étude

Insania

Nous avons déjà constaté l'importance du terme autour duquel vont être réunies les deux métaphores initiatrices du raisonnement, celle de la maladie et du trouble (*morbis/perturbatio*). L'enjeu de ce développement, lexical relativement long, du point de vue du contenu, est de définir globalement les attitudes contraires à la raison, avant de centrer la réflexion sur le chagrin. Si l'on observe l'usage des mots, le passage est intéressant car les analyses lexicales s'enchaînent et les mots grecs et latins s'entrecroisent (*insania/amentia/dementia/mania (grec) furor/melancholia (grec)*). On note tout d'abord

¹ G. Sissa, 2004, p.904 (*op.cit.*): « Que la *perturbatio* soit une *commotio*, une turbulence, une excitation – métaphoriquement, un bond de Leucate, un plongeon, une dégringolade – plutôt qu'une maladie, cela prête à conséquence pour la manière dont on envisage le remède. Malgré certaines maladies mortelles, le langage médical est, par définition, un langage de la cure. En physique, en revanche, ce qui tombe ne peut pas s'arrêter à mi-chemin ; ce qui glisse ne remontera pas la pente ; celui qui file à la dérive ne parvient plus à nager à contre-courant. On traite une maladie quand elle n'est pas une peste incurable, mais on évite une chute dans un précipice, car un tel mouvement ne peut pas être dosé. »

G. Sissa évoque remarquablement ici les effets de la métaphore cinétique sur l'âme dans la perspective de la réception du discours des *Tusculanes* et de l'exhortation à la maîtrise anticipée des passions. Cependant, elle rapporte d'abord ce choix de Cicéron à la volonté de rejoindre la « "virilité" de la morale stoïcienne » contre « la mollesse de la pensée et du langage d'Aristote. ». Sa perspective n'est certes pas l'étude de la poétique philosophique, mais elle en rend compte dans son interprétation des deux métaphores.

une référence insistante aux Anciens, fondateurs des termes *insania*, *dementia*, *amentia* et de la distinction entre *furor* et *insania*. Cicéron loue le bien-fondé des termes et remarque chez les Anciens la même perspicacité que chez Socrate et les Stoïciens.¹ Comme nous l'avons rappelé dans la deuxième partie, le citoyen Cicéron est désireux d'établir un lien entre le langage et la société, convaincu que les mots sont gardiens de valeurs morales essentielles et qu'ils portent la trace d'une éthique. Nous abordons ici le vocabulaire fondateur de la cité sous un autre angle, celui de l'incitation à l'exercice du jugement et de sa participation à la dynamique cognitive que constitue la forme des *Tusculanes*. Dans quelle mesure ces références insistantes au lexique des *Majores* favorisent-elles la poursuite du raisonnement vers la maîtrise de soi ?

La corrélation établie par Cicéron entre le lexique latin et les notions philosophiques déployées ultérieurement par les philosophies hellénistiques participe de sa volonté de transférer la philosophie à Rome. Il fournit la preuve que la sagesse est inhérente aux origines de la Cité, que la Grèce n'a pas de supériorité en la matière et que la référence aux Anciens peut redonner tout leur poids aux valeurs morales décelées dans les mots. Tel est le poids de l'autorité.² Notre approche du lexique philosophique ancestral dans cette étude « des mots pour penser » permet de compléter ce point de vue qui s'appuie sur les intentions déclarées par Cicéron dans les préambules, mais oublie de prendre en compte l'enjeu ambitieux et tacite des dialogues : exercer la raison. Ainsi, dans la République tourmentée, il ne suffit sans doute plus de faire référence aux Anciens pour refonder des valeurs et le problème est bien là : déclarer que les Anciens ont parfaitement défini le degré de fermeté d'esprit nécessaire au citoyen ne fera pas recouvrer leurs esprits aux contemporains de Cicéron. Autrement dit, la force persuasive de la déclaration, même si elle évoque le passé idéalisé, s'avère fragile; les mots doivent activer la raison. A cet égard,

¹ *Tusc III*, 10 « Il faut donc en déduire que ceux qui ont appliqué ces noms aux choses ont eu le même sentiment (*sensisse*) qu'ont conservé consciencieusement les Stoïciens après l'avoir reçu de Socrate : ceux qui ne sont pas sages ne sont pas en bonne santé. » *Ex quo intellegendum est eos qui haec rebus nomina posuerunt sensisse hoc idem quod a Socrate acceptum diligenter Stoici retinuerunt, omnis insipientes esse non sanos.*

² Sur III, 10-11 Graver, 2002 «Cicero is hinting that Roman jurisprudence is unwittingly congruent with Stoic theory” // I. Gildenhard, 2007 “Here Cicero collectively credits the Roman ancestors with creating a vocabulary of such moral *acumen* that the insights it contains anticipates Socrates and his thought, in effect preempting his claim to being the founder of moral philosophy. (...) From this point of view, philosophy is simply the theoretical elaboration of the cultural knowledge embedded in the Latin language”.

I. Gildenhard prouve ainsi que les *Tusculanes* sont une « guerre culturelle » déclarée à la Grèce. Pour notre part, nous rapprochons cette association des *Majores*, de Socrate et des Stoïciens de la volonté de retrouver une pensée commune originelle, un fonds rationnel, ce qui ne peut se faire que par l'attention portée au langage.

dans le choix d'*insania*, Cicéron ne loue pas seulement le contenu de la pensée sur la folie sous-jacente au mot, mais bien l'acuité de cette pensée. Il admire le bon sens des Ancêtres, et le répète :

« Je ne suis pas seul à le croire, mais, ce que j'admire à chaque occasion-, cela a été aussi l'avis de nos Ancêtres bien des siècles avant Socrate (III,8) ; Et voilà qui n'est pas moins pénétrant : ils ont nommé une affection qui prive de la lumière de la raison, ir-raison et aussi dé-raison. » (III, 10) ¹

Dans les *Tusculanes*, la référence aux origines de la langue latine permet donc à Cicéron de mettre en évidence une époque rationnelle, indissociable d'une cité morale où les décisions politiques suivent la droite raison. Ainsi l'opération de l'esprit, exprimée avec le verbe *censeo*, est bien équivalente à la décision et au jugement d'un magistrat (III, 11) :

« En effet, nos Ancêtres ont jugé (*censuerunt*) que la bêtise, dépourvue de constance et donc de santé, pouvait cependant être respectueuse d'un accomplissement médiocre des devoirs ». ²

C'est donc sur la légitimité rationnelle et politique de ces dénominations qu'insiste Cicéron ; il s'intéresse en réalité au corollaire de la morale, l'esprit rationnel. Cet esprit, qui n'a jamais fait défaut aux Anciens, se trouve mis en pratique dans le texte grâce à une dialectique enrichie de la richesse même des mots. On peut penser en effet que la définition antique de la folie (*insania*), et par contraste de la vertu nécessaire au citoyen, bénéficie elle aussi du raisonnement mis en place dans cette imitation critique de la dialectique stoïcienne. Il importe pour le penseur que le mot dans son contexte ait de la force, de la vigueur, et ce poids ne peut venir que de sa rationalité redécouverte dans la langue maternelle, ce qui explique l'insuffisance du Grec pour le philosophe romain :

¹ III, 8 *Non mihi quidem soli, sed id quod admirari saepe soleo, maioribus quoque nostris hoc ita visum intellego multis saeculis ante Socratem (...)* // III, 10 *Nec minus illud acute, quod animi adfectionem lumine mentis carentem nominaverunt amentiam eandemque dementia.* // III, 22 *Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam, sollicitudinem, angorem, propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt.* On peut noter la mise en valeur du choix de nomination judicieux (*acute, admirari, praeclare*).

² *Tusc III, 11 Stultitiam enim censuerunt constantia, id est sanitate, uacantem posse tamen tueri mediocritatem officiorum (...)*

« Les Grecs, eux, veulent comme nous, mais ils ont peu de force par le verbe. »¹

Cette force des mots existe dans les *Tusculanes*. La joute des deux représentations de la passion, de la maladie et du trouble, permet d'intérioriser suffisamment l'image de la santé de l'esprit pour parvenir par la progression du raisonnement métaphorique jusqu'au développement plus abstrait de la possibilité d'une maîtrise de soi par la raison, notamment grâce à la bipartition de l'âme. On peut ainsi constater comment le langage philosophique, tel qu'il est pratiqué dans les *Tusculanes* au service d'une orchestration progressive du raisonnement, redonne force à des qualités aussi essentielles à l'individu qu'au citoyen. C'est pourquoi Cicéron n'hésite pas à constater au terme d'un jeu dialectique opposant *insania*, *insipientia*, *sanitas*, *sapientia* (§10), qu'il suffit du mot pour comprendre et la nature et les propriétés de l'objet étudié, à savoir la folie comme contraire de la sagesse :

« Ainsi, l'objet entier de notre recherche, sa nature et ses qualités, la force du mot les met d'elle-même en lumière. »²

La remarque est importante car l'enquête philosophique entière (*totum id quod quaerimus*), qui concerne l'être et la façon d'être, semble résolue par la seule étude du mot ; c'est dire l'importance de la définition dont on attend qu'elle dise ce qu'est la folie et quelles sont ses propriétés. Les recherches autour d'une formulation moins sévère de la dialectique font prendre conscience des vertus recouvrées de la définition, si le mot est pris en compte dans toutes ses potentialités de sens.

c) Troisième étude

Mania / mélancholia

Ces deux mots grecs occurrents dans l'étude lexicale d'*insania* nous amènent à prendre en charge des assertions célèbres de Cicéron qui dénonce la pauvreté de la langue grecque par comparaison à l'excellence de la langue latine. Le passage qui nous occupe est particulièrement représentatif de cet éloge. Ainsi, les termes *mania* et *mélancholia* sont-ils

¹ *Tusc III, 11 Graeci volunt illi quidem, sed parum valent uerbo.*

² *Tusc III, 11 Totum igitur, id quod quaerimus, quid et quale sit, uerbi uis ipse declarat.*

jugés imprécis par rapport aux mots latins. Le premier ne fait pas de distinction entre la folie et la folie furieuse, le second sert à nommer la fureur mais est trompeur sur ses causes qui ne seraient dues qu'à un excès de bile noire. Nous portons de nouveau notre attention, non sur le contenu des mots mis en parallèle par Cicéron pour évaluer l'exactitude des synonymes, mais sur les reproches qui accompagnent les mots grecs en eux-mêmes, en tant que matériel de définition. De *mania*, Cicéron dit par parenthèse qu'il en ignore l'origine. Eu égard aux éléments qui constituent l'*ubertas* du mot latin tel que Cicéron l'utilise parallèlement, cette incapacité à préciser l'histoire du mot fragilise effectivement le raisonnement qui dépendrait de lui. A contrario, nous savons l'origine d'*insania* et son occurrence dans les XII tables. *Mania* reste, quant à lui, totalement arbitraire.

Le mot *mélancholia* est dénoncé pour la pauvreté des conclusions inhérentes à son étymologie. Cicéron assoit sa critique sur la composition du mot, « bile noire », et évoque d'autres causes de la fureur, non physiologiques. Cela nous permet de conforter l'approche cicéronienne de l'étymologie. Du mot grec, Cicéron a une approche étymologique purement linguistique et les implications tacites de cette étymologie sur la nature et les propriétés de la réalité étudiée lui semblent erronées ; par conséquent, il condamne l'usage du terme. Son bilinguisme ne fait pas pour autant du grec une langue culturelle. En revanche, l'étymon latin du mot est porteur d'une histoire ou d'une valeur commune. Cette étymologie entraîne sa richesse philosophique. Le latin est la langue de la Cité. Autrement dit, le sens étymologique pur d'un mot n'est pas suffisant pour le définir ; il faut élargir les acceptions du mot : il faut être plus exigeant sur sa richesse. Si l'on signale que Cicéron utilise volontiers l'étymologie des mots, encore faut-il donc préciser comment il le fait. L'étymon est lié à l'histoire de la patrie et à la perception individuelle de la réalité. A l'évidence, la sagesse ne peut s'exprimer qu'en langue maternelle.

Le critère d'historicité demandé au langage philosophique explique sans doute les reproches faits à la langue grecque. Quelle que soit la maîtrise par le Romain de cette seconde langue, elle n'est pas liée à l'histoire de la Cité et elle n'est pas la langue du droit et des textes. Aucun mot grec ne peut être civiquement chargé. Sur la richesse des deux langues, que Cicéron et Lucrèce aient des avis différents ne les met pas pour autant en

désaccord ¹. Ils n'intègrent pas de la même façon le langage à leur raisonnement, car aussi bien leur projet diffère. Lucrèce veut faire connaître Épicure : son but est celui d'un philosophe ; Cicéron veut sauver les valeurs grâce à la philosophie : son but est celui d'un homme politique. Il veut pour cela penser dans et par la langue qui a fait la cohésion de la Cité. Si la langue grecque est très présente à Rome, elle reste marquée du sceau de l'emprunt et non des origines, qu'elle renvoie à l'esclave grec délivrant aux enfants leurs premiers apprentissages ou aux grands auteurs dont l'élite cultivée est férue. Bien que langue d'érudition, c'est une langue étrangère au sol romain : elle ne peut correspondre au projet des *Tusculanes*.

Que l'approche du grec soit linguistique ou littéraire, *stricto sensu*, nous en avons d'autres manifestations dans les paragraphes étudiés ici. Ainsi, de l'invention par Cicéron du mot grec *ablabéia* (§16) pour traduire *innocentia* qu'il justifie par la négation du verbe *blaptein*. De nouveau, le travail sur le mot grec témoigne de l'approche linguistique. Quant à l'approche artistique, ou livresque en risquant l'anachronisme, elle transparaît dans certaines équivalences établies entre les mots grecs et latins, où Cicéron semble avoir mis en regard le latin et l'emploi d'un mot grec dans un ouvrage précis, même si cet emploi n'est pas celui du grec courant. La traduction de *pathos* par *morbus* rejoint l'emploi de *pathos* dans ce sens par Chrysippe². Par ailleurs, Cicéron semble bien avoir à l'esprit le paradoxe grec *πας αφρων μαινεται*³ quand il fait apparaître *mania* comme mot générique

¹ Lucrèce, *De rerum natura*, I, 139 : *patrii sermonis egestas*.

Sur le rapport des auteurs latins à leur langue maternelle, on consultera avec profit *Patrii sermonis egestas*, Thorsten Fögen, 2000 (notamment les pages 61 à 141, concernant Lucrèce puis Cicéron). T. Fögen explique que cette expression, lancée par Lucrèce à la suite de Plaute, devenue formulaire, traverse toute l'antiquité. Elle permet à Lucrèce comme à Cicéron de légitimer leur entreprise littéraire, l'un et l'autre ayant pour objectif une illumination des esprits par le travail nécessaire sur la langue (*De rerum natura*, I, 136-7 : *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta / difficile inlustrare Latinis versibus esse*). Cependant, Lucrèce se sert de la pauvreté de la langue latine pour susciter l'élaboration poétique (« Der Dichter ist in bezug auf seine Aufgabe keineswegs pessimistisch eingestellt, sondern baut auf seine poetische Inspiration (...) » p.64) alors que Cicéron, dont le projet est la cohésion sociale par la culture, revendique hautement sa richesse (« Immerhin hat er (...) nachdrücklich hervorgehoben, dass Sprache allgemein aufgrund ihrer kulturstiftenden und gesellschaftsbildenden Kraft als ein soziales Phänomen einzustufen ist (...) » p.140) En conclusion (p.228) et pour vaincre les stéréotypes modernes, l'auteur souligne que le grec reste la langue du savoir pour les auteurs romains, qui, par conséquent, n'ont jamais réellement envisagé, voire souhaité, une possible hégémonie de la langue latine, quel que soit leur amour pour leur langue maternelle.

² Graver, 2002, p.79 et p. 205: "In contexts where the medical analogy is prominent, Chrysippus sometimes borrows a medical usage and makes *pathos* mean "sickness", equating it with what is elsewhere in the theory called *nosos* or *nosema*." Cicéron s'empare de cet emploi de *pathos* pour bâtir une réflexion qui rétablisse la métaphore platonicienne de la motricité et ce qui la sous-tend comme conception d'une âme bipartite.

³ SVF, III, § 12 « *Insiipientes insanos esse et impios* » ; 663-666, dont 664, Diogène Laërce VIII, 124 : « *παντας τε τους αφρονας μαινεσθαι (...)* »

pour désigner sans nuance la folie. La référence aux Stoïciens quand il énonce « *omnis insipientes esse non sanos* » en témoigne. S'il est inexact que *mania* corresponde à *insania* pour qui compare séparément les définitions des deux termes, en revanche ces mots se trouvent mis en parallèle dans cette exploration lexicale de la dialectique à partir d'un paradoxe stoïcien, ce qui est pertinent.

Quatrième étude

Fidens / confidens (§14)- invidia/invidentia (§20)

Nous entrons dans le second temps du développement à la manière stoïcienne par une remarque sur le vocabulaire latin. Cicéron choisit d'utiliser « *fidens* » pour caractériser celui qui a confiance en soi, et non « *confidens* » qui, à tort dit-il (« par une mauvaise habitude langagière » *mala consuetudine loquendi*), est pris en mauvaise part dans la langue commune. Cette remarque permet de nuancer l'affirmation d'un usage strict du latin courant par Cicéron ; ici, il reconnaît s'éloigner d'un emploi certes courant, mais fautif. La raison de ce rejet est fournie : *confidere* a un sens positif, la connotation péjorative de « *confidens* » n'est donc pas logique. On constate une fois encore l'attention portée à la cohérence de la langue qui doit servir la philosophie. Le mot doit certes être riche, mais il faut préférer la polysémie à l'ambivalence qui est, par définition, génératrice de contradictions. Cicéron se montre attentif, dans le choix d'un terme, à la cohérence sémantique de la famille lexicale auquel il appartient ; un mot est potentiellement chargé du sens des mots de la même famille, ce qui peut être une richesse ou un obstacle pour le raisonnement. *Confidens* n'est pas un terme propice au raisonnement, car il est équivoque ; il est d'ailleurs employé par Plaute dans une acception positive.¹ Il faut donc exclure de la réflexion ces termes ambivalents.

Un exemple similaire prouve l'attention portée à l'ambiguïté lexicale. Cicéron nomme la jalousie *invidentia* qui n'est pas non plus d'usage fréquent et se justifie : *invidia* signifie aussi que l'on est l'objet de la jalousie et il faut éviter cette ambiguïté par rapport au verbe « envier ». En revanche, *invidentia* conviendra pour évoquer la jalousie :

¹ Plaute, *Cap*, 665-666 « Il convient à l'esclave innocent et inoffensif d'avoir confiance en ses actes. » ; *Decet innocentem seruum atque innoxium confidentem esse.*

« Je n'ai pas dit *invidia*, qui est de mise, quand on est envié ; à partir du verbe «*invidere* » (envier), on peut dire à juste titre *invidentia*, pour échapper au mot ambigu d'*invidia* (...) ». ¹

Cicéron s'appuie sur le verbe de même racine pour confirmer le sens d'*invidia* ; la recherche de cohérence dans le choix du mot est explicitée par l'adverbe *recte*, « à juste titre », « avec justesse." En revanche, l'emploi courant d'*invidia* l'a détourné de son étymologie : il peut, comme nombre de mots latins, avoir un sens actif ou passif. Nous avons déjà mentionné l'attention particulière portée par Cicéron à cette qualité des mots, selon qu'ils impliquent que le sujet fait ou subit l'action.² Nous en avons ici un autre exemple. Par ailleurs, on note avec intérêt la façon dont Cicéron clôt cette digression lexicale ; il met en regard l'usage erroné du verbe *invidere* dans la langue commune, et l'emploi plus pertinent du même mot par le poète Accius, illustré d'une citation. Il est plus cohérent (*rectius*) de faire suivre le mot d'un régime à l'accusatif comme le fait le poète et non à l'ablatif. La digression, car elle est ressentie ainsi pour qui suit le développement stoïcien sur les passions, confirme la priorité donnée à la logique (*recte / rectius*) du langage choisi pour une pensée elle-même tendue vers la raison. On choisira donc dans la langue commune ce qu'il est rationnel d'employer. Quant à l'audace du poète et aux potentialités de la langue poétique, elles laissent visiblement Cicéron dans le regret de devoir se conformer à l'usage :

« L'usage nous l'interdit quand le poète a gagné ses droits et l'a dit avec plus d'audace. » ³

d) cinquième étude

Sôphrosunê(grec) / frugalitas / frugi / chrêsimos (grec)

Un long développement autour du sens de *frugalitas* est amené par le mot grec *sôphrosunê*. On y retrouve les principales caractéristiques de l'emploi du lexique établies

¹ *Tusc III, 20 Non dixi inuidiam, quae tum est, cum inuidetur ; ab inuidendo autem inuidentia recte dici potest, ut effugiamus ambiguum nomen inuidiae (...).*

² Dougan, 1934, p.25 *inuidentiam*: "enviousness, a word coined by Cicero who wanted a word of active force only."

³ *Tusc III, 20 Nos consuetudine prohibemur ; poeta ius suum tenuit et dixit audacius*

dans les recherches autour de *morbus, perturbatio* et *insania*.

Cicéron indique les autres traductions dont il use habituellement (*temperantia, moderatio, modestia*) mais opte finalement pour le mot *frugalitas*, dont il reconnaît par ailleurs qu'il n'est pas le plus attendu, car l'adjectif *frugi* en latin correspond à *chrésimos* non à *sôphrôn*. L'énumération des divers équivalents latins possibles rappelle le principe d'adaptabilité du discours ; l'équivalent choisi dépend du contexte : une notion n'est pas contenue tout entière dans un seul mot. Cicéron précise qu'il utilise moins souvent *modestia* par exemple. Cela conforte l'idée selon laquelle la traduction des termes philosophiques ne consiste pas à établir de strictes paires linguistiques ; elle privilégie les sens acquis par les mots à l'usage et dans le temps pour évaluer leur degré de compatibilité avec la notion en jeu dans la traduction à un instant précis du raisonnement. Par ailleurs, que Cicéron s'écarte des traductions habituelles pour en privilégier une plus rare signale l'importance de l'enquête lexicale menée en parallèle du développement dialectique dans ces paragraphes des *Tusculanes*. Il ne s'agit pas seulement d'évoquer la tempérance, mais de la penser, de la faire redécouvrir à la faveur de la digression lexicale. Il choisit avec cohérence (*recte*), dit-il ; selon lui, ce mot est le plus apte à entraîner l'appropriation de la notion par quiconque. Or, si le mot *frugalitas* n'est pas l'équivalent attendu du mot grec, il n'est pas davantage couramment employé dans le sens large que lui donne Cicéron.

Pour lui, *frugalitas* rassemble quatre vertus cardinales et se présente comme l'équivalent de la Vertu elle-même. Pour beaucoup en revanche, concède-t-il, le sens du mot est plus restreint, mais il faut revenir à son sens fort :

« Et si "frugalité" n'avait pas une telle force et s'il était contenu dans ces sens étroits que lui donne la plupart des gens, jamais le surnom de Lucius Pison n'aurait été loué à ce point »¹

Le mot n'est donc pas usité selon l'habitude. Cicéron passe néanmoins outre l'acception courante du terme et justifie son choix en faisant référence au cognomen de L. Pison : celui que l'on a décrété *frugi* n'était pas seulement utile à la Cité, mais intègre, courageux, juste et

¹ *Tusc III, 16 Quae nisi tanta esset, et si iis angustiis quibus plerique putant teneretur, numquam esset L. Pisonis cognomen tanto opere laudatum.* / Dougan, 1934, Tome II, p.21 "The word « frugi » was much applied to slaves".

sage. En un mot, vertueux. C'est bien en référence au personnage de Pison que le mot semble avoir été choisi ; autrement dit, il est incarné par Pison et devient, de ce fait, immédiatement familier au penseur romain, sauvé de l'arbitraire que pouvait laisser craindre son acception ici inhabituelle. *Frugalitas* veut bien dire sagesse. Nous avons donc un autre exemple de l'origine historique de la charge sémantique. Elle est considérée comme suffisante ici pour justifier l'emploi du mot contre l'usage courant. Cet exemple permet également de saisir l'évidence implicite dans la volonté d'user du vocabulaire commun : « commun » signifie « de la communauté ». De ce point de vue, *frugalitas* n'est pas un mot courant, mais bien un nom commun, car son sens est établi sur des valeurs de la Cité incarnées par Pison.

La force du mot *frugalitas* et, partant, de la valeur défendue vient également de sa fonction poétique. L'audace de Cicéron n'a rien à envier à celle d'un poète, puisqu'il déroge sciemment à l'usage pour employer le mot dans un sens nouveau, né des évocations et des émotions qu'il génère. Son choix de traduction met donc en action une forme première de compréhension liée à la sensibilité. Dans le même développement, le recours à des exemples du quotidien (le déserteur, le débiteur, l'imprudent §17) et à l'humour confirme cette prise en charge de la compréhension immédiate pour initier le raisonnement des développements plus approfondis sur la vertu que les paragraphes suivants fourniront ensuite. Nous avons suivi auparavant la même amorce de dialectique, axée sur les représentations, par le biais des métaphores de la maladie et du trouble.

La dimension poétique du mot est de fait confirmée par l'explication étymologique de *frugalitas* et de son antonyme *nequitia* ; le recours à la racine de ces mots permet de s'appuyer sur la métaphore de la culture, dont l'importance dans le cheminement intellectuel est incontestable. Cicéron rapproche *frugalitas* de *frux*, le grain de blé, et poursuit en donnant une étymologie qu'il croit fantaisiste de la *nequitia*, « qualité de celui qui ne vaut rien », dit avec humour l'auteur. Malgré la plaisanterie, la précision est loin d'être futile. La métaphore radicale enrichit le mot de l'idée d'accomplissement personnel : elle évoque la fertilité de l'avenir pour une existence vouée à la sagesse. Cette connotation ne peut échapper à la sensibilité de l'interlocuteur ou du lecteur, puisque l'ouvrage développe depuis le livre II une métaphore de la culture essentielle pour redéfinir la philosophie. Les mots *temperantia*, *moderatio*, *modestia* ne sont pas porteurs de cette

image d'un futur prospère, d'une récolte. On mesure à quel point le choix du terme *frugalitas* participe d'une pensée incitatrice présente dans les *Tusculanes*. A cette étape du raisonnement, où l'incitation à la fermeté d'esprit devient plus pressante pour s'affermir contre les passions, le choix du mot permet une avancée de la pensée ; assimilée à la *frugalitas*, la définition de la *sôphrosunê* grecque devient véritablement parénétiq ue, grâce à la référence historique et au pouvoir évocateur de la dimension poétique du terme.

Après ces précisions étymologiques, Cicéron renoue avec le développement imitatif du syllogisme qu'il semblait avoir interrompu pour l'enquête lexicale. On juge cependant à quel point cette recherche, fondamentale, et celles qui l'ont précédée, ont enrichi la compréhension des mots *frugi*, *moderatus*, *constans*, *perturbatione*, *aegritudine* occurrents dans l'enchaînement logique. La conclusion qui exempte le sage de chagrin s'impose à l'esprit sans peine, malgré le pastiche du style acéré des Stoïciens.¹

Le mot *frugalitas* n'est pas récurrent dans l'ouvrage ; on pourrait s'en étonner, eu égard à l'importance des vertus qu'il désigne. La *frugalitas* gouverne l'esprit et assure sa sérénité, dit Cicéron.² Le peu de récurrence du mot n'est pas paradoxal, quand on adopte un angle d'étude qui privilégie la mise en forme de la pensée. L'étude menée grâce à la définition de *frugalitas* est une étape du raisonnement qui conduit vers la raison ; le mot a été, en quelque sorte, le vecteur d'un exercice du jugement au terme duquel la nécessité de la tempérance est patente. Il faudra chercher ensuite comment l'acquérir. Le mot *frugalitas* n'est donc plus important dès lors qu'il a permis l'assimilation de la vertu de tempérance ; aussi Cicéron l'abandonne-t-il dès la fin du paragraphe de développement où il substitue *moderatus et temperans* à *frugi*. Il faut admettre l'usage opportun du lexique, son adaptabilité et sa variance selon l'avancée de la pensée. Comme les opinions, le langage est marqué d'un degré de vraisemblance qui dépend de la recherche en cours. Ainsi les mots essentiels n'ont-ils pas de contenu *a priori* qui ne soit construit par la pensée au fil du

¹ Dougan, 1934, p.20 §16 *qui sit temperans*....: "an anacolouthon. Having set down *temperans* as an equivalent for the Greek σωφρων Cicero pauses to consider the fitness of the translation and develops a preference for *frugi*, with *frugalitas* as an equivalent for σωφροσυνη, and so loses the thread of his construction, which he resumes in a new sentence in § 18 in the words *qui sit frugi*." La reprise de construction au §18 tend à prouver que la digression lexicale n'est pas une pause mais bien une parenthèse fondamentale pour l'étape de raisonnement qui vient de s'ouvrir.

² Graver, 2002, p.88 « Despite his elaborate plea here, he will not in fact make use of *frugalitas* as standard rendering for *sophrosunê*, though he does refer back to discussion here at 3.36 and 4.36. »

développement. Pareillement, plusieurs substantifs permettront de cerner la notion dans toute sa richesse, comme le sous-entend Cicéron lorsqu'il établit la liste de ses substituts latins à la *sôphrosunê* grecque.¹ Dans ce refus de fixer une terminologie conceptuelle et de l'imposer, Cicéron se montre académicien jusque dans sa parole philosophique.

e) Récapitulatif des propriétés du lexique philosophique repérées dans les paragraphes III, 9 à 22.²

MOT ÉTUDIÉ	CARACTERISTIQUES SINGULIERES	CARACTERISTIQUES COMMUNES A D'AUTRES TERMES
<i>Insania</i>	Le mot fait comprendre la nature et les propriétés de la réalité nommée.	<i>Éloge de la langue latine §8</i> Mot lié à l'histoire de la cité. Mot témoignant d'un usage de la raison ; langage rationnel. Mot porteur d'une image utilisée dans le raisonnement
<i>Amentia/dementia</i>	Mot qui témoigne de la rationalité des Anciens, comparable à celle de Socrate et des Stoïciens	Mot qui fait partie du raisonnement appuyé sur les représentations <i>Éloge des termes latins par comparaison aux mots grecs §10</i>
<i>μανια (mania)</i>	Mot trop générique, qui confond des aspects de la folie.	Mot dont l'origine est ignorée. <i>Éloge du terme latin par opposition au mot grec §11</i>
<i>μελαγχολια (melancholia)</i>	Étymologie linguistique incitant à l'erreur dans le raisonnement	Approche strictement linguistique du sens étymologique
<i>αβλαβεια (ablabéia)</i>	Néologisme cicéronien pour traduire <i>innocentia</i>	Mot forgé par assemblage linguistique explicite : <i>α-βλαπτω</i> <i>Lacune dans la langue grecque ; synonyme d'innocentia ? §16</i>
<i>Fidens/confidens</i>	Sens de <i>fidens</i> préférable à l'ambiguïté de <i>confidens</i>	Refus de termes d'usage courant mais équivoques ou contraires à la raison. Attention portée à la cohérence sémantique d'une famille lexicale

¹ Voir aussi *Tusc II, 46 Hisce ego pluribus nominibus unam rem declari uolo, sed utor, ut quam maxime significem, pluribus.*

² H. Merguet (1887) a répertorié à la fin du volume III de son dictionnaire cicéronien les mots grecs utilisés par l'auteur dans ses œuvres philosophiques (p.915-918). On consultera bien évidemment les index de l'étude de C. Nicolas (p.357).

<i>Invidia/Invidentia</i>	Ambiguïté d' <i>invidia</i> de sens passif et actif.	Préférence pour un terme moins courant, mais plus commun, <i>i.e.</i> sans ambiguïté par rapport aux valeurs communes, et plus cohérent <i>RECTE</i> Reconnaissance de l'usage poétique des mots, parfois plus cohérent <i>RECTIUS</i>
<i>Frugalitas / frugi</i>	Préférée ici à <i>temperantia</i> ou <i>moderatio</i> <i>Cognomen</i> de L. Pison Étymologie liée à la culture mise en évidence	Mot employé différemment de l'usage courant, choisi pour sa charge historique, rationnel et poétique. Choix cohérent explicite <i>RECTE</i>
<i>χρησιμος (chêsimos)</i>	Mot plus pauvre que <i>frugi</i>	Sens plus restreint du mot grec §16
<i>aegritudo</i>	Pertinence d'une appellation du chagrin rappelant la souffrance de la maladie	Rationalité des choix lexicaux des Anciens par opposition au mot grec <i>pathos</i> § 22

C) Caractérisation de l'*ubertas* d'après les développements dialectiques du début du livre III

On synthétisera l'analyse en proposant une caractérisation de l'*ubertas* du lexique philosophique, dévoilée dans ces paragraphes.

Le mot qui sert l'amorce de la pensée, car nous sommes bien ici en début de livre, doit être familier au penseur ; cela ne revient pas à dire que le langage courant dans son ensemble est le vivier de la langue philosophique, en réaction aux termes trop spécifiques de certaines écoles hellénistiques. En effet, la langue usuelle emploie parfois les mots de façon irrationnelle ou ambiguë, ce qui peut freiner l'expansion de la réflexion. La familiarité du terme est assurée, non par sa fréquence d'emploi, mais par sa référence à la communauté ou par la prise en considération des représentations et des connotations dont il est porteur. De ce point de vue, l'étymologie est intéressante quand elle permet d'évoquer les origines ou l'histoire de la Cité, ou bien lorsqu'elle comporte une image fertile pour le raisonnement. L'étymologie purement linguistique peut s'avérer stérile.

La rationalité est un autre critère essentiel du mot philosophique. Il n'est pas incompatible avec la pluralité de sens, lorsque cette polysémie présente une cohérence. Il faut prendre en compte la famille lexicale du terme et s'assurer de cette unité sémantique. Le mot riche est porteur d'une pensée riche ; c'est notamment cette extension du sens qui permet de cerner la nature et les propriétés des objets étudiés. Ainsi, définir ne veut pas dire faire correspondre un mot à une réalité, mais faire découvrir et penser cette réalité, dans sa complexité, grâce aux potentialités sémantiques du terme. La rationalité du mot est également dépendante du contexte de son emploi, car le mot doit être en accord avec l'essor de la méditation : il doit être cohérent avec la réflexion en cours, et ne pas fragiliser les pensées à venir. Cela peut expliquer les variations d'utilisation d'un ouvrage à l'autre.

Le mot est donc riche des diverses manières d'appréhender le monde. Il est poétique, historique, juridique, abstrait, et toujours rationnel, car il respecte le cheminement de la pensée cohérente, de la perception sensible à la conceptualisation. On se risquerait à dire que la vraisemblance touche le mot lui-même, dans la mesure où il n'est jamais réduit à une seule de ses acceptions, qui serait la vérité ; et si tel est le cas, sa vérité n'est valable qu'à un moment donné du raisonnement. Par ailleurs, et pour une raison identique, une notion n'est pas prisonnière d'un terme. Voilà peut-être de quoi cesser de s'étonner sur des variations d'emplois du lexique cicéronien.

Ainsi, dans ces paragraphes, Cicéron porte clairement son attention sur l'expression du raisonnement dialectique. En témoignent la fréquence des assertions relatives à la supériorité des termes latins et l'imprécision concernant les sources grecques, puisqu'il s'agit moins de transmettre un contenu qu'une méthode. Sa défense de la langue latine n'est pas analogue aux généralités énoncées dans les préambules sur le même thème. Il compare ici ses choix de traducteur aux équivalents de la langue des philosophes grecs et semble saisi de la richesse et de la pertinence des traductions. Parallèlement, son emploi et ses analyses des mots grecs font comprendre pourquoi cette langue ne peut correspondre à son projet philosophique. Comme nous l'avons déjà dit, quel que soit le degré de bilinguisme, quel que soit l'attachement de Cicéron à la langue et à la culture grecques, le mot grec n'a pas la charge historique ou poétique d'un mot latin. Cette langue n'est pas la langue de la Cité ; elle ne véhicule pas l'histoire et l'imaginaire de la communauté romaine. Elle est donc inapte à exercer la raison des citoyens.

2) LIVRE 4 : DÉFINIR, C'EST PENSER.

A) Du livre III au Livre V : la cohérence lexicale au service de la pensée

a) Légitimité de l'analyse lexicale pour cerner l'élaboration d'une philosophie romaine

Nous poursuivons avec les paragraphes définitionnels du livre IV (§8 à 33) l'étude entreprise afin de cerner l'adaptation de la dialectique grecque au parcours des *Tusculanes*. On étudie donc le traitement cicéronien de la dialectique stoïcienne pour comprendre véritablement en quoi Cicéron ou ses interlocuteurs ont raison de les trouver « plus clairs, plus évidents, plus limpides. » Cela traduit bien, selon nous, un objectif philosophique, au service de l'individu et de la Cité : rendre au langage sa faculté de faire penser. Car les mots peuvent penser à notre place, ce qui est sans conséquence apparente tant qu'ils sont encore en adéquation avec la réalité qui les a fait naître. Cependant, quand l'écart se creuse entre les *res* et eux, ils véhiculent l'erreur sous couvert de la pensée ; définir, raisonner et juger deviennent de purs exercices, des jeux de langage et de logique, et non des facultés tournées vers la maîtrise de l'existence. La morale est elle-même menacée, et que dire alors des possibilités d'être heureux ? L'orateur et avocat Cicéron, l'homme en deuil également, a pu faire l'expérience de cette inanité des mots dans la vie publique ou privée, et il le dit clairement dans les *Tusculanes*. Là, il demande à la philosophie de prendre la suite de l'éloquence, il éprouve le besoin de redéfinir « *gloria* », ou confesse l'inutilité des traités d'éthique pour calmer les douleurs du deuil. L'entreprise philosophique liée au langage est donc essentielle pour retrouver le chemin de la réalité, dans toute sa complexité ainsi que les moyens de s'y accomplir.

En cela, le travail sur les passages dialectiques s'avère important, car leurs définitions conditionnent l'efficacité du raisonnement, c'est-à-dire sa capacité à s'articuler avec la réalité et à la prendre en charge en vue de l'adoption d'une éthique. De fait, si son langage est à adapter au contexte romain et à ses urgences, la méthode stoïcienne de la dialectique recueille, dans son esprit, le plein agrément de Cicéron, une approbation qu'il laisse deviner dans ces lignes où s'expriment ses propres convictions :

« Mais ils (les Stoïciens) jugent que toutes les passions viennent du jugement et de l'opinion. C'est pourquoi ils les définissent plus précisément encore, afin de faire comprendre à quel point elles sont mauvaises, mais surtout à quel point on en reste maître. »¹

La citation importe car Cicéron y rappelle que les définitions, et la dialectique, ne valent rien en elles-mêmes ; elles sont au service de principes à faire comprendre (ici, « les passions viennent du jugement et de l'opinion ») en vue d'une conduite à faire adopter (ici, « être maître de ses passions »). Sans doute soupçonne-t-il les Stoïciens d'avoir oublié cette finalité de leurs raisonnements dialectiques qui tendent à être trop subtils, abscons et plus qu'abstraites.

L'amorce du livre III a permis de lire un premier traitement cicéronien de la dialectique par le ressourcement lexical. La dialectique entre les mots grecs et latins autour de la définition des passions a légitimé la traduction du grec *pathos* par *perturbatio*. Ainsi la métaphore du trouble a progressivement supplanté celle de la maladie de l'âme, rendant à l'homme ses capacités. La doctrine stoïcienne, et principalement l'analogie chrysipéenne entre les maladies de l'âme et celles du corps que porte la métaphore médicale, semble avoir été utilisée à cette fin. Ses termes ont été repris pour être dépassés². Voilà bien en quoi fond et forme se rejoignent dans les *Tusculanes*, en quoi la forme est le principe qui fait naître la philosophie de l'orateur Cicéron : en conduisant son interlocuteur vers l'idée d'une responsabilité et d'une liberté totales liée au *iudicium*, à travers les développements dialectiques ou dits « rhétoriques », à travers les digressions, la profusion d'exemples, les reprises et donc, pour ce qui nous intéresse ici, la participation à la renaissance d'un usage philosophique de la langue des *Majores*, Cicéron rééduque simultanément ce jugement. La dynamique réflexive lancée autour du choix de *perturbatio*, telle que nous l'avons étudiée dans le livre III, témoigne de ce travail de l'esprit grâce au langage qui sait définir. Le choix du terme *perturbatio* pour traduire « passion » est en effet emblématique.

¹ IV, 14 *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam uitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate.*

² Jackie Pigeaud, 1981, chapitre III, « la santé de Chrysippe et de Cicéron » p.248 : «... la question se pose d'ailleurs de savoir si les *Tusculanes* peuvent être utilisées sans précaution comme source de la doctrine stoïcienne. A notre avis, la doxographie n'a pas été assez prudente, et l'on n'a jamais posé la question de la légitimité de l'utilisation de Cicéron. Or nous verrons que ce dernier est très souvent littéralement fidèle à Chrysippe, et essentiellement, radicalement, en opposition avec lui. »

b) Rappel : la richesse du mot *perturbatio*

Perturbatio est un mot frappé au coin de la philosophie cicéronienne ; il semble en résumer les principes. Le mot philosophique doit :

- Être en accord avec le sujet (la personne) et son immersion dans la réalité à définir : la passion est vécue comme un trouble.
- Être en accord avec des représentations collectives, voire universelles, par des liens avec le fonds culturel, historique, anthropologique : par exemple, tout état est un équilibre, pour la santé comme pour la Cité.
- Être en accord avec les différents modes de connaissance et faciliter la conceptualisation : la passion est d'abord une perception (je suis troublé), un sentiment (je déborde de joie) avant de devenir un concept (le déséquilibre de l'âme). Le sensible et l'intelligible, la perception et l'opinion doivent se rejoindre. A cela, il faut ajouter une logique de l'imagination en accord avec l'idée : *perturbatio* génère l'image d'un assaut qui déséquilibre momentanément une situation.
- Être en accord avec l'exercice de jugement, le rendre possible, et notamment ne pas faire naître de connotations métaphoriques, de champs lexicaux ou sémantiques incompatibles avec l'essor du raisonnement.
- Être au service du projet éthique et l'engager.

A ces conditions, le mot philosophique n'est pas arbitraire. Il s'ancre dans une pleine humanité qui le rend accessible, sans appauvrir son sens, bien au contraire ; son pouvoir didactique et parénétiq ue est lié à sa profusion. Il conjugue le singulier et le pluriel, selon deux perspectives : celle de l'individu, qui est « un » par sa personne, mais « triple » par son être et son appréhension du réel (il perçoit, il ressent, il pense)¹ ; celle de son existence, où le regard sur soi dépend de l'accord de l'autre. On mesure avec des termes comme *perturbatio* à quel point le transfert du lexique philosophique grec peut abriter une démarche poétique et culturelle.

¹ La théorie de la connaissance de Cicéron est à mettre en rapport avec sa conception de l'homme qui est *un* (son âme) et *multiple* (esprit, cœur, corps). Lire A. Michel : « Y a-t-il aujourd'hui une actualité de Cicéron ? Cicéron n'a-t-il pas préparé les questions que pose la culture » dans *Présence de Cicéron, hommage au R.P. M. Testard*, Paris, les Belles Lettres 1984.

C'est naturellement à partir de *perturbatio*, dont la légitimité définitionnelle a été établie au livre III, que Cicéron relance le travail de définition dans le livre IV, au service de la démarche réflexive.

c) L'exploitation continue des potentialités du mot générique *perturbatio*.

Comme M. Graver le souligne, ce passage guidé par « les rames de la dialectique » (IV,9 *dialecticorum remis*) met l'accent sur les effets psychologiques des émotions et la difficulté à les maîtriser, quand le rôle de l'opinion a été clairement établi grâce au cas du chagrin¹. D'autre part, Cicéron appuie dans le livre IV la caractérisation de la constance (*constantia*) au seuil du livre V consacré à la vertu. Pour privilégier ces thèmes, nous verrons que l'usage du terme *perturbatio* vient enrichir avantageusement la technique stoïcienne puisqu'il génère une représentation métaphorique, celle du mouvement et du déséquilibre qui s'avère tout aussi efficace, dans le discours de Cicéron pour définir, que la manipulation des mots. Une logique de l'imagination vient ainsi appuyer le langage abstrait ; la définition métaphorique donne sens à la définition lexicale. En effet, toute émotion peut être perçue comme une agitation intérieure, la peur comme la joie, et il vaut mieux exploiter cette « évidence » pour étayer les classements ou les définitions jugés d'abord obscurs au regard de la réalité vécue². Est-il, par exemple, facile de reconnaître que la joie ou le plaisir ne soient pas des biens ? En revanche, les transports ressentis dans ces émotions, chacun les connaît... mais être transporté, c'est bien être « mouvementé »... Par ailleurs, si *perturbatio* sert finalement la définition de toute émotion, il est peut-être nécessaire de caractériser aussi les émotions par une quantité du mouvement qui en évoquera la nocivité de manière plus « limpide » (*dilucide* IV, 33) qu'une définition par d'autres mots : vais-je vraiment fuir la malveillance en sachant qu'elle est « un plaisir », même s'il est « provoqué par le mal d'autrui »³ ? En revanche, savoir qu'elle déséquilibre grandement ma capacité de raisonner sainement devrait me faire réfléchir. On étudiera donc comment Cicéron exploite la force

¹ Graver, 2002 "It is the logical connection between these two beliefs that generates the emotion. To this now-familiar causal history the present section adds two further points: in 4-15, that each genus-emotion is associated with a psychological "effect"; and later, in 4-22, the experience of emotion involves a loss of control."p.140

² *Tusc* IV, 10 « Toi, cependant, selon ton habitude tu diras ces mêmes choses plus clairement que ne les disent les Grecs. » *Tu tamen, ut soles, dices ista ipsa obscura planius quam dicuntur a Graecis.*

³ *Tusc* IV, 20 « Ils décrivent de cette façon les espèces de plaisir : la malveillance est un plaisir tiré du malheur de l'autre sans en tirer d'autre profit (...) » ; *Voluptatis autem partes hoc modo describunt, ut malevolentia sit uoluptas ex malo alterius sine emolumento suo.*

(vis) du mot *perturbatio* afin de faire comprendre la nature des passions et d'engager son interlocuteur vers la *constantia*, en évitant l'écueil de l'éparpillement de la pensée et du langage purement théorique.

B) Faire penser la responsabilité individuelle dans le maintien des troubles passionnels. (V, 8-33)

a) Première étude

IV, 8-10 Poser le mot *perturbatio* comme source du raisonnement définitionnel

À l'amorce des discussions de cette quatrième journée, Cicéron conforte la légitimité du choix de *perturbatio* pour traduire le grec *pathos*. Il est cependant évident que l'assemblée de Tusculum ne ressent pas ce terme comme arbitraire, puisque la veille le maître l'a fait participer au raisonnement pour l'établir. En témoigne le naturel avec lequel l'interlocuteur pose la question du jour en reprenant le mot :

« Selon moi, l'âme du sage ne peut être exempte de tout trouble (*Non mihi uidetur omni animi perturbatione posse sapiens uacare.*) » (IV, 8).

C'est bien avec ce mot que l'on commencera à raisonner, alors que le terme grec est renvoyé à son inadéquation à la pensée et à la réalité par sa réduction au statut de vocable :

« Ces phénomènes que les Grecs appellent *pathê* » (IV, 10), « *pathos*, comme dit Zénon » (IV, 11).

De façon générale, ce statut est bien celui des mots de la philosophie hellénistique dans le livre IV où le mot latin s'est imposé. Cicéron donne les termes grecs, en incise, comme pour rappeler que le sujet a été traité et que ce traitement lui est connu ; mais il les met de fait en marge du raisonnement et les réduit à des « appellations », selon l'usage fréquent d'*appellare*. Par ailleurs, l'appui des définitions en langue latine par l'image du mouvement et de la stabilité durant les trente prochains paragraphes ne cessera de faire ressentir l'arbitraire du vocabulaire philosophique grec, du moins dans l'essor de la pensée à l'œuvre comme dans les exemples suivants :

« Quand cela advient avec pondération et prudence, les Stoïciens appellent *boulêsin* (*βουλησιν*) un mouvement de ce genre, nous, nous l'appelons volonté. (IV, 12) »

« ceux que les dialecticiens appellent *katagorêmata* (*κατηγορηματα*)» (IV, 21)

« ceux qui sont appelés par les Stoïciens *arrôstêmata* (*αρρωστηματα*)» (IV, 23) ¹

Cependant, *perturbatio* reçoit un surcroît de valeur lorsque Cicéron pose les bases de la discussion et le rapproche des philosophies pythagoricienne et platonicienne. On peut ainsi lire :

« Puisque les phénomènes que les Grecs appellent *pathê*, nous avons décidé de les appeler *perturbationes* plutôt que *morbos*, je suivrai, en les expliquant, la définition imagée (*descriptionem*) certes ancienne (*veterem quidem*) de Pythagore d'abord, puis de Platon, qui divisent l'esprit en deux parties, situent la raison dans la première, mais en privent la seconde ; dans celle qui a la raison en partage, ils placent la tranquillité, c'est-à-dire la stabilité (*constantia*) paisible et sans trouble, et dans l'autre les mouvements violents de la colère comme de la folle ambition (*cupiditatis*), antagonistes et hostiles à la raison. Que cela soit donc la source de notre pensée (*fons*) ; utilisons cependant dans notre description des perturbations les définitions et divisions des Stoïciens, qui, à mon avis, se sont occupés de cette question avec une très grande minutie.»²

L'exégèse issue de la *Quellenforschung* s'est intéressée avec perplexité à ce passage. En effet, s'il faut entrer dans le texte par la perspective d'une recherche des philosophies grecques, on est surpris de voir unis en quelques paragraphes Pythagore, Platon et les

¹ Par exemple : *Id cum constanter prudenter fit, eius modi adpetitionem Stoici βουλησιν appellant, nos appellamus voluntatem. (Tusc IV, 12); quae κατηγορηματα dialecti appellant. (Tusc IV, 21); quae appellantur a Stoicis αρρωστηματα (Tusc IV, 23).* Ces mises en regard des termes grecs et latins sont analysées par C. Nicolas (2005) pour rendre compte des méthodes de traduction chez Cicéron. L'index des mots grecs dans son ouvrage (p.357) permet facilement de retrouver nos exemples. L'index cicéronien des occurrences de notions et de mots est également précieux (p.347).

² *Tusc IV, 10-11 Quoniam, quae Graeci παθη uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi. Sit igitur hic fons ; utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime.*

Stoïciens sur le thème de la géographie de l'âme. On peut rappeler que la bipartition est étrangère à la philosophie du Portique et croire à une tentative de conciliation des deux philosophies par Cicéron... ou à une incohérence. On peut aussi s'étonner qu'il ne reprenne pas la tripartition platonicienne évoquée dans le livre I. Enfin, malgré l'importance manifeste de ces propos, Cicéron ne semble plus utiliser la bipartition dans la suite du développement. Pourquoi l'évoque-t-il ici ? Bien souvent, les tentatives d'explication n'ont pas fait taire la perplexité¹. On abordera ces mêmes lignes pour poursuivre notre étude du langage de la pensée mis en place par Cicéron à l'occasion des reprises dialectiques, en particulier ici autour du mot-phare *perturbatio*.

La causalité établie par Cicéron avec la subordination *quoniam* n'est pas toujours prise en compte dans les traductions, alors qu'elle relève selon nous d'une logique exigeante, signe de la probité intellectuelle du penseur romain et de la particularité de la philosophie qu'il fait naître². En effet, « puisque » Cicéron a décidé d'utiliser *perturbationes*,

¹ Sur ce passage, cf. Dougan, 1934 « For the Platonic division of the soul into two parts, το λογιστικον and το αλογον, the latter being subdivided into το θυμοειδες, and το επιθυμητικον, see on I, 10, 20 "Plato triplicem". The Stoics on the other hand derived all faculties of the soul from the ηγεμονικον. (...) It is observed by editors that Cicero does not make any use of this division in the details that follow §11-33." p.115. M.Graver, 2002: "This more basic distinction, he says, is one employed of old by Plato and Pythagoras. Invoking the authority of these philosophic forebears gives Cicero a rhetorical advantage in his debate with the Peripatetics, since it puts the Stoics in the philosophic mainstream. From a philosophic standpoint, however, the comparison with older psychologies is clumsily made and, if pressed, threatens the integrity of the account.(...) Moreover, this second version of the rational/irrational distinction, if pressed, will be a bad rhetorical error, since it will be open to the Peripatetic opponents to argue, as do later Platonists, that the non-rational "part" which is responsible for emotions is an essential component of the human mind and thus no subject to elimination." Pour trouver une cohérence à ce passage et à ses prolongements eu égard aux philosophies grecques, M. Graver suggère une distinction tacite dans le texte entre un sens descriptif et un sens normatif du concept de raison ; il faudrait également comprendre « partes » en fonction du classement stoïcien : « This is perhaps a possible reading of his expression in 4.10, if we assume that *partes* means « classes » or « types » (the meaning it carries just below in 4.11 cf. *partiri* 4.9 and *partitio* 4.11) and that « does not partake of reason » means « is not rational in the normative sense ». Lire p. 135-136

² Voici plusieurs traductions. J. Humbert « Puisque nous avons décidé de désigner ce que les Grecs appellent *παθη* par passions plutôt que par maladies, je reprendrai pour mon compte dans l'analyse des passions la délimitation admise anciennement, d'abord par Pythagore, puis par Platon, qui divisent l'âme en deux parties. » // M.Graver « Now, what the Greeks call *παθη*, I prefer to translate as « emotions », rather than « sickness ». In treating of these emotions, I shall preserve the familiar distinction made long ago by Pythagoras and later by Plato. They make a division of the mind into two parts." // O. Gigon, 1970, "Da wir nun also, was die Griechen *παθη* nennen wollen als Krankheiten, so will ich bei ihrer Beschreibung jener Einleitung folgen, wie zuerst von Pythagoras und dann von Platon angewandt worden ist ; sie teilen die Seele in zwei Teile ein. » // C. Labre, *Le Bonheur, Tusculanes Livre IV et V*, Arléa, 2005 "Ainsi, dans cette analyse des passions, -puisque je traduis ainsi ce que les Grecs appellent "pathos"-, je suivrai la traditionnelle division de Pythagore, d'abord, de Platon ensuite, qui divisent l'âme en deux parties. »

Sur ces quatre traductions, deux (Humbert et Gigon) conservent le lien causal fidèle au texte de Cicéron. Les deux autres traductions proposées cherchent à mettre en évidence les références aux philosophes grecs.

En revanche, J. Pigeaud, 1981, insiste sur cette causalité qui met en valeur *perturbatio* pour souligner que la passion déstabilise l'esprit sans le dénaturer, p.245 à 308

il prendra comme source du raisonnement une bipartition opposant un état stable (*constantia*) à une situation de bouleversement (*perturbatio*). Cette représentation de l'esprit et des passions nourrira les prochains développements et les définitions stoïciennes. Un lien très clair est établi ici entre le terme philosophique de langue latine et la connaissance puisée dans la philosophie grecque, lien qui sous-entend une parfaite adéquation.

Or, cette cohérence s'avère d'abord selon une logique particulière, celle de l'imagination. La charge sémantique et poétique du mot *perturbatio* appelle une représentation de l'esprit qui oppose un état stable à un état désorganisé. La logique de l'imagination semble s'en tenir à l'élément le plus évocateur dans cet antagonisme, la dualité (*duas partes/altera/altera*), sans entrer dans la réflexion sur la géographie même de l'esprit (deux parts ou deux parties ?) : il faut opposer les *perturbationes*, état anarchique, à l'état souhaitable, la constance, pour développer dans la vingtaine de paragraphes suivants un raisonnement très appuyé sur l'imaginaire qui fera progresser vers cet idéal de stabilité. Le passage est plus proche de l'allégorie que du didactisme explicite ; il cherche la définition imagée (*descriptio*), prélude à une possible réflexion, plus que la définition qui délimite, et limite l'esprit (*definitio*).

On cerne sans doute assez aisément, dans le cadre d'une philosophie romaine du premier siècle, la pertinence de l'imaginaire qui seconde la pensée à partir de ce paragraphe, et, partant, sa vertu cognitive autant que persuasive. Comment ne pas évoquer, en parallèle de cette représentation de la « citadelle intérieure », les bouleversements auxquels est soumise l'*Urbs*, le déchaînement des passions et l'aspiration à un retour de la République des Ancêtres ? Nous avons dans ces paragraphes 10 et 11 précédemment traduits une imagerie du bouleversement qui peut faire écho dans la pensée de chacun et relie intimement l'expérience individuelle à la destinée collective. Aux côtés des références aux philosophes grecs, on veut ainsi mettre en évidence le substrat romain, culturel et historique qui guide les propos de Cicéron, et s'arrêter sur des mots d'ordinaire peu commentés, cependant subtilement mis en valeur par le style : l'autorité recherchée d'une sagesse ancienne (*veterem quidem*), la hantise du débordement par la foule assimilée au désordre (*motus turbidos, contrarios inimicosque*), la dénonciation des passions qui tuent la

République (*tum irae, cum cupiditatis*), la contemplation de l'idéal de stabilité (avec l'expression redondante *tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam* et enfin l'importance de l'origine (*fons*)).

Ainsi, le passage est nourri d'une culture éminemment romaine qui habite le choix du mot *perturbatio* et ne saurait être étrangère à la correspondance déclarée entre ce mot latin et la représentation par la bipartition choisie dans la philosophie grecque. Elle semble en être la cause (*quoniam*) et le point central. Si l'on lit ces lignes comme l'exemple d'un raisonnement né de la culture, et non du savoir, la perplexité cesse. On peut en effet porter son intérêt sur la façon dont Cicéron s'empare d'un mal menaçant l'existence privée et publique, les passions, puis sur la façon dont il pose pour ses auditeurs les bases d'une réflexion commune et sollicitée, par sa connaissance de la philosophie grecque, de quoi renforcer l'antagonisme entre la stabilité et le mouvement, si éloquent dans l'imaginaire romain et tellement fondamental dans son raisonnement. Cela explique que la bipartition ne semble pas être reprise pour elle-même dans les propos qui suivent, alors qu'elle ne cesse de les sous-tendre à chaque métaphore liée au mouvement, à chacune des nombreuses occurrences des mots *perturbatio* et *constantia*, clairement opposés ici. Car il s'agit bien de prendre, comme source de la pensée, la représentation liée à cette bipartition, et non son concept. On verra effectivement comment la dialectique du mouvement et de la stabilité, posée sous l'autorité de Pythagore et Platon, vient étayer continuellement les définitions stoïciennes. En effet, si ces lignes permettent de caractériser le contenu d'une pensée née de la culture ou, finalement, le contenu de la culture elle-même (c'est-à-dire la connexion entre les autres et moi, la raison et le savoir, la connaissance et l'existence, le mot et la pensée), elles valent également pour l'indication relative au cheminement de cette pensée. Cicéron donne ainsi des indications méthodiques : un *fons* intangible, vénérable, ancré dans la mémoire, permet d'utiliser avec pertinence les autres outils de la connaissance qui se présentent pour juger. Ici, la représentation pythagoricienne et platonicienne décrite par Cicéron facilitera l'usage enrichissant des définitions du Portique, dans un raisonnement romain par sa forme et sa nature.

À la lumière de ces analyses, on mesure une fois encore la richesse du terme *perturbatio*, qui naît de la culture romaine sans s'affranchir de l'héritage de la philosophie

grecque, sans le renier. Aussi bien permet-il l'essor d'une pensée forte de la conciliation entre ces deux cultures, et non de la substitution de l'une à l'autre. Par ailleurs, ces études sur la dynamique cognitive issue du mot romain nous permettent de nuancer une partition généralement admise dans l'étude de la structure des *Tusculanes*, qui veut composer chaque livre d'un traitement dialectique imité des Grecs suivi d'un traitement rhétorique plus cicéronien¹. En réalité, comme le réclament d'ailleurs les interlocuteurs, le traitement dialectique est déjà largement redevable des apports de la rhétorique, mue en une forme de poétique qui donne à penser, donc qui cultive. Car le mot abrite bien une idée, un ferment ; le choix de *perturbatio* implique en effet une conceptualisation de la passion, dans sa nature et ses effets, conforme à une éthique romaine ancestrale, fondatrice de cité : la passion est un mouvement de déséquilibre ressenti dans l'âme comme un désordre, dont la durée est brève si la raison de l'individu est bien exercée et l'endigue assez tôt, grâce au *iudicium*, pour qu'il ne devienne pas « maladie » profondément enracinée². Il importe donc plus, dans un traité éthique sur le bonheur, de prendre en charge cet ébranlement que de connaître toute la variété des passions possibles.

b) Deuxième étude

IV 11-15/16-22 /26-28 Dynamiser les définitions stoïciennes par l'image du déséquilibre ; *definitio-descriptio*

Les trois passages clairement définitoires parmi les vingt-cinq paragraphes de dialectique sont enrichis d'un champ lexical qui alimente la métaphore du déséquilibre posée grâce à *perturbatio*. Qu'il s'agisse de définir initialement la passion elle-même et les passions

¹ Nous avons suggéré l'avènement d'une dialectique platonicienne confondue avec une forme supérieure de la rhétorique poétique dans l'étude du livre V, notamment à propos des paragraphes 34 à 82. La partition dans la structure des livres entre un premier mouvement dialectique et une suite plus oratoire est unanimement admise par les exégètes (cf. note 4 p.338). P. Boyancé, 1964, signalait aussi à propos du style des *Tusculanes* que Cicéron reprochait sa sécheresse à la dialectique stoïcienne et lui préférait l'*oratio perpetua* apte à persuader tout en employant la dialectique dans un premier temps pour donner des définitions. Nous espérons, à ce stade de notre étude, avoir suffisamment approfondi ces pistes structurelles pour proposer de redéfinir la nature de la dialectique et de la rhétorique dont il est question dans les *Tusculanes*. En suivant Cicéron (I, 16), nous les avons rassemblées en un seul discours et nommées *oratio continens*.

² Sur la chronicité de la maladie dans les *Tusculanes* et le rapport entre *morbus* et *aegrotatio* : J. Pigeaud, 1981, p.289 sq. ; F. Prost, 2004, p.291. S. Luciani, 2010, note « Concernant l'aggravation des passions, Cicéron, reprenant le « schéma nosographique » élaboré par les stoïciens, distingue *perturbatio*, crise passionnelle, *morbus*, maladie, et *aegrotatio*, maladie chronique. » (p.294) D'après notre lecture, ces différences s'établissent par un réseau lexical mis en place par l'orateur pour favoriser l'équilibre de l'âme face à toutes les formes de troubles.

génériques (11-15), leurs espèces (16-22) ou la tendance passionnelle (26-28), Cicéron entretient la logique de l'imagination si bien que le pouvoir didactique de la définition est amplifié quand elle se fait description.

- IV 11-15 : mouvement et constance / *perturbatio-constantia*

Dans ces paragraphes, Cicéron reprend la définition stoïcienne de la passion et précise les passions fondamentales avec une grande fidélité au Portique, dans les idées et les termes¹. Ce type de paragraphe est traditionnellement considéré comme doxographique. Cicéron y donne entre autres les définitions du désir, de la joie, de la peur, du chagrin, de la volonté, de la précaution, du contentement, de l'exaltation. On relève ainsi un vocabulaire souvent figuratif présent dans les traités éthiques hellénistiques pour définir l'impulsion de la passion et ses effets. Qu'on se rappelle cependant le projet, philosophique, de Cicéron et de son interlocuteur dans l'amorce du livre IV : redonner sens aux définitions stoïciennes pour permettre la discussion. Le fonds stoïcien est donc essentiel et Cicéron s'y réfère par des formules explicites et régulières qui conservent aux philosophes grecs la paternité de leurs idées : « la définition que donne Zénon(...); certains Stoïciens disent (...); les Stoïciens veulent (...); les Stoïciens l'appellent *boulêsis* (βουλησις) (...); les Stoïciens la définissent ainsi (...); mais les Stoïciens pensent que (...) »². De là il est tentant de conclure à un exposé didactique de transmission d'un savoir dont l'exhaustivité serait critère de qualité ; dans cette approche apparentée à la doxographie, l'absence d'une connaissance est une lacune. De fait, les passions sont étudiées ici grâce à la partition stoïcienne : on reconnaît l'impulsion (*ormê* ὄρμη) dans *commotio*, *adpetitum* ; *elatio*, *recessus*, *contractio*, *morsus* semblent des traductions mot à mot de la source chrysipéenne qui évoque ainsi les manifestations des diverses passions. Cependant, la liste des émotions n'est pas si complète que dans les traités grecs, et la notion centrale de « bonne émotion » (*eupatheia*), qui exempte le sage stoïcien

¹ Dougan, 1934, p.119 : "We see that all the definitions given here are Chrysippean" ; Graver, 2002 , p. 134-140, "A rich variety of terms was employed in such descriptions : in addition to « elevation », « contraction », « reaching », and « withdrawing », both Zeno and Chrysippus also used the terms "outpouring", "lowering", and "biting". See further on 4.14-15. The figurative language of 4.13-14 and 4.66-67, as well as 4.14-15, indicates that Cicero, too, is familiar with all these terms." Dans Long et Sedley, 2001, les paragraphes IV, 12-14 sont présentés comme un exposé de la doctrine chrysipéenne des passions et l'on mentionne sur ce thème les « doxographies de Stobée et Cicéron » (p.521, note 2).

² *Tusc IV, 11 Est igitur Zenonis haec definitio ; quidam uolunt ; Stoici bouλησιν appellant ; illi putant ; dicunt...*

d'insensibilité, semble délaissée¹. S'agit-il de lacunes dans l'exposé cicéronien ? Si l'on adopte une perspective d'étude centrée sur la culture de l'âme par la forme du discours, ces manques au regard de la doctrine stoïcienne ne sont pas ressentis comme tels dans le parcours méditatif de la journée.

En effet, si le fonds grec est essentiel, il n'est pas le but premier dévolu à cette quatrième journée dans l'académie des *Tusculanes* où l'on veut apprendre à maîtriser les passions : la source stoïcienne est un des moyens à disposition du scholarque romain dans son entreprise de culture des âmes. Il faut admettre qu'il y puise opportunément l'aliment de son discours, mais délaisse avec autant d'opportunité ce qui ne concourrait pas au travail de la pensée. Ainsi, il ne donne pas la liste complète des « bonnes émotions » qui concernent avant tout le sage, car l'âme à cultiver est celle d'un interlocuteur romain de son temps. Il importe toujours, puisque nous écoutons un orateur, même s'il se dit à la retraite, de garder à l'esprit l'adaptation du discours à ses auditeurs, rendue plus nécessaire encore dans une entreprise de culture qui ne saurait se passer de la présence de l'autre et du partage. Le citoyen cultivé dans la République menacée ne peut risquer le soliloque. À cet égard, l'emploi de la première personne du pluriel dans les paragraphes de définition vient nous rappeler à qui ils sont destinés et quel est le cadrage de la parole. Très clairement, grâce à l'énonciation, Cicéron se situe avec son interlocuteur dans une vaste humanité qu'on est tenté de dire de bon sens puisqu'elle est marquée par deux bornes extrêmes opposant le sage stoïcien d'un côté aux insensés de l'autre. C'est à cette humanité multiple que s'adresse le discours de Cicéron.

Par exemple, aux paragraphes 12 et 13, les définitions des émotions du sage attribuées aux Stoïciens, puis la désignation imagée du désordre mental des *stulti* habités par la cupidité (*effrenata cupiditas*) lui permettent de caractériser, en les rendant souhaitables, des émotions et une aptitude communes tournées vers le Bien. Ainsi, le mot grec *boulêsis* (*βουλησις*) qui désigne l'appétence réfléchie du sage stoïcien pour le Bien par un terme aussi exceptionnel que la qualité elle-même est supposée l'être (*boulê* (*βουλη*) est plus commun) reçoit comme traduction le mot ordinaire *voluntas*, dont la familiarité est renforcée par l'énonciation :

¹ Graver, 2002, p.138: "Since the consistencies as laid out here correspond to the genus-emotions, we might have expected to find also a list of species-consistencies to correspond to the species-emotions of 4.16-21. Such lists are found in some of our Greek sources (...)."

« Quand il advient avec mesure et sagacité, les Stoïciens appellent ce genre de penchant *boulêsis* (*βουλησις*); nous, nous l'appelons « volonté ». Pour eux, elle concerne le sage lui seul et ils la définissent ainsi : est « volonté » le fait de désirer selon la raison ». ¹

Le choix du mot *uoluntas* d'usage courant n'est pas tant une traduction qu'une contradiction du terme grec : chaque romain semble doté de ce désir rationnel réservé au seul sage grec ; c'est, comme l'on dit encore communément, une simple question de volonté. Il a d'ailleurs été rappelé précédemment que tout homme recherche naturellement le bien, et l'on appuiera peu alors sur le fait qu'il puisse se tromper sur sa nature². En revanche, la cupidité furieuse des *stulti*, que les turbulences de la Patrie font s'incarner trop facilement, figure en repoussoir et l'émotion de la « joie » résultant de la possession du bien est présentée comme accessible à tous :

« Pareillement, quand nous ressentons une émotion liée à l'existence d'un bien quelconque, cela survient de deux manières. Car quand l'esprit est mu par la raison sereinement et avec mesure, cela se nomme la joie. »³

Le lien «*itemque*» explicite-t-il l'analogie avec le sage grec ? En effet, le *gaudium* n'est pas réservé au sage, et l'on remarquera que sa définition, comme celle de la volonté, décrit aussi l'état d'esprit qui l'accompagne : *placide atque constanter* ou, pour la volonté, *constanter prudenterque*. Les adverbes inscrivent bien les définitions dans le raisonnement mis en place autour de la dialectique entre *perturbatio* et *constantia* réaffirmée au seuil de la journée. Toute émotion et toute impulsion sont ramenées à l'équilibre et à la mesure, ou à leur contraire, et leur définition ne vise pas tant à faire connaître leur particularité qu'à mettre en valeur une aptitude fondatrice à observer, à acquérir ou à préserver, celle d'un esprit stable.

¹ *Tusc IV, 12 Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βουλησιν appellant, nos appellamus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat.*

² *Tusc IV, 12 « Par nature en effet, tout le monde poursuit ce qui semble bon et fuit le contraire. » Natura enim omnes ea quae bona uidentur sequuntur fugiuntque contraria. Et, après notre passage, IV, 13 « Et puisque, comme nous tendons par nature à ce qui est bien, (...) » ; Quoniamque, ut bona natura adpetimus...*

³ *Tusc IV, 13 Itemque cum ita mouemur, ut in bono simus aliquo, dupliciter id contingit. Nam cum ratione animus mouetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur (...).*

Prendre en compte l'objectif explicitement assigné à la journée, cultiver les âmes des auditeurs de Tusculum pour qu'elles affrontent les passions, conduit donc à dévoiler dans ces paragraphes une logique autre que doxographique dont la cohérence apparaît dans l'étude lexicale. En sus de l'usage de l'énonciation, qui ancre la réflexion sur les passions d'une humanité ordinaire, l'exploitation régulière d'un champ lexical et sémantique cohérent participe à l'enrichissement de la connaissance théorique et pratique des passions, polarisée autour des notions *perturbatio* et *constantia*. Il convient de le vérifier en relevant dans ces paragraphes le lexique du mouvement hérité de la caractérisation des passions par les Stoïciens. On verra d'abord la récurrence du mot *perturbatio* qui connote le mouvement en désordre et déséquilibre, selon le raisonnement mis en place en adéquation avec l'imagerie de la culture romaine. On relève :

§11 *perturbatio, aversa, contra, commotio, perturbationem, adpetitum, vehementiorem, vehementiorem, discesserit, constantia, perturbationum.*

§ 12 *inlecta, rapiatur, ecferatur, gestiat, impellit, adpetitionem, adversa, incitata est vehementius, effrenata.*

§ 13 *movemur, movetur, placide atque constanter, inaniter et effuse exultat, gestiens, elationem, adpetimus, declinamus, declinatio, aversa.*

§ 14 *demittunt, contrahunt, contractio, perturbationes, constantiae, constantia, perturbationes, demitti contrahique, ecferri..*

§ 15 *perturbationum, perturbationes, perturbationibus, (morsum), recessum, fugam, profusam, effrenatam adpetentiam..*

Autour de *perturbatio*, la métaphore du violent déséquilibre se développe à travers la force des termes (*effrenata, rapiatur, ecferatur, exultat...*); la rhétorique persuasive vient appuyer la connaissance de la nature de la passion permise la veille par le raisonnement autour du terme *perturbatio*. Néanmoins, on aurait tort de considérer cette rhétorique cicéronienne lors des passages définitoires comme purement ornementale. On prendra deux exemples de la valeur philosophique des mots dont est aussi soucieux Cicéron :

- *VEHEMENS* : *Vehemens* intervient à trois reprises sous forme comparative de

l'adjectif ou de l'adverbe : *vehementior / vehementius*. Etymologiquement, le mot bâti sur l'intensif de *veho* est en parfaite cohérence avec la logique engendrée autour de *perturbatio* ; il est aussi fidèle à l'image de l'impulsion parfois trop grande de la passion stoïcienne. Cependant, Cicéron éprouve le besoin d'une caractérisation appuyée de l'adjectif lors de sa première apparition :

« Certains disent d'une manière plus concise que la passion (*perturbatio*) est un élan trop violent, mais trop violent (*vehementiorem*) désigne pour eux l'élan qui s'éloigne trop de la ferme mesure naturelle (*naturae constantia*).¹

La rhétorique et la philosophie cicéroniennes éclairent effectivement l'idée stoïcienne. D'une part, le choix de *perturbatio* qui remplace *pathos* pour désigner la passion donne une cohérence métaphorique à l'énoncé et profite ainsi à la compréhension de l'idée d'élan et de démesure ; cela charge aussi le terme *adpetitum* d'une sensation liée au mouvement qui arrache la définition à l'abstraction en renvoyant à l'expérience ; enfin, la caractérisation de *vehementiorem*, qui est peut-être due au sentiment d'une définition stoïcienne « trop » brève, permet l'apport de données essentielles pour définir en vue de maîtriser : l'introduction du modèle de la *constantia* et l'explicitation de la nature quantitative de la passion. La définition se fait descriptive par la représentation d'un écart quantifiable (*longius*, au comparatif) par rapport à la norme (*a constantia naturae*) ; elle permet ainsi de se situer dans la perspective d'un retour progressif vers l'état naturel d'équilibre, sans stigmatisation radicale du mouvement passionné qui n'altère pas la nature de l'âme, mais s'en éloigne seulement, la laissant intacte. Chez les Stoïciens, la métaphore de la course effrénée ou du cheval emballé ne laisse pas un tel espoir de contrôle et suppose un dérèglement de l'âme. Or, si le philosophe veut faire usage de la métaphore, semble nous rappeler Cicéron, qu'il veille à son adéquation à la pensée maîtresse de sa philosophie, car la métaphore cultive l'esprit de l'auditeur : elle conduit sa compréhension des choses². Le travail de

¹ *Tusc IV, 11 Quidam breuius perturbationem esse adpetitum uehementiorem, sed uehementiorem eum uolunt esse qui longius discesserit a naturae constantia.*

² Ce débat apparaît plus nettement dans les reproches que fait Cicéron à Chrysippe à propos de l'usage immodéré de l'analogie entre les maladies de l'âme et du corps. Cicéron explique qu'il ne faut pas tenter de maintenir

la cohérence lexicale et de l'enrichissement métaphorique de l'énoncé stoïcien, orchestré autour du binôme clé de l'éthique cicéronienne *perturbatio-constantia*, sert une idée maîtresse de la pensée des *Tusculanes* : la responsabilité constante de chacun dans l'accomplissement de son existence. Implicitement, elle règle les choix lexicaux et rhétoriques de Cicéron dont la parole ne contredit pas la pensée. Si l'on entre dans le lexique cicéronien en y cherchant les traductions des mots grecs, on ne peut être sensible à cette logique de nature poétique qui construit une cohérence entre le choix des mots, la perception du monde, et la pensée qu'il fait naître.

Ainsi, considérer seulement *vehementior* comme une traduction de *pléonadzousa* (πλεοναζουσα) ôte au mot latin sa charge étymologique, fondamentale d'après nous dans l'appréhension de la méthode philosophique de Cicéron (le réseau des mots cultive l'esprit ; ici, le réseau autour du mouvement désordonné) et dans sa conception de la passion (un déséquilibre réversible qui confirme la possibilité de la fermeté). De même, s'intéresser à la dimension poétique des mots choisis par Cicéron pour y découvrir une pensée fait taire la perplexité quand on croit voir traduire *ormê* (ορμη) par *adpetitus* ou *adpetitio*, ou encore *adpetentia*, présents tous les trois dans le relevé ci-dessus. En réalité, l'élan peut être envisagé dans la sensation qu'il provoque (*adpetitus*), dans le concept qui s'y rattache (*adpetitio*, avec le suffixe de dérivation *-io* marquant l'abstraction), ou dans sa réalité au moment de l'épanchement (*adpetentia*, sur le participe présent). Cette triple acception qui unifie sensation, pensée et réalité, se rend parfois en un seul mot (c'est le cas pour *perturbatio*), mais s'il faut user de différents termes, l'unité métaphorique ou étymologique des mots entre eux, pris dans le réseau du discours, assurera à la fois une compréhension simple et riche. C'est le cas ici des trois mots bâtis sur *adpetere*, compris d'emblée pour leur participation à la représentation de la passion comme mouvement qui désorganise, tout en assurant ensemble une description complète du phénomène.

l'analogie au détriment de la réalité. La métaphore, si elle est un détour par l'imagination, doit cependant rester fidèle aux *res* (*Tusc.*, IV, 23).

- *CONSTANTIA* : *Constantia* désigne la ferme mesure, l'état d'équilibre et de stabilité opposé à ce mouvement de la passion. Le mot se comprend en fonction de l'imaginaire logique véhiculé par l'emploi poétique des mots. Plus explicitement, Cicéron qualifie cependant le terme en le faisant apparaître au livre III, lors de l'établissement des mots qui permettront à la réflexion sur le chagrin et les passions de prendre son essor. *Constantia* est alors associé à *tranquillitas*, *temperantia* ou *frugalitas* et même à *sanitas* tant que la métaphore de la maladie de l'âme prévaut encore sur celle du mouvement.¹ La *constantia* est la vertu cardinale, la sagesse en elle-même ; on a pu montrer l'importance de cette valeur romaine ancestrale dans la philosophie des *Tusculanes* : elle est l'objectif du traité. Il importe ici de constater que la dialectique portée par les mots latins dans les livres III et IV rend cette notion capitale accessible. De fait, les occurrences du mot et de sa famille lexicale (*constans*, *constanter*, notamment) se multiplient à partir de ces livres et alimentent la compréhension de la nature des passions en proposant tout à la fois le concept opposé à *perturbatio* (*constantia*) et l'attitude à adopter (*constanter*). Les paragraphes à l'étude ici et le relevé établi ci-dessus témoignent de cette rhétorique didactique. On y voit par exemple le couple *perturbatio-constantia* encadrer aux paragraphes 11 et 14 les développements qui définissent plus abstraitement le désir, la joie, le plaisir, la précaution ou la peur. Cicéron ramène systématiquement le discours définitoire vers l'image fondatrice de la fermeté d'âme.

Par ailleurs, comme *perturbatio*, *constantia* se trouve au singulier ou au pluriel, selon que l'on évoque la passion et son contraire de façon générique ou les passions dans toute leur variété. Ainsi dans cette conclusion du paragraphe 14 :

« Ainsi il y a quatre troubles, trois états de constance (*tres constantiae*), puisqu'aucun état de constance ne s'oppose au chagrin.»²

On a pu s'étonner que Cicéron ne forge pas un mot spécifique, équivalent du grec *eupatheia* pour désigner les « bonnes émotions » dont il est question ici à

¹ *Tusc III*, 11 ; *Tusc III*, 17

² *Tusc IV*, 14 *Sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur.*

travers le pluriel de *constantia*, ce dont on convient le plus souvent. Notre approche choisit de mettre en valeur le pouvoir cognitif du réseau lexical latin et les vertus didactiques des images qu'il engendre. Ces deux éléments suppléent suffisamment, selon nous (du moins si l'on se place comme Cicéron et son interlocuteur dans la perspective de l'efficacité du discours) à ce qui peut être ressenti comme un manque au regard de la source grecque. En effet, Cicéron ne vise pas l'exhaustivité des nombreux traités grecs ni ne souhaite s'emparer comme eux des sujets les plus ténus¹.

L'efficacité des *Tusculanes* repose sur une forme d'allègement du contenu qui préserve la richesse de la pensée en la faisant toujours s'exercer sur la source du phénomène ; ainsi le chagrin, source des émotions négatives, est-il l'objet d'une méditation entière qui se poursuit le lendemain à travers l'évocation des autres passions pour aller vers le choix de la *constantia*. Cette méthode qui consiste à ancrer la méditation sur les principes (le *fons*) a pour corollaire l'établissement d'un fonds lexical et métaphorique suffisant pour une pensée tournée vers la pratique. Ainsi, quand Cicéron passe en revue les émotions principales, négatives et positives, il lui importe de les caractériser mais aussi de faire prendre conscience de leur possible maîtrise. Toute passion se résout par le retour à la ferme mesure. *Constantia* répond à *perturbatio*, dans tous les cas, excepté celui du chagrin. On peut comprendre cette conclusion du paragraphe 14 sans avoir recours à la notion de « bonne émotion », en restant attaché à la représentation du mouvement, à l'idéal romain de *constantia* et à l'expérience du deuil vécu par Cicéron en proie au chagrin durant de longs mois. On peut vouloir aussi privilégier le sens né dans le texte des échos entre *constantia*, *constantiae*, *constanter* et *constans* et ne pas priver *constantiae* de sa famille lexicale pour en faire une traduction du grec. Aussi bien, la *constantia* ne paraît pas tant être pour notre auteur une « bonne émotion » que l'état naturel de l'âme bien née... ou

¹ Voir la fin du livre III, *Tusc* III, 81-82 « on trouve des leçons précises pour aborder séparément l'exil, la destruction de la patrie, la servitude, l'infirmité, la cécité, tous les coups du sort qu'on nomme facilement « catastrophes ». Ces sujets-là, les Grecs les ont répartis dans des leçons spécifiques et dans des livres spécifiques.(...) Il y a des consolations adaptées aux cas spécifiques, que tu entendras bien sûr quand tu voudras, mais il faut revenir à ce principe unique qu'est le chagrin (...) » *separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt ; (...) etsi singularum rerum sunt propriae consolationes, de quibus audies tu quidem, cum uoles. Sed ad eundem fontem reuertendum est aegritudinem....*

bien cultivée ¹.

- IV, 16-22 Affirmation du caractère philosophique de la langue de la Cité romaine

Dans ces paragraphes, Cicéron définit des passions secondaires par rapport aux quatre passions génériques (chagrin, peur, joie, désir) selon le classement des Stoïciens. Les recherches autour de la Quellenforschung ont permis de mettre en évidence la liberté avec laquelle Cicéron dresse cette liste, qui n'est en aucun cas la reprise exhaustive d'un classement de traité stoïcien ; il passe sous silence certaines passions, en ajoute d'autres, mêle ses sources pour qu'Aristote et Nicomaque côtoient Posidonius et le stoïcisme ancien. Il met d'autre part l'accent sur le chagrin². Ce dernier point signale en réalité la cohérence de l'approche personnelle à l'origine de la forme des *Tusculanes*, puisque le chagrin a été étudié seul au livre III et reste pour Cicéron la passion première au regard de ce qu'est une vie d'homme. Sa liberté d'adaptation est donc mue par une démarche philosophique où la pensée se construit par la mobilisation des connaissances nécessaires à l'affirmation de sa propre nature, à la probation de son propre jugement. Autrement dit, le savoir (ici, celui du classement des passions) est au service d'une pensée personnelle ancrée dans la réalité qu'il n'altère pas et qui confirme ses choix (la mise sur le même plan de plusieurs passions dans les classements grecs n'invalide pas le primat du chagrin). Cette transformation du

¹ Sur l'assimilation conventionnelle de *constantiae* à *eupatheiai* (εὐπαθειαι) : Dougan, 1934, p.117 « βουλευσις is one of the three εὐπαθειαι (constantiae) treated of in this chapitre » ; Humbert, 1931, note 1 du traducteur à la page 179 sur *sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae* : « Il s'agit des passions fondamentales que les stoïciens subdivisaient en une foule d'espèces (...) » ; *Constantiae*=εὐπαθειαι des Stoïciens ».

M. Graver, 2002, p.136: « Another possible confusion, though a less serious one, is created by Cicero's use of the word « consistency » (*constantia*) to render εὐπαθεια. « Consistency » in 4.10 is, as usual, the latin equivalent for Homologia, that stable mental condition in which a person's beliefs and actions are in agreement with one another and with right reason; that is, virtue or wisdom itself. In 4.12, however, « consistency » is a movement, a response by one in a state of wisdom to some particular impression concerning what is good or evil for himself. As Cicero is certainly aware that he is using a single word for two different Greek terms, we must assume the equivocation is deliberate. He perhaps feels that an exact Latin translation for eupatheia would create even more confusion (« good feeling » = *bona perturbatio*?) and so opts to bring out the positive meaning of the prefix eu- by using a term which also refers to the Stoic *summum bonum*. » L'analyse de M. Graver met en évidence des nuances de sens que peut recueillir un seul mot employé poétiquement ; cependant, l'unité métaphorique et étymologique par-delà ces sens n'est pas évoquée (autour de *-stare*), le mot étudié est isolé du réseau du texte (antagonisme avec *perturbare*) et le terme grec sert de référence ; le doute s'installe avec cette approche sur les intentions de Cicéron.

² M. Graver, 2002, p.142 « The list of species-emotions need not be exhaustive : what is important is only that it should show how some suitably large number of emotion-terms in common use may be convincingly ranged under the four genera defined by Stoic theory. The emphasis on distress, which is even more marked here than in Greek versions of the list, perhaps reflects the importance of grief and suffering in the literary tradition as well as Cicero's own interest in the subject. »

savoir en culture trouve son achèvement et sa validation dans l'élaboration du discours à l'adresse de l'autre sans que la pensée personnelle pourrait n'être que folie et vanité. Ce sont les caractéristiques lexicales de ce discours cultivé et « cultivant » que nous cherchons de nouveau ici. Des procédés moteurs de la compréhension et du partage semblent récurrents.

Ainsi, le côtoiement des lexiques grec et romain légitime le pouvoir philosophique du second parce que la langue grecque est renvoyée à son statut de langue savante, mais inopérante. Dans le livre III, pour établir *perturbatio*, on assistait à une forme de dialectique linguistique où l'affrontement des deux langues faisait avancer la réflexion pour imposer le latin. Dans ces paragraphes de définition, comme nous l'avions déjà suggéré avec l'emploi de *boulêsis*, le vocable grec est désormais tenu en dehors des progrès de la pensée¹. Il n'est pas dénigré cependant puisqu'il permet de se référer aux ouvrages de littérature grecque, qu'elle soit philosophique (lorsque l'on mentionne des mots du lexique stoïcien comme *katêgorêmata* au § 21 ou *appôstêmata* au § 23), ou, par la suite, dramaturgique et poétique avec les titres des pièces d'Atilius (*in Misogunô* §25) et de Timon (*qui misanthrôpos appellatur* au §25). Par conséquent, ces mots grecs renvoient au partage d'un savoir de source grecque à l'origine d'une parenté intellectuelle entre Cicéron et ses interlocuteurs, dont la forme la plus évidente est la connaissance de la langue grecque. Ainsi, lorsque Cicéron explicite sa volonté de substituer un terme latin à son équivalent grec, la connaissance du mot grec peut servir l'appropriation du mot latin ; c'est le cas pour *obtrectatio* « que je veux que l'on comprenne comme *dzêlotupian* », dit Cicéron (§17).

Force est de constater cependant que ces appuis sur les lettres grecques et le bilinguisme romain excluent les mots grecs de la réflexion des *Tusculanes* et font même ressentir parfois comme anecdotique ou digressive la connaissance qu'ils apportent. C'est le cas du mot *katêgorêmata* par lequel Cicéron introduit l'idée d'attribut qu'il ne développe ni n'utilise par la suite ; la notion est aussi renvoyée à son abstraction et à sa gratuité parce qu'elle figure dans un énoncé où se dessinent des réalités bien contemporaines de la discussion des *Tusculanes*, au cœur des préoccupations, le désir et l'insatiabilité à l'égard de la richesse ou de la brigue politique. D'autre part, son introduction est inattendue par rapport à l'exploitation de la source grecque : pourquoi en vient-on à cette distinction

¹ Le livre V ne comporte pas de mots grecs à l'exception de *sophoi* (*σοφοι*.)

générale alors que l'on définit méthodiquement les passions secondaires une à une depuis cinq paragraphes? Par cette occurrence incongrue du mot et de la notion grecs dans le raisonnement, l'opposition entre deux formes de savoir est patente : les ouvrages en langue grecque constituent une science, les *Tusculanes* en langue latine créent une culture. La science par l'abstraction de son langage confirme son rôle d'observatrice d'une réalité dont elle se tient à l'écart et qu'elle tend à simplifier en la sublimant ; la culture vulgarise et complexifie son discours pour s'emparer d'une réalité confuse, celle des hommes et des choses, afin d'aider à bien y vivre. Elle a un projet d'action et d'efficacité.

Cette différence surgit une fois encore dans la fin du classement des passions secondaires au paragraphe 22.

« Or, à l'origine (*fons*) de toutes les perturbations, les Stoïciens disent qu'il y a l'intempérance, qui est l'éloignement de l'esprit entier loin de la droite raison, dans un mouvement si contraire à la prescription de la raison que l'on ne peut en aucune manière régler ou contenir les élans de l'âme. Donc, de même que la tempérance calme (*sedat*) les appétits et fait en sorte qu'ils obéissent à la droite raison et qu'elle prend soin des jugements réfléchis, de même son ennemie l'intempérance enflamme, perturbe, bouleverse, tout état de l'âme et les chagrins, les peurs et tous les autres troubles naissent d'elle. »¹

Cicéron a déjà défini plus d'une quinzaine de passions. Or, la lecture de ces définitions a un intérêt évident du point de vue scientifique et épistémologique si l'on prend l'âme humaine comme objet d'étude, mais elle peut être ressentie comme décevante pour qui veut connaître et maîtriser sa propre âme. Savoir que « le deuil est le chagrin provoqué par la mort d'un être cher » n'apaise pas, et l'énumération des autres espèces de chagrin peut même conduire à un sentiment d'accablement. Cependant, Cicéron veille fréquemment à enrichir les définitions d'éléments descriptifs qui augmentent leur didactisme, lorsqu'il prend l'exemple des héros Agamemnon et Hector ou insère des vers d'Ennius. On repère

¹ *Tusc IV, 22 Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam, quae est tota mente a recta ratione defectione sic auersa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant. Quem ad modum igitur temperantia sedat adpetitiones et efficit ut eae rectae rationi pareant, conseruatque considerata iudicia mentis, sic huic inimica intemperantia omnem animi statum inflammat, conturbat, incitat, itaque et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea.*

également la présence de la métaphore du déséquilibre dont on a étudié l'importance : « l'effroi est une crainte qui secoue » et « la terreur décentre l'esprit », par exemple¹. Cela ne suffit pas à ôter l'impression de grande austérité de cette succession de définitions, mais elle est sans surprise pour le lecteur, et même volontaire pour l'auteur, puisque cet art de définir « à la rame » a été annoncé et choisi comme une mise à l'épreuve de la tension intellectuelle dont doit être capable l'interlocuteur.²

C'est par l'ajout du paragraphe de conclusion traduit ci-dessus, où s'affirme la rhétorique, que Cicéron rend finalement dynamique l'ensemble de ce passage définitoire. Il retrouve dans l'exposé stoïcien la source (*fons*) de toutes ces passions, l'intempérance, et procède à une forme de synthèse. Puis, il donne force à la caractérisation de cette intempérance et à son contraire par la reprise des métaphores du déséquilibre et du mouvement à l'origine d'une logique de l'imaginaire depuis la troisième journée. On lit ainsi que « la tempérance neutralise (*sedat*) les élans » alors que « son ennemi, l'intempérance, enflamme, jette dans le trouble (*conturbat*), déstabilise vivement (*incitat*) tout état (*statum*) de l'âme ». Cette définition allégorique décrit l'affrontement entre la tempérance et l'intempérance à travers des images qui renvoient à l'univers de la Cité, stable ou en proie aux troubles. Effectivement, un lexique politique vient appuyer ici cette connotation romaine de la métaphore du mouvement d'origine grecque, connotation sous-jacente dans le choix de *perturbatio* (mouvement qui désorganise). On trouve « *defectio, praescriptio, regi, paret, conservat, judicium, statum* » ; « *adpetitiones* » n'est pas sans évoquer dans ce contexte, par famille lexicale, la brigue politique devenue passionnée (*adpetitiones/ petitiones*). L'âme et la Cité sont donc rapprochées nettement ici, ce qui lie l'individu et le citoyen dans la compréhension du danger des passions et dans la maîtrise de leur destin. La prise en compte des réalités (*res*) de la fin de République mais aussi de la culture patriotique ancestrale, présente dans certains mots qui servent à définir, donnent à la définition assez de force et d'énergie pour pousser à l'action. On ne peut considérer cette rhétorique comme purement ornementale ; elle est évidemment persuasive, mais plus fondamentalement, sa participation à la recherche d'un discours éthique efficace, les principes moraux qu'elle met en lumière et la connaissance de la nature humaine dont elle témoigne en confirment la

¹ *Tusc IV, 19 (...)* *terrorem metum concutientem (...), pauorem metum mentem loco moventem (...)*

² *Tusc IV, 10* « il faut un esprit bien attentif, pour ne pas perdre le fil, au cas où un élément échapperait. » ; *intento opus est animo, ne omnia dilabantur, si unum aliquid effugerit.*

nature éminemment philosophique.

La confrontation agencée ici entre deux formes de discours définitionnels nous rappelle que le débat du jour s'est annoncé sous une double perspective (§ 8 et 9) ; on a d'abord présenté un thème de discussion relatif à l'âme du sage qui serait en proie aux passions, mais il s'est avéré aussitôt caduc, puisque les conclusions du jour précédent y apportaient déjà une réponse ; les interlocuteurs ont cependant choisi de continuer à discuter de ce thème en s'interrogeant sur la forme que prendrait le débat, comme si cette question en devenait l'enjeu. Il faut conclure à l'importance des mises à l'épreuve des discours dans l'exercice de la pensée et l'appropriation d'un savoir destiné à servir l'existence. C'est bien par le discours que Cicéron compte cultiver les esprits et par un langage revenu à sa vocation première, participer à une pensée sur le monde afin de mieux vivre. Il cherche ici à définir efficacement les termes du débat, et la seule traduction des notions grecques en latin serait pour cela inopérante. Autrement dit, l'austérité du discours définitoire serait maintenue ainsi que son caractère inhibiteur pour la pensée, si Cicéron s'était contenté de substituer le latin au grec. En réalité, le sentiment d'une clarification des définitions stoïciennes est dû à l'insertion régulière d'éléments apparemment digressifs, mais qui provoquent la pensée de l'interlocuteur en vue d'une appropriation autonome des notions définies. Ces activateurs de la réflexion sont de nature rhétorique (l'usage de la métaphore filée), étymologique (*invidentia-invidia*), littéraire (citation), parfois non lexicale (allusion à une pièce de théâtre, par son titre cependant). La dynamique cognitive naît de la présence des apartés aux côtés des définitions, les uns faisant la lumière sur les autres. Par ailleurs, l'efficacité repose sur la mise en relief de principes, rares mais fondamentaux (la source), sur lesquels la pensée doit se concentrer grâce à un fonds lexical répétitif (*aegritudo, aegrotatio, perturbatio, constantia...*), qui ont été établis au troisième jour et fonctionnent désormais comme l'aliment de la pensée¹. On peut confirmer encore à travers

¹ L'âpreté des ces paragraphes 16-21 est souvent constatée : O.Gigon, 1970, p.532 « Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, wie schwierig es für Cicero gewesen sein muss, lateinische Äquivalente aufzutreiben ; er erwartet auch vom Leser, dass er an der an sich dünnen und reizlosen Liste eben diese Übersetzerleistung bewundere. Nur gelegentlich lockert auf : etwa in § 17 durch den Hinweis auf Agamemnon und Hektor (...), in § 19 durch das Zitat aus Ennius ... » ; M.Graver, 2002,p.133, "a meticulously technical barrage of definitions unrelieved by any of the usual Ciceronian ornaments." ; E. Lefèvre, 2008, p.122 « Von den Wiederholungen abgesehen, ist die Grundlegung des Dritten viel lebhafter und dementsprechend lockerer als die Vierten. Das zeigt sich äusserlich darin, dass sie zahlreiche Zitate aus Dichtern enthält. Vor allem ist festzustellen, dass sie es liebt – wie in den anderen Büchern-, auf die Griechen zu verweisen, also die Fiktion gewahrt bleibt, dass der Sprecher (und Denker !) Cicero ist, während in der Grundlegung zum vierten Buch die Griechen selbst zu Wort

ces analyses que le transfert de la philosophie en langue latine ne saurait se résumer à une simple traduction des notions grecques ; Cicéron envisagerait alors la *lingua latina* comme un outil de communication d'un savoir qui peut lui rester étranger ; or la langue latine de Cicéron est porteuse d'une pensée critique dans ses choix lexicaux, ses agencements, ses variations et ses figures du discours ; l'ouvrage n'est en aucun cas la traduction de la philosophie grecque, mais son appropriation grâce au discours.

c) Troisième étude

IV, 23-28 du bon usage philosophique des figures du discours pour définir les passions humaines : la métaphore médicale, la métaphore du déséquilibre et la métaphore de la culture.

Dans ces paragraphes, Cicéron introduit les définitions des maux chroniques (états de faiblesse) et des tempéraments sujets aux passions. Cela engage un débat sur l'analogie entre le corps et l'âme par rapport aux positions adoptées par Chrysippe. L'importance de la référence au corps dans la philosophie des *Tusculanes* est rendue évidente lors de la deuxième journée, où il est établi que l'endurance du corps conduit à la contention de l'âme. Il s'agit ici de montrer que le différend entre Cicéron et Chrysippe repose aussi, peut-être essentiellement, sur la forme du discours, car l'usage des figures peut piéger l'esprit dans une appréhension fautive de la réalité. Autrement dit, l'orateur Cicéron, par sa critique de l'analogie chrysippéenne, met en garde les philosophes contre un emploi peu philosophique de l'image, reproche qu'il a finalement maintes fois encouru lui-même de la part de la critique moderne, consciente de la correspondance entre l'orateur et le sage, mais dubitative sur l'essence philosophique de sa rhétorique. Trois remarques sont à prendre en compte à ce moment du débat. Ces allusions explicites de Cicéron à l'usage de la métaphore stoïcienne montrent d'abord sa réticence à affaiblir la nature de l'âme par l'analogie aux

kommen und Cicero nur als Mittler fungiert. Kurz : die Grundlegung des dritten Buchs ist "ciceronisch", die des vierten- mit beträchtlichen Einschränkungen-, « griechisch », sie ist gewissermassen ein Fremdkörper in der römischen Schrift. » Les trois auteurs notent la difficulté des définitions stoïciennes ; les remarques d'O. Gigon et M. Graver semblent dénier toute vertu didactique à ces paragraphes à cause de la technicité des définitions et de la réduction des apartés à des ornements. Or, cela contredit le contrat établi et rempli entre Cicéron et son interlocuteur : clarifier les définitions (IV, 33 – ... *modo satis illa dilucide dixerimus pro rerum obscuritate.* – *Prorsus satis.*). O. Gigon envisage la traduction du grec en latin comme une prouesse lexicale provoquant l'admiration et non la réflexion. E. Lefèvre établit le lien entre le livre III et le livre IV, répétitifs du point de vue du contenu, mais dans un style différent. Ce constat intéressant n'est pas non plus mis en rapport avec le projet de cultiver l'âme de l'interlocuteur ou du lecteur.

maladies ; c'est aussi ce qui lui avait fait choisir *perturbatio* et non *morbis* au livre III. Ici, il choisit par l'analogie d'évoquer plutôt la santé, puis les atouts de l'âme :

- § 23 : Cicéron affirme passer sous silence les développements analogiques des Stoïciens basés sur les maladies de l'âme et du corps et en donne la raison : ce type de discours est épuisant et inutile, il vaut mieux approfondir ce qui touche aux RES.

« À ce moment, les Stoïciens s'épuisent réellement à la tâche, Chrysippe principalement, en établissant la similitude des maladies de l'âme avec les maladies du corps. Laissons ce développement très peu utile et approfondissons les points qui embrassent la réalité. »¹

- § 27 : Cicéron accepte de reprendre la comparaison à l'état de santé, mais il le fera avec plus de mesure (*parcius*) que les Stoïciens.

« Maintenant, pour en venir à la similitude avec la santé et utiliser un peu cette comparaison (confrontation), mais plus sobrement que les Stoïciens, (voici ce qu'il faut dire) » :²

- § 30 : Cicéron choisit d'utiliser la comparaison au corps qui a permis d'approcher la nature de l'âme sur le thème des maux pour mettre en évidence les biens de l'âme.

« Et comme la comparaison au corps donne accès à la nature de l'âme en ce qui concerne les maux, c'est la même chose pour les biens. »³

Par ces trois occurrences, on vérifie l'usage de la métaphore chrysipéenne par Cicéron qui affirme, en se positionnant par rapport à elle, une démarche propre : celle-ci semble vouloir s'appuyer sur une éthique du discours en phase avec le réel. Ainsi, il faut faire un usage différent de la métaphore pour cerner la passion, l'âme et le corps en tant que *res*. La particularité du traitement cicéronien le conduit, pour finir, à faire l'éloge des vertus du corps sain comparables à celles de l'âme : que s'est-il joué dans le discours pour en arriver à

¹ *Tusc IV, 23 Hoc loco nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparator morborum animi similitude. Qua oratione praetermissa minime necessaria ea quae rem continent pertractemus.*

² *Tusc IV, 27 Atque ut ad ualetudinis similitudinem ueniamus eaque conlatione utamur aliquando, sed parcius quam solent Stoici : (...) »*

³ *Tusc IV, 30 Atque ut in malis attingit animi naturam corporis similitudo, sic in bonis.*

une prise de position radicalement opposée à la métaphore grecque de départ ? L'idée de faiblesse inhérente à l'image de la maladie ne convient vraisemblablement ni au corps ni à l'âme tels que Cicéron les conçoit. Une analyse de détails met en évidence l'efficacité de cette parole philosophique et du renversement occasionné à travers la dynamique des images¹.

- Paragraphes 23-26

A la critique de l'usage stoïcien de l'analogie au paragraphe 23 succède une reprise extrêmement marquée de la métaphore du mouvement :

« Que l'on comprenne donc que la passion (*perturbationem*) est toujours en mouvement quand les opinions s'agitent sans mesure et sans ordre (*inconstanter et turbide*) : lorsque cette effervescence et cette agitation de l'âme auront duré et se seront pour ainsi dire implantées (*insederit*) dans les veines et les moelles, alors surgiront la maladie, les états de faiblesse et les aversions qui sont contraires à ces maladies et ces états. »²

Cicéron préfère en revenir à la métaphore du mouvement avec des termes qui font la cohérence de ses définitions depuis déjà deux jours ; cette métaphore du mouvement est pour lui plus proche des *res*, c'est-à-dire de la nature de la passion et de sa perception par le sujet, elle touche aussi à l'essentiel : l'enracinement du mal chronique, quel qu'il soit. Le corps est bien présent dans le développement cicéronien mais il semble être le lieu de cet enracinement, comme si Cicéron refusait une fois encore que l'âme soit totalement habitée par la passion sans espoir de retour à l'équilibre. La suite du développement le confirme d'ailleurs : jamais l'âme n'est absolument condamnée. Son agitation extrême doit pouvoir être endiguée par la raison, assimilée à une sorte de « médecine socratique » ; si ce n'est malheureusement pas le cas, le mal migre dans les veines et s'y fixe. Il existe bien un temps, avant cet ancrage, où l'équilibre peut être rétabli. La perspective d'une étude de la forme

¹ Pour l'étude des concepts, voir J. Pigeaud, 1981, p.287 sq, « L'analogie des maladies de l'âme avec les maladies du corps ; *Tusculanes IV*, X, 23 ss »

² *Tusc IV*, 24 *Intellegatur igitur perturbationem iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide in motu esse semper : cum autem hic feruor concitatioque animi inueterauerit et tamquam in uenis medullisque insederit, tum existet et morbus et aegrotatio et offensiones eae quae sunt eis morbis aegrotationibusque contrariae.*

des *Tusculanes* révèle, dans ce passage, deux éléments intéressants pour mettre en évidence l'efficacité du discours philosophique cicéronien.

Efficacité cognitive

On note d'abord la connexion entre la métaphore du bouleversement et celle de la fixation (« *haeret* »), qu'il ne faut pas assimiler à la stabilité. L'image de l'enracinement d'un mal bouleversant, *véhément*, né d'une opinion fautive est répétée ensuite dans les définitions de certains maux chroniques, de façon ostentatoire dans un seul paragraphe (§26). La fautive représentation est un « transport intellectuel » qui fait chavirer l'âme ; la métaphore définit une maladie intellectuelle rendue immédiatement conceptualisable par la répétition de *vehemens* :

« Ils définissent l'affection de l'âme comme une croyance bouleversante (...) fixée et profondément logée. Ce qui naît de la répulsion, ils le définissent ainsi : une opinion bouleversante, fixée et profondément logée, à propos d'une chose à ne pas éviter qu'on croit devoir éviter (...) »¹

« ... l'avarice est une croyance bouleversante, fixée et profondément logée, qui concerne l'argent(...). »²

« ... et les définitions des répulsions sont de ce genre : l'inhospitalité est une opinion bouleversante, et aussi fixée et profondément logée, qu'il faut éviter absolument d'avoir un hôte. »³

L'évidence du procédé de répétition signale la valeur exhortative de la rhétorique employée ici dans une volonté nette de sensibiliser à l'image, alors qu'à sa naissance dans les lignes précédentes, la métaphore de la fixation permet d'abord d'affiner la compréhension du mal passionnel en prenant en compte la variabilité de sa temporalité, aisément vérifiable dans les tempéraments au quotidien. On comprend donc qu'une passion peut devenir durable si le temps du déséquilibre n'est pas saisi pour l'arrêter ; puis Cicéron insiste sur

¹ *Tusc IV, 26 ... definiunt autem animi aegrotationem opinionem uehementem (...) inhaerentem et penitus insitam. Quod autem nascitur ex offensione, ita definiunt : opinionem uehementem de re non fugienda inhaerentem et penitus insitam tamquam fugienda*

² *Tusc IV, 26 Est autem auaritia opinatio uehemens de pecunia (...) inhaerens et penitus insita ;*

³ *Tusc IV, 27 Offensionum autem definitiones sunt eius modi, ut inhospitalitas sit opinio uehemens ualde fugiendum esse hospitem, eaque inhaerens et penitus insita (...).*

l'enracinement, au point que l'on oublie le mal chronique défini pour ne retenir que la perspective inquiétante d'un mal radical. Certes, du point de vue conceptuel, on a pu souligner l'imprécision de ces lignes dans la différenciation de la maladie et du mal chronique ; on voit aussi que la localisation de l'enracinement dans les veines et le corps est finalement passée sous silence dans l'expression *inhaerentem et penitus insitam*, ce qui a autorisé diverses traductions non sans incidence pour cerner véritablement une étiologie cicéronienne¹. En revanche, si l'on est attentif à la forme du discours et à ses principes d'adaptabilité, d'exercice du jugement, de propédeutique à l'action, la cohérence de ces lignes ne peut sembler seulement rhétorique.

Pour faire connaître les formes diverses de la passion, Cicéron a préféré mettre en exergue la caractérisation par la durée du mal associé à un déséquilibre. Il prend acte d'une réalité expérimentée ou observée par chacun : on subit certaines passions plus ou moins durablement. Pourquoi donc ? Et que faire ? C'est bien par la durée, et non par sa cause ou sa nature, que l'individu juge de la gravité de l'état passionnel. La démarche philosophique de Cicéron obéit aux mêmes principes que celle de l'orateur : elle est centrée sur la prise en charge d'un public nombreux et donc riche de singularité (*philosophia universa / singuli*). Cela conduit à privilégier, dans le champ du savoir, les connaissances susceptibles d'être l'objet d'une appropriation personnelle par le plus grand nombre, à partir et en vue d'une culture commune. Pour ce faire, cette connaissance puise dans les principes d'une communauté de savoir, de valeurs, de choses, de sensibilité. La connaissance des maux chroniques par la technique de la dénomination ne renvoie à aucun principe susceptible d'appropriation par l'auditeur romain ; les noms *avaritia*, *ambitio*, *mulierositas*, *pervicacia*, *liguritia*, *vinulentia*, *cuppedia*, même s'ils restent en mémoire, risquent de constituer une connaissance stérile, à moins de les relier ou aux choses par l'exemple, ou à la sensibilité par la métaphore, ou à un concept déjà admis par la parenté lexicale : ce sont trois moyens de conduire le lecteur à l'approbation de la connaissance. Pour aider à appréhender la différence entre la passion et le mal chronique, Cicéron opte pour une approbation par l'expérience du temps jointe à l'imaginaire collectif déployé autour du déséquilibre.

¹ Est-ce dans le corps ou dans l'âme que se trouvent ces maux ? Plusieurs traducteurs traduisent l'expression « *inhaerentem et penitus insitam* » par « fixé et profondément enraciné dans l'âme », assimilant obligatoirement une maladie de l'âme (*aegrotationem animi*) à une maladie dans l'âme ; cf. Humbert, C.U.F, p.66 ; O. Gigon et J-E King respectent l'imprécision.

L'énumération rapide des appellations de maux, close sur la formule légère « et à l'occasion les choses analogues » (IV, 26 *et si qua similia*), semble attester de la moindre importance accordée à ces traductions de mots grecs dans la volonté d'un discours d'apaisement. Cicéron a d'ailleurs fait l'expérience de cette forme d'inanité verbale lors de ses lectures des traités grecs après la mort de Tullia. Là encore, on comprend qu'il ne suffit pas de traduire le lexique philosophique grec pour obtenir une philosophie de langue latine efficace, qui soit à la fois une science et une pratique.

Efficacité pratique

Par l'imagerie du mouvement désordonné, la métaphore du déséquilibre entraîne celle de l'ancrage du mal qui active elle-même la métaphore essentielle de la culture (l'éradication du mal) posée après le bilan positif de la première journée, lorsque la peur de la mort a été déracinée (II, 11 *cultura animi*)¹. Cette métaphore de l'extraction a également clos le livre III pour enjoindre avec ferveur de suivre la cure philosophique (§ 84). Dès lors, se confondent la définition métaphorique du mal et l'efficacité du discours qui le définit pour pousser à sa maîtrise. Le mal est défini comme un enracinement dans une parole qui tend à déraciner. « La médecine socratique » est à l'œuvre à l'instant même où elle s'énonce ; pour l'auditeur attentif depuis quatre jours, mais aussi pour le lecteur, pris par la vertu cognitive des représentations tissées en réseau, ce passage comporte une mise en abyme. En effet, à moins d'activer la raison philosophique qui extirpe le mal, ce mal s'enracine mais, pour l'heure, point d'inquiétude : la cure d'exercice du jugement a commencé depuis quatre jours, la *medicina socratica* a été activée avant l'enracinement, comme l'ont prouvé les succès des jours précédents. L'expression « médecine socratique » reprend habilement l'assimilation de la philosophie à la médecine, mais la référence socratique limite les possibilités de parallèles entre la science de la sagesse et la médecine pratique et

¹ On établit d'ordinaire la parenté entre la métaphore médicale et la métaphore agricole représentatives des vertus purificatrices de la philosophie ; si l'on suit ici la logique du discours des *Tusculanes*, c'est bien contre la métaphore médicale grecque et en lien avec la métaphore romaine du déséquilibre que s'affirme l'image de la philosophie cultivatrice. J. Dross, 2010, (p. 269-270) remarque l'importance de la métaphore médicale chrysipéenne à partir du préambule du livre III: « (...) l'image de la médecine permet d'introduire métaphoriquement les deux *Tusculanes* que Cicéron va consacrer à la théorie des passions et à la manière adéquate de les soigner. L'objet de celles-ci est moins de discuter de l'exactitude de l'analogie chrysipéenne entre la santé du corps et la santé de l'âme que d'explicitier à partir de celle-ci le rôle salutaire de la philosophie, présentée comme un remède efficace contre les passions, comme un « art de la vie » propre à conduire le patient à la santé pérenne qu'est la sagesse. En formant la raison, la philosophie corrige le jugement et ôte ainsi le fondement des passions, dont elle libère l'âme. Cette libération, assimilée à une guérison, ouvre tout naturellement la voie vers la vie heureuse. »

anatomique. S'il s'agit d'une médecine, c'est celle du discours rationnel :

« En effet, quand on a un vif désir d'argent sans avoir fait aussitôt appel à la raison comme à une médecine socratique qui guérirait cette convoitise, le mal s'installe en permanence dans les veines et se fixe dans les chairs. »¹

Déclinaison de la principale représentation métaphorique de la philosophie, *-philosophia cultura animi est-*, cette « médecine socratique » qui appelle le discours pour nourrir la raison (*oratio/ratio*) fonde la définition descriptive du mal chronique et renvoie ainsi à l'efficacité de la philosophie elle-même au moment précis où l'on apprend, où l'on définit. On voit Cicéron envisager ici un succès identique à celui qu'il recherche lors de ses discours : l'immédiateté de l'approbation et de la décision d'agir (« faire aussitôt appel à la raison »)². Par ailleurs, le croisement entre le discours méditatif sur les passions et le discours sur la philosophie, réparti entre les préambules et le dialogue assure également l'efficacité de l'ouvrage auprès des lecteurs potentiels des cinq livres. En témoignent l'amorce des débats au livre II avec la métaphore de la culture et l'affirmation de la métaphore médicale dans le *proemium* du livre III. Parce qu'il mène de front une réflexion sur la forme de la philosophie et sa fonction éthique primordiale, la maîtrise des passions, Cicéron propose un langage métaphorique uniforme qui assure l'efficacité de la parole philosophique dans un discours oral ou écrit. Sa pensée de la philosophie est testée, vérifiée, approuvée dans la réflexion sur les passions qui usent des mêmes métaphores représentatives. Par le discours commun, la pensée sur la philosophie et l'acte philosophique montrent leur cohérence.

- Paragraphes 27-30

Dans ces paragraphes va être définie la notion de « tendance » à la maladie, de tempérament maladif. Comment Cicéron introduit-il ce nouveau point ?

« Maintenant, pour en venir à la similitude avec la santé et utiliser un peu cette

¹ *Tusc IV, 24 Nam cum est concupita pecunia nec adhibita continuo ratio quasi quaedam Socratica medicina, quae sanaret eam cupiditatem, permanat in uenas et inhaeret in uisceribus illud malum (...).*

² *Tusc II, 3 (...) si orationes, quas nos multitudinis iudicio probari uolebamus (popularis est enim illa facultas, et effectus eloquentiae est audientium adprobatio)...*

comparaison (confrontation), mais plus sobrement que les Stoïciens, (voici ce qu'il faut dire) » :¹

Si l'on en croit le seuil de ce nouveau moment du raisonnement, le but premier relève une nouvelle fois de la forme. L'analogie stoïcienne entre les maladies de l'âme et celles du corps doit continuer à être testée grâce à une comparaison voisine de celle de la santé. Le terme dont Cicéron use pour désigner cette nouvelle approche, *collatio*, comprend les notions de comparaison et de confrontation². Cicéron choisit de raisonner à partir d'une analogie entre la santé du corps et celle de l'âme qui pourrait s'opposer à la précédente. S'il juge préférable d'en user, on voit peut-être difficilement, dans un premier temps, en quoi son usage peut s'avérer « plus sobre », puisque le champ analogique s'ouvre maintenant à toutes les conditions de santé possibles, et non plus seulement à la maladie. Cicéron dénonce ici un usage prodigue de la métaphore, alors qu'il propose un élargissement du rapprochement. Il est intéressant d'observer la nature de cette sobriété dont dépend une définition des tempéraments maladifs plus conforme à l'éthique cicéronienne.

Sobriété lexicale et syntaxique

A l'évidence, l'économie touche d'abord la rhétorique ornementale. Lorsqu'il caractérise le tempérament par opposition à la passion vive, Cicéron répète les structures simples et les mots de même famille sans chercher aucun apprêt ; on le soupçonne alors, comme il l'a déjà fait dans le livre III, d'accentuer la pauvreté rhétorique du passage définitoire pour pasticher et dénoncer le style des Stoïciens, ce qui mettra en valeur son discours et ses définitions propres. On ne doute plus de l'intention comique quand Cicéron distingue, pour illustrer les tendances malades, l'ivresse de l'ivrognerie, le coureur de jupon de l'amoureux. Au demeurant, cet humour n'est pas tant sarcastique que pédagogique ; sa vertu consiste à maintenir une distance salutaire entre l'auditoire et une nouvelle liste de maux potentiellement anxiogène, tant il est vrai que la rhétorique cicéronienne vise davantage l'éveil que la manipulation de l'esprit, l'apaisement (*levatio*) et

¹ *Tusc IV, 27 : Atque ut ad valetudinis similitudinem ueniamus eaque conlatione utamur aliquando, sed parcius quam solent Stoici : (...)* »

² J.Humbert, 1931, « tirons parti de ce rapprochement » ; O.Gigon, 1970, « so sei er doch etwas herangezogen » ; M.Graver, 2002, « But let me make some use of the analogy with bodily illness- more sparingly, though, than the Stoics do ». Cette dernière traduction prend deux partis qui délaissent peut-être l'enjeu rhétorique et cognitif du passage : « similitudinem et collatio » sont traduits par le seul mot « analogy » et « valetudinis » par sa mauvaise part, « illness ».

non la sollicitation des passions. Cependant, puisqu'elle participe de la stratégie humoristique, l'atrophie lexicale constatée ici ne peut recevoir le qualificatif de « sobre » ; « étriquée » conviendrait mieux et rejoint les reproches habituels faits à la prose stoïcienne. En revanche, la sobriété et l'économie ont leur source dans un des principes cicéroniens du discours philosophique opérant : la définition doit se faire description. Par conséquent l'image fédératrice sera préférée à la prolifération de la dénomination ou de l'appellation. Une nouvelle fois donc, les termes qui nomment sont énoncés rapidement sans aucun ornement ; l'impression de logomachie stérilise à coup sûr la capacité de mémorisation de l'auditoire et des lecteurs, et l'orateur ne peut ignorer l'effet négatif sur la pensée des définitions listées. Il explicite de fait son détachement par rapport à la définition nominative qu'on doit réserver aux éléments essentiels :

« On peut toujours se disperser à découvrir tel penchant qui va avec telle maladie, puisque cela est applicable à chaque passion. »¹

Puis il l'illustre :

« Le penchant se voit aussi dans de nombreux vices ; mais la chose n'a pas de nom. »
(IV, 28 *nomen res non habet*)

S'il avait pensé l'appellation nécessaire à la connaissance et à la maîtrise du penchant au vice, eu égard aux conséquences graves de la dépravation des esprits sur l'état de la République, Cicéron n'aurait pas hésité à inventer ce mot qui fait défaut au réel et à la réalité la plus actuelle ; il a déjà pris ailleurs le parti de l'invention verbale (*ablabeiai* III, 16). D'autre part, la suite du raisonnement révèle l'importance de la distinction du vice et de la passion dans l'objectif d'éradication fixé au discours de ces cinq journées. Ainsi, il faut conclure au choix volontaire d'une forme de définition plus efficace et économe car elle reprend l'usage poétique du lexique présent depuis deux jours dans la rhétorique définitionnelle. Elle fait donc aussi l'économie de certaines connaissances, présentes dans

¹ *Tusc IV, 27 Atque haec aliorum ad alios morbos procliuitas late patet : nam pertinet ad omnes perturbationes ;* notre traduction veut mettre en évidence "late" qui s'oppose au "parcius" fixé comme objectif méthodologique. On remarque aussi la séparation très nette entre « *morbis* » et « *perturbatio* » : le penchant est une maladie, non la passion. La métaphore chrysipéenne a effectivement été restreinte à la passion invétérée.

les écrits grecs mais absentes des *Tusculanes*, qui opèrent la sélection et l'adaptation nécessaires au partage d'une culture.

Retrouver le discours qui cultive l'esprit nous met de nouveau face aux métaphores du mouvement et du déséquilibre. Cicéron impose à l'esprit l'image du penchant, de l'inclinaison, sans définir chaque tendance malade. Les mots *proclivior* et *proclivitas*¹ s'accompagnent de la répétition insistante de la préposition *ad*, dont l'occurrence la plus marquante se situe dans une affirmation délicate pour l'exégèse conceptuelle :

« On pourrait donc appeler mal chronique chaque penchant vers chaque mal correspondant (*proclivitas ad suum quodque genus*), pourvu que ce mal chronique soit compris comme un penchant vers la maladie (*ad aegrotandum proclivitas*) ».²

Si l'on veut établir la théorie cicéronienne des passions, cette affirmation rend obscure la clarification entre mal chronique, penchant, maladie, passion, déjà malmenée par des termes substituables, mais la perplexité est moindre pour ce qui est de l'efficacité du discours et de son resserrement autour de concepts principaux. L'interlocuteur doit saisir la menace de l'invétération du mal, quelle qu'en soit la forme (chronicité ou penchant) sans perdre de vue la possibilité d'agir et de maîtriser quand il n'est encore que passion. Pour cela, l'image de la pente est fondamentale ; elle a pour repère, elle aussi, la stabilité normative dans la mesure où Cicéron la réduit à une direction possible (*ad*). Il démontre encore sa préférence pour la parole positive, qu'il renforce en fin de paragraphe par l'allusion à des tendances vers le bien, aussitôt caractérisées du terme commun mélioratif *facilitas*, tandis que le penchant vers le mal reçoit finalement l'appellation *lapsionem* qui fait ressortir dans la métaphore l'aspect accidentel et déviant. Métaphore et dénomination se

¹ Par ces mots, dans l'hypothèse de l'efficacité d'un imaginaire culturel, est-il audacieux de croire à une évocation mentale d'une topographie bien romaine qui appuierait les propos par le rappel du *clivus capitolinus*, par exemple ? La relecture de la légende de Tarpeia racontée par Ovide (*Les métamorphoses* XIV, 775 ou *Les Fastes* I, 260) peut rappeler à quel point le Capitulum est lié à la thématique de l'honneur dès les temps légendaires de Rome, tandis que les cortèges triomphaux de la République et de l'Empire entretiendront cette imaginaire par la montée du *clivus*. Sur l'importance du triomphe romain dans la vie politique de la République, on peut lire J-L. Bastien, 2007, et notamment en relation avec la littérature p.15 pour la poésie laudative et p.24sq. pour la mention du triomphe chez Cicéron. L'évocation des représentations antiques de la cérémonie permet d'en saisir l'importance dans les mentalités (p.122 sq.) tout comme l'inscription du triomphe dans la mémoire de la ville par la topographie (p.315 sq.).

² Tusc. IV, 28 *Haec igitur proclivitas ad suum quodque genus a similitudine corporis aegrotatio dicatur, dum mea intellegatur ad aegrotandum proclivitas.*

mêlent donc pour faire comprendre les signes d'un tempérament sensible au bien ou au mal et maintenir, dans ce dernier cas, la perspective de maîtrise.

Sobriété conceptuelle

Cet usage de la rhétorique est lié à une détermination des concepts nécessaires à la mise en lumière littéraire de la philosophie éthique héritée des Grecs et des *Majores*. Certes, notre étude porte ici sur l'apport de la métaphore à la définition, mais l'explicitation de *parcius* impose de clarifier les concepts fondamentaux retenus par Cicéron dans ces paragraphes, puisque forme et fond sont indissociables dans sa pensée et son discours philosophiques. On trouvera peu de concepts, déjà évoqués par ailleurs, mais cette rareté ne doit pas permettre de conclure à une pensée philosophique imparfaite, bien au contraire. Elle est le signe d'une sobriété qui garantit à la fois la compréhension, le partage et la liberté de la pensée. Sur le chapitre des passions, Cicéron a choisi de nous faire connaître les points suivants : la passion (*perturbatio*) est un déséquilibre, la constance ou la tempérance est un équilibre, le mal et le vice sont en rapport avec la perception du temps et son écoulement, le discours rationnel est une médecine socratique à administrer au moment opportun, il n'y a pas de fatalité des passions, le chagrin est la passion de référence.

C'est à partir de ces vérités, qui sont aussi des images, que la réflexion du lecteur est mise en mouvement par une nouvelle dialectique en langue latine, resserrée (*parcius*) autour de quelques concepts, mais élargie (*latius*) par le déploiement de la pensée générée par les images. Elle n'est pas infidèle aux arguments stoïciens, mais elle les a effectivement mis en lumière pour l'esprit. On s'achemine alors vers une première approbation, non définitive cependant, car elle demandera d'être affermie par une autre forme de discours non définitionnel mais contradictoire. Ainsi peut-on lire la clôture de cette étape stoïcienne du livre III :

- « Tu sais maintenant ce que sont les disputes sobres des Stoïciens sur les passions, qu'ils appellent *logika* (propositions logiques), puisqu'elles sont développées avec une assez grande subtilité. A partir de ces propositions, puisque notre discours a navigué pour ainsi dire hors des récifs pointus, maintenons la course pour le reste de la dispute, à condition que nous les ayons dites avec une limpidité suffisante en comparaison de l'obscurité de la matière. »

- « C'est tout à fait suffisant ; mais s'il faut s'investir encore plus pour connaître certaines choses, nous ferons des recherches à un autre moment ; nous attendons maintenant les voiles et la course dont tu parlais tout à l'heure. »¹

L'échange qui met un terme à la deuxième réécriture de la dialectique stoïcienne, née du dialogue entre les mots grecs et latins, comporte une nouvelle affirmation du primat de la forme du discours sur un contenu préétabli pour qui veut philosopher. En effet, l'interlocuteur renvoie à plus tard la quête de notions encore un peu imprécises et demande à poursuivre la dispute d'une autre manière. Ne pas maîtriser entièrement tous les concepts n'est pas ressenti comme un manque à son initiation philosophique ni à ses capacités. Il est plus urgent de mettre à l'épreuve les convictions nouvellement acquises grâce aux définitions préliminaires et à la dialectique.

Conclusion : analyses lexicales

Nos études des passages imitant la dialectique stoïcienne dans les livres III et IV sont parties d'un constat : le côtoiement explicite du lexique grec et du lexique latin dans ces débuts de livres voués à la définition des termes. C'est en interrogeant le sens des mots dans les deux langues des Romains, le grec des intellectuels et la langue du forum, et en établissant leurs impossibles identités que Cicéron propose à ses lecteurs un parcours définitoire propre à ranimer la pensée et les valeurs de la Cité. Le questionnement des mots latins est celui de leur étymon, de leur emploi courant, de leur famille et de leur portée poétique et métaphorique. L'analogie inaugurale, qui assimile déjà avec réserve la médecine du corps à celle de l'âme dans le *proemium* du livre III, amène une réflexion sur la différence entre les mots *pathos*, *morbus* et *perturbatio* qui imposera ce dernier terme comme le plus propre à caractériser pour un Romain les émotions de l'âme. C'est à partir de *perturbatio* et des représentations qu'il génère, en lien notamment avec l'imagerie de l'équilibre et la

¹ Tusc IV, 33 *Habes ea quae de perturbationibus enucleate disputant Stoici, quae λογικα appellant, quia disseruntur subtilius. Ex quibus quoniam tamquam ex scrupulosis cotibus enauigauit oratio, reliquae disputationis cursum teneamus, modo satis illa dilucide dixerimus pro rerum obscuritate. / Prorsus satis ; sed si quae diligentius erunt cognoscenda, quaeremus alias, nunc uela quae modo dicebas expectamus et cursum.*

conscience de la responsabilité, que la définition de la passion puis des passions pourront se construire afin de trouver les moyens de leur maîtrise. Le chagrin, dite « passion source », est d'abord interrogée pour trouver la perception première et commune qu'ont les hommes de leurs émotions ; elle apportera la légitimation du terme « *perturbatio* » dont on peut croire que son apparition grâce à Cicéron est assimilable à la renaissance d'un lieu commun.

Grâce aux confrontations lexicales menées dans les *Tusculanes*, nous pouvons mieux comprendre la nature des reproches faits au style des Stoïciens que Cicéron dit volontiers « étriqué ». Ils ne sont pas réductibles au jugement indigné d'un orateur rompu à l'ornementation de la langue, ou bien s'il en est ainsi, c'est parce que l'ornement de la langue dans la rhétorique cicéronienne écrite est une condition de la liberté de penser chère au philosophe. En effet, le déploiement de la raison n'est pas stimulé par la lecture en grec des arguties stoïciennes ; l'esprit est captif ; le langage « d'importation » n'est nourri ni d'une histoire ni d'une poétique communes à la Cité qui puisse créer la résonance des définitions et des arguments avec la réalité. Or cette résonance est l'exercice philosophique par excellence, à construire par l'esprit. Ainsi le mot « *frugalitas* » a-t-il retrouvé dans cette dialectique lexicale et métaphorique un sens fort, aux côtés de la tempérance et de la constance, dans une République du déséquilibre. On ne peut donc réduire les caractéristiques d'un langage « étriqué » à la brièveté des phrases, à la sécheresse de leur enchaînement, à la répétition des mots. En effet, Cicéron stigmatise aussi bien l'abondance lexicale de Zénon et ne cherche pas obligatoirement à développer la longueur des phrases dans son imitation de la dialectique stoïcienne. En revanche, par les digressions étymologiques ou le réseau lexical nourri d'images récurrentes, il permet à l'esprit de participer à la construction du sens. Il le cultive.

Durant ces passages dialectiques, Cicéron a cependant remis en cause un certain usage des images. Il ne convient pas, par exemple, de pousser trop loin la comparaison entre les maladies de l'âme et celles du corps ; cela ne permettra pas de cerner la réalité davantage. Il faut rester « économe » (*parcus*). Au livre V, l'interlocuteur réagira encore vivement à l'usage de la métaphore stoïcienne du chevalet et explicitera sa nuisance, ou du moins son inutilité, pour le travail de l'esprit. Ces remarques tendent à prouver que le transfert de l'éloquence du forum à l'éloquence philosophique, exigé par le support écrit,

veut faire échapper la rhétorique cicéronienne à la gratuité de l'ornementation ou à une satisfaction esthétique réservée à l'auteur. Les *Tusculanes* s'écrivent contre une rhétorique non philosophique, celle qui ne serait pas de tradition platonicienne.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

LA FORME RENOUVELÉE DE LA PAROLE OU L'ÉLOQUENCE ÉCRITE

I

Il est bien des philosophes que Cicéron méprise réellement, qu'ils soient grecs ou romains : il s'agit de ceux dont la vie n'est pas en accord avec les discours philosophiques. Dans les deux chapitres de cette partie, nous avons voulu montrer comment Cicéron élabore concrètement un discours qui échappera à ce grave écueil. Grave écueil en effet, car il dénonce l'incurie pédagogique d'un philosophe incapable de proposer les mots justes pour bâtir une représentation d'un monde où vivre ensemble selon le Bien. Pour l'éviter, il faut tout autant peser le choix des termes que songer à organiser le réseau discursif, lexical et métaphorique qui provoquera la pensée.

« Avec Épicure, dit Carlos Lévy en évoquant la cinquième Tusculane, Cicéron s'est trouvé confronté à une situation singulière, celle d'un philosophe qui tout en professant une doctrine incohérente, fondée sur des principes erronés, avait su articuler le dogme et l'existence, par-delà son propre système.»¹ D'après C. Lévy, il y a une contradiction véritable pour Cicéron entre l'apparence d'Épicure, à en juger par sa doctrine, et la réalité de sa vie où la frugalité et le courage face à la mort ont trouvé leur place. En réalité, Cicéron dit assez connaître l'origine de cette contradiction : elle est avant tout lexicale. Épicure et ses passeurs ont commis l'erreur de mal choisir les termes porteurs de leurs principes. Ils incitent alors leurs disciples à concevoir à travers ces termes une représentation du monde dangereuse. Si Cicéron a pu nuancer sa critique des principes d'Épicure, dont la mort tragique de sa fille Tullia lui fait comprendre encore la part de bien-fondé, il continue en revanche de stigmatiser l'emploi du mot *voluptas* dans les propos épicuriens. D'après la transmission orale ou écrite de la doctrine, Épicure est ainsi l'exemple même de la scission entre le langage et l'homme, le discours et l'âme, la philosophie et la vie. Il va contre l'idéal rhétorique platonicien d'une parole éducatrice. Dans la perspective d'une diffusion de la doctrine à des fins pédagogique, l'attaque du langage épicurien ne peut être que soutenue. Cicéron choisit toutefois de clore les cinq jours de disputes en rappelant que le maître Épicure n'en était pas moins sage, pour avoir pensé la mort avec droiture, mais sans avoir su

¹ C. Lévy, « Cicéron, témoin de l'épicursisme », p.1314 sq, dans *Les Épicuriens*, J. Pigeaud et D. Delattre (co-dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2010.

communiquer à tous cette sagesse.¹

La possibilité d'une forme universelle de la philosophie, qui fonde une manière commune de philosopher par un langage commun, est l'enjeu des *Tusculanes*, enjeu formel annoncé sans ambiguïté par le titre : *Tusculanae disputationes*. Philosopher, c'est bien entrer dans la maîtrise de ses passions, ce qui se fait dans et par les discours, et se répercute sur la vie privée et publique. Considérons donc la position critique de Cicéron à l'égard d'Épicure comme le signe évident de la nature éloquente de sa philosophie, parvenue dans les *Tusculanes* à son point d'achèvement : maître et disciple sont désormais au-dessus des contradictions des systèmes sans que la cohérence du monde s'en trouve abîmée. On rappellera brièvement ici les caractéristiques de l'éloquence écrite analysées dans cette partie.

Pour chaque livre, la disposition de la dispute vise l'élaboration du jugement. Il convient d'abord de redéfinir la cause et la terminologie corrélative pour qu'elle s'avère humainement souhaitable et digne d'intérêt ; puis le discours procédera en deux temps à l'invention des arguments en usant avec discernement d'opinions contradictoires tirées du vaste domaine de la vie des hommes; alors, l'opinion digne d'approbation sera affirmée. Si les parties définitionnelles et l'amorce du raisonnement sont resserrées autour d'une imitation critique de la dialectique stoïcienne pour en ressourcer le langage et clarifier les fondements du raisonnement, le jugement navigue ensuite librement entre les discours doctrinaux.

En cinq jours, l'enchaînement des sujets de discussion a appris à l'âme à se connaître. Il a été nécessaire d'abord d'établir sa nature divine, liée aux potentialités du langage. Puis, - et c'est le principe essentiel de la philosophie cicéronienne - l'honneur a été raffermi pour redevenir

¹ *Tusc.*, V, 118 *Sic iniurias fortunae quas ferre nequeas defugiendo relinquant. Haec eadem quae Epicurus totidem uerbis dicit Hieronymus.*

Pour confirmer l'approche discursive de la doctrine épicurienne par Cicéron et sa réflexion sur le lexique du plaisir, *Fin.*, II, 13-14.

S. Maso, 2008, pose clairement la question de l' « antiépicurisme » de Cicéron (p. 31 à 63). Concernant la place de l'épicurisme dans la stratégie argumentative des *Tusculanes*, il repère aussi les réticences langagières de Cicéron et affirme : « quello che Cicerone avrà da dire sulla morte (I, 5, 9), oppure sul dolore (II, 5, 11), o sulla sofferenza (III, 4, 7), oppure sulla capacità di resistenza del sapiente (IV, 48), o sulle virtù, sarà esposto perciò con estrema cura e insieme con vivacità, in modo che traspaia l'innegabile pluralità di prospettive e non accada come ai libri di Epicuro o di Metrodoro. » (p.43). On le voit, la philosophie épicurienne a toute sa place pour ouvrir les horizons de la pensée quand la langue de Cicéron lui donne sa force.

la vertu cardinale qui guiderait l'âme, la forme et le contenu de ses discours. Le sens de l'honneur est une vertu naturelle qui donne à l'âme sa force, nous rappelle la deuxième Tusculane. L'âme a pu réexaminer alors les différents troubles susceptibles de l'affecter, dont le chagrin est le premier. Ce discours mêle l'examen des passions à la volonté de prévenir leur domination sur l'âme. Cicéron en donne les moyens à ses auditeurs fictifs par la construction d'un réseau lexical et métaphorique qui substituera progressivement à la représentation médicale de la passion comme maladie celle du déséquilibre (*perturbatio*), un déséquilibre que *recti-fie* justement le discours philosophique, s'il unit comme il convient et comme Platon le souhaite dans le *Phèdre*, la dialectique et la rhétorique.

Ainsi, l'installation des disputes des *Tusculanes* dans un décor entre le Lycée et l'Académie se révèle plus cohérente encore après ces analyses de leur forme éloquente. Quand il invente ce décor, à la fin du « préambule » du livre II, Cicéron vient précisément de montrer comme il est sensible à la conciliation de la dialectique et de la rhétorique entreprise par Aristote selon l'héritage de Platon :

« C'est pourquoi l'habitude des Péripatéticiens et de l'Académie qui consiste à disserter sur toutes les choses en argumentant dans l'un et l'autre sens m'a toujours plu. Ce n'est pas seulement parce qu'on ne pourrait découvrir autrement ce qui est vraisemblable dans chaque cause, mais aussi parce qu'il s'agirait là du meilleur entraînement à l'art de dire. Aristote en a d'abord fait usage, puis d'autres le suivirent. »¹

Cicéron ne sera pas le seul à associer l'Académie et Aristote pour leur approche de la rhétorique. J. Brunschwig explique que l'auteur des *Topiques* et de la *Rhétorique* veut rendre la dialectique moins polémique et qu' « il serait resté fidèle au programme tracé par Platon dans le *Phèdre*. »² Or, ce programme est celui qui, s'interrogeant sur l'utilité des discours pour l'âme, commence par établir une analogie entre l'art médical et la rhétorique. Il intéresse aussi notre lecture des *Tusculanes* au point qu'il nous faut écouter Platon :

¹ *Tusc. II, 9 Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re ueri simile esset inueniri, sed etiam quod esset ea maxuma dicendi exercitatio. Qua princeps usus est Aristoteles, deinde eum qui secuti sunt.*

² J. Brunschwig, 2003, p.37 sq.

« *Socrate* : Sans doute est-ce la même chose pour l'art médical que pour la rhétorique.

Phèdre : Comment cela ?

Socrate : Tous deux exigent que l'on définisse une nature, celle du corps dans l'art médical, celle de l'âme dans la rhétorique, si l'on veut ne pas en rester à la routine ou à l'expérience, mais user d'art pour produire dans le corps la santé et la force en lui fournissant des remèdes et de la nourriture, et inculquer à l'âme conviction et excellence en lui fournissant des discours et des pratiques conformes aux lois. »¹

Puis, Socrate donne les étapes du programme qui permet à la raison de se faire une idée de la nature d'une chose :

« D'abord, se demander si l'objet que nous souhaitons maîtriser nous-mêmes par l'art, et pour lequel nous voulons transmettre cette capacité à d'autres, est simple ou multiple. Ensuite, s'il est simple, examiner quel pouvoir naturel il a d'agir, et sur quoi, et quel pouvoir d'être affecté, et par quoi (...) : il est évident que si l'on enseigne à quelqu'un l'art des discours, on fera voir avec précision l'essence de la nature de ce que l'on nourrit ainsi de discours. Or sans doute ce sera l'âme. »²

Ainsi, reprend Socrate, le programme de la noble rhétorique, conductrice des âmes, est d'abord d'établir la nature de l'âme ; puis de voir ce qui peut agir sur elle, en bien, puis en mal ; puis de classer les genres de discours et les genres d'âmes et de discerner quel discours peut persuader quelle âme. Létitia Mouze souligne que ce programme est « exactement ce à quoi procède Aristote dans la *Rhétorique* »³. Quant à notre étude, le présent bilan sur la disposition des *Tusculanes* et la forme de leur dialectique veut affirmer encore l'impact de ce « programme platonicien » sur l'écriture de l'ouvrage.

II

Une articulation importante reste à expliciter pour offrir une vue plus synthétique de

¹ *Phèdre*, 270 b.

² *Phèdre*, 270d

³ L. Mouze, 2007, *Phèdre*, note 1 p.296.

la forme des *Tusculanes*. Nous voudrions montrer que la forme personnelle de l'œuvre ¹ contribue à faire de l'éloquence écrite - dont nous avons analysé ici la disposition, les réseaux métaphoriques et les choix lexicaux - un discours performatif.

Reprenons le cas singulier et emblématique d'Épicure qui pour Cicéron vécut mieux qu'il ne parla. L'exemple nous incite à considérer que la personne du philosophe, telle qu'elle peut se dessiner à travers le discours, participe de l'efficacité de ce discours auprès des lecteurs. Ici se conjuguent la *socratica conclusio* posant l'équivalence de l'homme à son âme, à son discours, et à ses actes² et l'idéal d'éloquence cicéronienne où l'*ethos* irréprochable de l'orateur assied fermement ses propos. Il nous faut comprendre alors que les passages biographiques et autobiographiques de l'ouvrage ne sont en aucun cas anecdotiques, mais contribuent au tissage rhétorique d'un discours qui parvienne à unir dans une pensée partagée « moi » et « les autres ». La *persona* cicéronienne est ainsi un élément essentiel pour muer l'analyse des passions en protreptique auprès du public romain. Sans elle, point d'*oratio continens*, quelles que soient la charge des mots ou les confrontations d'opinions. Un autre angle fait comprendre aussi que les *res gestae* de certains philosophes méritent d'être rapportées car elles témoignent de la qualité du langage de leur âme (*sermo intumus*) même s'ils ont su difficilement le partager. Il faut donc attirer une dernière fois l'attention sur l'imbrication de la vie et des formes du discours dans les *Tusculanes*, puisque cela définit l'essence même de la culture, c'est-à-dire de la forme romaine de la philosophie qui cherche à s'y élaborer.

Nous nous intéresserons d'abord à un type d'occurrence assez fréquent des philosophes grecs dans les *Tusculanes*. Il est insolite, eu égard aux habituels exposés de doctrines. Cicéron privilégie ici l'anecdote biographique sur l'opinion du penseur : la vie du philosophe l'emporterait sur sa doctrine, si nous n'unissions l'une à l'autre. Ainsi, l'ami Posidonius est un modèle de constance. Perclus de rhumatismes et gravement malade, il disserte sur le Bien et le Beau sans faiblir et refuse de céder à la souffrance (II, 61) :

« Tu t'agites en vain, douleur ! Si pénible sois-tu, je n'avouerai jamais que tu es un

¹ Deuxième partie : la substance de la parole et la *persona* cicéronienne.

² *Tusc.* V, 47 ; revoir notre analyse p.340.

mal. »¹.

Pour clore le livre V, Cicéron donne également aux philosophes le rôle d'illustrer par leurs conduites la certitude enfin acquise : la vertu est le seul bien, l'absence de vertu le seul mal. Ainsi, Démocrite, heureux d'être anonyme à Athènes, montre que la gloire importe peu (104) ; de nombreux philosophes ont vécu loin de leur patrie sans souffrir de l'exil (107) ; ou encore le cyrénaïque Antipater, aveugle, rebute des âmes compatissantes en vantant les mérites de la nuit (112). Tous, quelle que soit leur école, invitent par leurs actes à reconsidérer une dernière fois les notions du Bien et du Mal.

On remarque que ce type d'allusions biographiques est essaimé dans le texte à l'exception de deux passages où une série d'anecdotes est racontée, dans le livre II, aux paragraphes 60 à 62 et dans le livre V, dans les paragraphes 100 à 115. On peut se demander pourquoi Cicéron prend ces exemples dans la biographie des philosophes et les développe au point de clore les cinq journées sur leur vie plutôt que sur leur théorie philosophique. Certes, opposer la vie des sages à celle des tyrans est un procédé traditionnel de l'exhortation à la vie morale. Cependant, les sages choisis par Cicéron sont souvent les philosophes dont il a mis les doctrines à l'épreuve. L'effet persuasif de ces deux passages est réel, mais pour des raisons qui dépassent la seule économie de leur livre respectif. Ils appartiennent à une dynamique d'ensemble liée à la forme de réflexion pratiquée dans l'ouvrage. On cerne aisément leur poids dans l'argumentation interne à chaque livre. Il s'agit d'une part d'illustrer l'endurance à la douleur par des exemples contrastés, blâmables et remarquables ; d'autre part de narrer des attitudes nobles face à l'adversité pour convaincre que les malheurs de l'existence ne sont pas le Mal. On voit moins peut-être que ces allusions aux conduites des philosophes alimentent deux autres interrogations explicitées clairement dans le deuxième livre, sous-jacentes en réalité et essentielles dans l'ouvrage entier.

Interroger les formes narratives liées au récit de vie, c'est en effet se demander :

1) *Comment trouver une forme qui concilie la parole du philosophe et son existence ?*

Comme l'orateur convainc parce que sa personne fait aussi l'autorité de sa

¹ *Tusc. II, 61 Nihil agis, dolor ! Quamuis sis molestus, numquam te esse confitebor malum.*

parole, comment l'auteur de textes philosophiques peut-il recouvrer un crédit analogue dans l'anonymat du livre ?

- 2) *Comment le discours philosophique peut-il aider chacun à bien vivre ?* Quand la pensée est enfermée dans une profusion de livres, comment avoir la garantie que le lecteur l'articulera bien avec la réalité ?

Nous aborderons donc les angles saillants de la langue philosophique cicéronienne à la faveur d'un questionnement sur les anecdotes biographiques. Elles permettent d'approcher aussi la valeur des exemples et des *exempla* romains pour interroger aussi leur ressourcement dans *Les Tusculanes*. Est-il sûr en effet que leur valeur épideictique soit encore avérée en -45 ? Ne faut-il pas les employer également à la réactivation de la *recta ratio* et, par là-même, leur redonner force ? Dès l'épilogue du premier livre, Cicéron a questionné l'efficacité des histoires et des mythes, aux contenus pourtant édifiants, racontés à l'école des rhéteurs : ils ne suffisaient pas à faire admettre la possibilité et la chance d'une « vie immortelle ».

Comment trouver une forme de discours qui concilie la parole du philosophe et son existence ?

La première de ces interrogations concerne le rapport entre l'écrit du philosophe et l'éthique suivie durant son existence. On peut en effet relier les anecdotes biographiques à l'introduction de la deuxième journée (II, 10-13). Avant de solliciter une opinion à discuter, Cicéron se livre à une sorte de second préambule, une forme d'exorde¹ durant lequel les allusions aux écarts de conduite de philosophes font douter de l'efficacité pratique de la réflexion philosophique. Inconscience, fanfaronnade, mollesse, cupidité sont quelques-uns des vices rencontrés chez les penseurs selon Cicéron.

« Trouve-t-on beaucoup de philosophes, dont les mœurs, dont la façon de penser, dont la conduite soit conforme à la raison : qui fassent de leur art, non une

¹ *Tusc II, 10 tali quodam exordio.*

ostentation de savoir, mais une règle de vie : qui s'obéissent à eux-mêmes, et qui mettent leurs propres maximes en pratique? On en voit quelques-uns si pleins de leur prétendu mérite, qu'il leur serait plus avantageux de n'avoir rien appris ; d'autres, avides d'argent ; d'autres, de gloire; plusieurs, esclaves de leurs plaisirs. Il y a, entre ce qu'ils disent et ce qu'ils font, un étrange contraste. Rien, à mon avis, de plus honteux ».¹

On s'interrogera d'abord sur le statut particulier de ce début de discussion. Il s'agit d'une réflexion générale sur la philosophie: elle aurait donc pu se trouver dans le préambule que Cicéron réserve habituellement à ce thème. Toutefois, il a choisi de l'en séparer et la situe dans la fiction des journées à Tusculum² : cette structure invite à distinguer le passage et à le relier au préambule du même livre mais aussi aux débats de ces cinq journées. Il faut le comprendre par rapport au projet de ces *disputationes*. D'autre part, s'il est question des conduites honteuses des philosophes, les coupables restent ici anonymes. Sont-ils Grecs, Romains, anciens, contemporains, affiliés à une école ? Cicéron a sans doute des exemples précis à l'esprit mais choisit de généraliser les propos et ne donne aucun nom. Il n'est donc pas dans une démarche comminatoire à l'égard des philosophes grecs ; le but de sa réflexion n'est pas tant critique que constructif : il s'agit de poser des bases pour le débat de cette deuxième journée, et pour les suivants sans doute. Il mentionne donc « certains philosophes », « d'autres encore », et conclut sur la faute professionnelle du philosophe qui enseigne l'art de vivre sans savoir vivre lui-même. Cette généralisation présente l'intérêt immédiat d'impliquer davantage son interlocuteur engagé avec lui dans une réflexion philosophique importante sur les angoisses existentielles. Le procédé est efficace, et l'interrogation implicite est rapidement formulée :

« Y a-t-il preuve plus forte de l'inutilité de la philosophie que le fait que les

¹ *Tusc II, 11-12 Quotus enim quisque philosophorum inuenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac uita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem uitae putet? qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? 12 Videre licet alios tanta leuitate et iactatione, ut eis fuerit non didicisse melius, alios pecuniae cupidos, gloria non nullos, multos libidinum seruos, ut cum eorum uita mirabiliter pugnet oratio. Quod quidem mihi uidetur esse turpissimum*

² O.Gigon, 1970, remarque que c'est un accès surprenant au débat principal d'autant que Cicéron annonçait au paragraphe 9 une discussion *in contrarias partes* et qu'elle ne suit pas « Der Übergang zum Hauptgespräch ist insofern überraschend, als nun nicht etwa, wie §9 anzukündigen schien, eine Diskussion *in contrarias partes* folgt, sondern wie im ersten Buche ein reines *προς Θεσιν λεγειν* Ciceros. », p.491.

philosophes accomplis vivent ignominieusement ? »¹.

L'occasion se présente pour Cicéron de défendre et de définir encore la philosophie, ce qu'il fait en l'assimilant à la culture de l'âme, une âme qui doit être d'une bonne nature. L'importance du contenu de ce passage, où la philosophie devient la *cultura animi*, a peut-être occulté l'intérêt de ce passage pour la forme de l'ouvrage. En effet, cet exorde qui met en parallèle l'éthique et l'enseignement du philosophe pour exiger la cohérence crée de nouvelles opportunités pour le discours philosophique des *Tusculanes*. Comme nous l'avons dit déjà, il importe que le discours soit en accord avec la vie du locuteur philosophe. Il s'agit ici de Cicéron, scholarque de Tusculum. Sa vie se doit donc d'être présente dans l'ouvrage. L'*éthos* de celui qui prétend prendre la parole face aux autres est essentielle à l'efficacité de son action. D'autre part, cet exorde légitime l'utilisation du biographique dans l'argumentation aux côtés d'autres procédés du raisonnement. Ces deux points sont fondamentaux dans l'organisation de la pensée, car ils découlent en réalité de la définition même de la philosophie donnée par Cicéron dès le premier préambule et qu'il répète ici.

Dès lors, comment s'étonner que l'ouvrage, par son contenu et par sa forme, emprunte à l'écriture biographique ? Car la philosophie est *l'ars vitae*. La coloration intime de certains passages des *Tusculanes* fait admettre qu'il s'agit là de l'ouvrage philosophique le plus personnel de l'auteur, sans que l'on cherche peut-être à mettre en rapport cette dimension biographique avec une conception de la philosophie. À propos du passage qui nous intéresse (II, 11-12), nous partageons donc l'analyse d'Ingo Gildenhard. Il remarque la récurrence du terme *vita*. Ce terme démontre, dit-il, une profonde conviction chez Cicéron : la philosophie se vit avant de s'écrire. Une vie conforme au bien vaudra toujours mieux, pour le philosophe romain, qu'une belle réflexion sur l'existence qu'il faut mener. La *ratio* s'exerce d'abord dans la vie, la philosophie n'est qu'un discours intermédiaire. Voilà pourquoi il peut également affirmer que les *Majores* ont été les premiers philosophes, même s'ils n'ont rien écrit². Une telle conception rend donc obligatoire dans l'ouvrage la

¹ *Tusc.*, II, 12 *Quod est enim maius argumentum nihil eam prodesse quam quosdam perfectos turpiter vivere?*

² I. Gildenhard, 2007, p.261. "In the course of the two paragraphs, Cicero uses the term *vita* no less than five times, to establish practice as the criterion for the assessment of character. A good life is more important than reflecting about it. Practice/life has its own *ratio*, and philosophy is a secondary discourse about it. This is one more spin on Cicero's main thesis that the Romans are, by nature as it were, the philosophical people par excellence (...)."

présence d'éléments autobiographiques (adéquation de la pensée de Cicéron avec la personnalité qu'il revêt) et biographiques (accord de la pensée et de l'existence des philosophes) qui seront à part entière des composantes de la réflexion.

Eléments autobiographiques :

Ce premier point doit être relié à l'étude de la personnalité de Cicéron. L'homme marqué par l'existence, le citoyen désireux de rétablir une République stable, le penseur dont l'*otium* forcé autorise pleinement l'exercice de la contemplation forgent la pensée et la parole de ces cinq journées. Cicéron prend la parole en tant que tel, et assume la contingence du discours produit ainsi que sa forme particulière. Nous avons vu par exemple que le deuil récent de Tullia autorise la récurrence de cette question dans le livre I : les morts sont-ils malheureux ? Ce que l'on pourrait assimiler facilement à des redites, preuves du manque de structure (puisque la même question revient régulièrement), atteste en réalité de l'effort intellectuel entrepris pour donner son approbation totale à l'idée la plus pertinente, à savoir l'absence de *sensus* des morts, et aussi se délivrer d'une terrible opinion. Des allusions à la carrière de Cicéron, directes comme la mention de son proconsulat, ou indirectes comme l'assimilation de Rome à un musée grâce aux collections privées d'œuvres d'art telles que Verrès les appréciait, interviennent fréquemment dans la réflexion et rappellent les actes du penseur. L'implication du locuteur autorise également les élans lyriques. Redites, digressions autobiographiques, hymnes enthousiastes ou aveux désespérés ont donc à voir avec cette volonté de mettre en rapport les propos du penseur, sa personnalité et son existence, parce que la philosophie est *l'ars vivendi*.

Cette mise à l'épreuve de la pensée par l'existence revêt dans les *Tusculanes* d'autres aspects liés à l'écriture autobiographique. Le plus évident est la présence appuyée du locuteur Cicéron par les formes du pronom personnel, par la modalisation ou la narration de souvenirs sans rapport direct avec le raisonnement. De telles manifestations de son existence rappellent que l'ensemble de la pensée dépend d'une personne singulière et des circonstances de son énonciation. La parole philosophique est donc contingente, sa validité dépend de paramètres variables liés aux circonstances de son énonciation. Les personnalités du locuteur et du destinataire, le moment où se tient la discussion philosophique, chargé d'événements personnels et historiques, sont à prendre en compte au moment de

philosopher. Aucune parole n'a de validité universelle. Cicéron admet d'ailleurs avec sincérité la valeur relative des discussions menées dans les *Tusculanes*, quand il conclut à leur efficacité pour lui-même, mais se demande si elles seront utiles aux autres. Ce sont les derniers mots de l'ouvrage qui, par ailleurs, n'a cessé de prendre en compte la contingence de la pensée et cherche à l'amoindrir par la pratique de la profusion.

La même volonté d'ancrer la pensée dans l'existence et de prendre en compte, de ce fait, sa précarité, rend presque obligatoire la forme dialoguée. Si l'existence conditionne la pensée, il est impossible à la parole philosophique de se transmettre sous une forme fixe, comme celle du traité par exemple, qui de surcroît prétendrait à la vérité. Ainsi, Cicéron aime-t-il à rapporter les avis des philosophes grecs comme s'il les avait entendus parler ou bien par le biais d'un dialogue fictif entrepris avec l'un d'eux, Épicure par exemple. L'écrit philosophique devient de préférence parole. À cet égard, les circonstances d'énonciation choisies par Cicéron dans les *Tusculanes* sont particulièrement intéressantes. S'il a le premier utilisé la forme dialoguée pour rapporter la pensée philosophique, il offre ici un dialogue inédit car il demande à ses contemporains de l'inscrire dans un passé très récent, dans un lieu phare de sa vie privée, sans qu'ils connaissent pour autant l'identité des personnages. La conversation philosophique s'affirme avant tout comme un temps de sa propre vie, de sa vieillesse même, et l'identité masquée des interlocuteurs oblige à concentrer l'attention sur le seul personnage connu, lui-même. D'autre part, la forme inattendue adoptée par le dialogue, l'*oratio continens*, achève de manifester hautement la prise en charge par l'individu Cicéron du discours philosophique produit.

Les anecdotes biographiques sur les philosophes :

Ces anecdotes servent d'exemples et ont donc un grand pouvoir de persuasion. Le courage de Posidonius prouve que la douleur n'est pas le plus grand mal. Il faut toutefois s'interroger sur ce pouvoir de persuasion. Il nous oblige à considérer encore l'articulation entre la pensée et la pratique, un thème préoccupant pour le philosophe romain. En effet, Denys d'Héraclée a invalidé sa théorie en adoptant un comportement contraire. De tels actes montrent les limites de systèmes philosophiques dont le langage n'a pas été testé à l'aune de l'expérience et dont certains principes s'avèrent impossibles à appliquer par celui-là même qui les énonce. Ces incohérences renvoient le locuteur philosophe à ses responsabilités, notamment pour l'élaboration de son discours. Il ne doit pas s'abriter

derrière la logique d'un système préétabli sans exercer son propre jugement : d'après l'individu que je suis, suis-je cohérent si je soutiens cette idée et déclare ainsi les choses ? Dans un écrit philosophique, il faut donner les moyens de mesurer cette approbation, cette adéquation entre les actes et la pensée dont dépend la cohérence du raisonnement proposé. Les anecdotes biographiques ont cette fonction, essentielle. Dès lors que les actes valident la pensée, on peut être sûr d'être en présence d'un discours cohérent, d'une opinion « ferme », solide, de celles qui nous rendront *firmiores*.

Il faut revenir maintenant au fait que l'ouvrage se clôt sur une série d'anecdotes relatant la sagesse de certains philosophes face aux aléas de la vie (V, 100-115). Cet enchaînement d'exemples n'est pas seulement un procédé d'orateur en fin de discours. L'existence courageuse de ces hommes montrera finalement mieux que leurs discours ce qu'est la sagesse. Dans le livre V, Cicéron dresse en effet le bilan des acquis des quatre jours précédents et y trouve une faille qui fait encore obstacle à la sagesse et au bonheur : la souffrance. Cela nous ramène au livre II dont Cicéron semble reconnaître qu'il n'a pas donné suffisamment d'armes pour croire le sage à l'abri de la douleur (V, 76) :

« D'autre part, le sage redoute-t-il la douleur ? Car c'est elle qui fait le plus obstacle à notre opinion. En effet, contre la mort, la nôtre et celle des nôtres, contre le chagrin et les perturbations de l'âme, nous sommes apparemment, grâce aux disputes des jours précédents, suffisamment armés et préparés ; mais en revanche, la douleur est semble-t-il l'adversaire le plus violent de la vertu ; c'est elle qui brandit ses torches ardentes, elle qui menace d'affaiblir le courage, la grandeur d'âme, l'endurance ». ¹

Cela nous ramène à la seconde interrogation récurrente dans l'ensemble de l'œuvre.

Comment le discours philosophique peut-il aider chacun à bien vivre ?

Cicéron constate donc que la douleur fait douter d'une vie heureuse due à la vertu,

¹ *Tusc V, 76 Dolorem uero sapiens extimescet ? Is enim huic sententiae repugnat. Nam contra mortem nostram atque nostrorum contraque aegritudinem et reliquas animi perturbationes satis esse uidemur superiorum dierum disputationibus armati et parati ; dolor esse uidetur acerrimus uirtutis aduersarius ; is ardentis faces intentat, is fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam se debilitaturum minatur.*

bien que le thème de la souffrance ait été traité le deuxième jour. Une nouvelle impulsion est alors donnée au débat. Il montrera pour finir que les écoles philosophiques s'accordent pour trouver la vie heureuse. S'ensuit donc un rappel du Souverain Bien dans chaque système et les conséquences pour le bonheur (V, 84 sq.). Or, ce rappel est étayé d'exemples empruntés aux vies des philosophes qui deviennent de plus en plus fréquents au point d'engendrer la série d'anecdotes mentionnée ci-dessus. Le récit biographique supplante donc l'exposé théorique et didactique. Ces exemples successifs ne peuvent être purement illustratifs : ils valent les arguments et les énoncés d'opinion. La preuve en est simple : ils permettent de traiter des thèmes que l'on ne rencontre pas autrement dans les *Tusculanes*, tels que la faim, la surdité, l'exil alors que les Grecs leur ont consacré des cours et des ouvrages. Le traitement par la référence au biographique suffit donc à Cicéron pour inciter à vaincre ces malheurs, à condition cependant d'avoir abordé au préalable la forme la plus générale et commune de la souffrance morale, le chagrin. Ces exemples fonctionnent alors comme de véritables preuves, suffisantes en elles-mêmes : le jugement du penseur saura les utiliser. Il faut encore rattacher cette importance de l'exemple biographique, quel qu'en soit le protagoniste, à l'assimilation de la philosophie à une pratique de la vie. L'éthique, signalent aussi ces exemples, n'est pas un discours. C'est pourquoi les exemples biographiques viennent légitimement au secours de la théorie pour alimenter la réflexion de l'interlocuteur et lui permettre de se décider. Ils fonctionnent en cela à l'instar des autres exemples utilisés par l'auteur et dont il soulignait l'importance au livre III, car l'exemple est un autre moyen d'accéder à la vérité, aux côtés du raisonnement abstrait.

Ainsi, les exemples d'attitudes courageuses à la fin du livre V permettent-ils enfin de se délivrer de la souffrance, ultime obstacle à la vie heureuse. L'idée que la douleur empêche d'être heureux est au moins aussi tenace que la conviction du malheur des morts dans le livre I. On peut également questionner la variété des exemples proposés. Ils ne concernent pas les seuls Stoïciens, quand Cicéron suit globalement leurs idées sur la vertu. En réalité, Cicéron avait réconcilié les hommes avant les systèmes en affirmant au préalable qu'« à peu près tous les philosophes de toutes les écoles, si l'on excepte ceux qu'une perversité naturelle détournait de la droite raison, ont pu témoigner de pareil courage » V, 90. De fait, il propose dans quelques paragraphes le récit des conduites vertueuses de Platon (100), Démocrite (104), Xénocrate, Arcésilas, Aristote, Théophraste, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Antipater, Carnéade, Clitomaque, Philon, Antiochus, Panétius, Posidonius (107), Socrate

(108) et d'autres. L'affirmation ci-dessus jointe aux anecdotes rapportées autorise à cerner où est l'efficacité de la philosophie. Si ces philosophes d'écoles diverses ont tous tiré profit de leurs systèmes pour bien vivre, alors qu'ils n'ont pas la même définition du bien et s'opposent sur bien des points, c'est que chacun de ces systèmes met en œuvre l'élément essentiel pour bien vivre, désigné ici par les termes *recta ratio*. L'exercice philosophique est une tentative pour penser le monde avec cohérence; indépendamment du contenu spécifique à chaque système, l'effort de pensée est commun aux penseurs et leur procure une emprise sur l'existence, portée par les discours intimes, traduite dans leurs actes. Cicéron entend enseigner cette aptitude à penser dans les *Tusculanes*, car c'est en elle que réside le bonheur.

Ainsi, dans la structure dynamique de l'ouvrage où l'on apprend à penser pour mieux vivre, la fin biographique et autobiographique du livre V relatant la victoire de philosophes sur les malheurs qui les accablent a, pourrait-on dire, valeur d'argument d'autorité. Aux conduites honteuses de certains mentionnées dans l'exorde du livre II, lorsque l'exercice philosophique débute encore, répondent, pour clore la réflexion, les actes de courage des penseurs d'écoles diverses : ils sont autant de figures du sage. Ces anecdotes ne pouvaient intervenir avant la fin de la méditation au cours de laquelle on a graduellement trouvé les moyens de vaincre les maux. Cicéron aurait cependant eu la possibilité de les raconter auparavant, dans le livre III par exemple, lorsqu'il traite du chagrin. Leur présence en fin de livre achève de convaincre de l'efficacité des méditations précédentes, car elles illustrent la sérénité à laquelle peut prétendre le penseur et que connaît Cicéron au terme des *Tusculanes*. Le récit biographique à valeur d'exemple se doit lui aussi d'être réévalué à différentes étapes de la réflexion; il faut revenir sur le jugement préétabli pour que la valeur épideictique de la vie des grands hommes ne se sclérose pas.

III

Il importe donc que la discussion philosophique s'inscrive dans l'existence par les marques formelles de l'écriture biographique, car cela participe de son efficacité, de son autorité et de sa dignité. Relier la pensée à un événement vécu donne l'occasion au maître et à son élève de vérifier ensemble la puissance organisatrice du discours. Si l'existence

convoquée est celle d'un des deux interlocuteurs, du maître ou de l'élève, le partage de cette vision du monde provoque le lien fort de la *societas*. Nous voudrions conclure sur deux exemples.

Quand il raconte l'anecdote de Posidonius donnant une leçon de philosophie à Pompée malgré sa douleur, Cicéron insère deux remarques à caractère biographique: d'une part, que lui-même a bien connu Posidonius, d'autre part, qu'il tient le récit de cette anecdote de Pompée lui-même.

« Mais ce n'est pas le cas de notre ami Posidonius. Je l'ai moi-même souvent vu et je dirai cette anecdote que Pompée racontait souvent. »(...) ¹.

L'anecdote célèbre se trouve donc inscrite dans la réalité contemporaine du penseur ; elle est annoncée avec une certaine complexité, par une formule qui mêle le poids d'un témoignage direct de cette vertu (« je l'ai souvent vu ») à son élévation au statut d'exemple qui l'affranchit de la réalité pour n'être que langage (« Pompée racontait souvent... »). Or, précise Olof Gigon, ce récit figurait dans un dialogue ou dans un livre de Posidonius, et cette source est plus probablement celle du lecteur Cicéron. Par ailleurs, il souligne la technique du dialogue qui enjoint de présenter comme véridique des sources livresques et de les assimiler à une tradition orale². La remarque d'Olof Gigon nous importe évidemment, pour la défiance à l'égard des livres qu'elle souligne, dont nous avons fait l'une des raisons de l'invention de la culture par Cicéron. La profusion des livres et des textes conduit à la stérilisation de la pensée quand elle opacifie le jugement personnel sur la réalité. Si, comme le dit Olof Gigon, la présentation d'une source livresque comme un fait réel est une technique de dialogue, on doit prendre en compte également ici la précision par Cicéron de sa fréquentation de Posidonius (« je l'ai personnellement souvent vu ») qui affirme l'ancrage dans le réel. Cicéron a effectivement préféré mettre un événement vécu à l'origine de sa connaissance plutôt qu'un livre, afin d'entraîner le jugement à relier l'écrit au réel. Ce détail

¹ *Tusc.* II, 61 *At non noster Posidonius ; quem et ipse saepe uidi et id dicam, quod solebat narrare Pompeius (...)*

² O.Gigon ,1970, p. 499 " Der Besuch des Pompeius bei Posidonios in Rhodos muss in Jahr 62 fallen, als er nach dem endgültigen Siege über Mithridates nach Rom zurückkehrte. Man wird sich vermutlich durch die Wendung "quod solebat narrare Pompeius" nicht darüber täuschen lassen dürfen, dass Cicero in Wahrheit eine schriftliche, publizierte Beschreibung des Besuches vor sich hatte ; es gehört zur Technik des Dialoges, schriftliche Berichte so weit als möglich als mündliche Überlieferungen erscheinen zu lassen."

participe de cette volonté de relier la philosophie à une *ars vivendi*, qui est précisément le travail auquel est convié le lecteur, le travail même de la culture.

De même, Cicéron préfère mentionner l'érudition d'Archimède à travers le récit de la découverte de son tombeau plutôt que de renvoyer le lecteur à un traité sur son étude de la sphère par exemple. Nous voulons proposer de considérer le récit autobiographique suivant (V, 64-66) comme la pleine illustration de ce qu'est la culture inventée par Cicéron. Or, ces deux paragraphes sont rarement retenus comme tels par les exégètes de l'ouvrage.¹

Ce récit autobiographique est certes présenté par Cicéron comme une digression. Interrompant la revue de la vie des sages et des tyrans (V, 54-68), il raconte comment il découvre le tombeau d'Archimède à Syracuse durant sa questure. Au cœur des ronces et des buissons, dans un lieu présenté comme absolument sauvage, non loin toutefois de la porte d'Agrigente, Cicéron reconnut à une inscription en sénaires, qu'il savait orner la stèle du tombeau, le monument abritant la dépouille du savant Archimède. L'építaphe précisait en effet qu'on avait placé sur le tombeau un cylindre et une sphère. Or, Cicéron aperçut dans les broussailles une colonne surmontée de ces attributs géométriques. Les personnalités syracusaines qui l'accompagnaient firent défricher le lieu à la faux et l'on put lire la précieuse inscription en vers, à demi rongée par le temps. Cicéron clôt ainsi sa narration (§66) :

Ita nobilissima Graeciae ciuitas, quondam uero etiam doctissima, sui ciuis unius acutissimi monumentum ignorasset, nisi ab homine Arpinate didicisset. Sed redeat unde aberravit oratio. Quis est omnium qui modo cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina, habeat aliquod commercium, qui se non hunc mathematicum malit quam illum tyrannum.

¹ I. Gildenhard, 2007, bien qu'étudiant les progrès intellectuels de l'élève au fil des livres, ne retient pas ce passage, ni plus généralement les paragraphes V, 63-72 où nous voyons l'aboutissement de la philosophie éloquente qui, en suivant aussi Platon, s'appuie sur l'imagination pour faire partager l'évidence de la grandeur du monde. E. Lefèvre, 2008, suggère de ne pas considérer le développement des paragraphes V, 54-66 qui met en regard les sages et les tyrans comme purement divertissant car il prend le relais des paragraphes théoriques précédents pour évoquer implicitement la figure du tyranique César. Pour la relation de la découverte du tombeau d'Archimède, il note très justement que ce récit passionnant prend la place du portrait attendu d'Archimède, mais cette narration ne prête pas à débat selon lui. (« Das sind nicht philosophische Erörterungen, sondern spannend vorgetragene Erzählungen.» p.160). A.E. Douglas, 1990, est plus catégorique encore quand il commente *humilem homunculum* qui désigne Archimède: « The passage is undeniably an odd preface to Cicero's proud description of his discovery of Archimedes' tomb, itself a pleasing, but (as Cicero admits, §66) completely irrelevant, anecdote. » (p.156)

« Ainsi la Cité la plus illustre de la Grèce, et autrefois même la plus savante, aurait ignoré le monument du génie le plus vif qui soit parmi ses citoyens si un homme d'Arpinum ne l'avait fait connaître. Que le discours revienne toutefois au point d'où il s'est écarté. Y a-t-il un homme entre tous qui, pourvu qu'il ait quelque commerce avec les Muses, c'est-à-dire avec ce qui fait les hommes et avec la science, ne préférerait être ce mathématicien-ci plutôt que ce tyran- là ? »

« *Oratio aberravit* » est manifestement l'expression à l'origine du peu d'intérêt philosophique accordé à ce passage¹. Or, il faut être vigilant sur la représentation que l'on peut avoir de la digression selon la nature des discours qui dominent une époque. Il nous semble qu'un lecteur humaniste peut trouver dans ces paragraphes la richesse qu'un esprit scientifique - au sens restrictif et sans doute caricatural du terme- pourrait y manquer. En effet, qu'est-ce que la digression, si ce n'est le moment précis où la raison peut tester en toute liberté sa capacité à organiser les choses ? Elle témoigne donc d'un profond respect de l'interlocuteur, invité à tisser à son tour par les connaissances acquises un réseau qui créera du sens. Autrement dit, la digression protège le discours du dogmatisme et préserve la rationalité de la rationalisation abusive. Songeant à la masse et à la variété des connaissances présentes dans les *Tusculanes*, au va-et-vient que le scholarque romain oblige à faire entre elles, nous sommes tentés de dire que l'ouvrage est en lui-même une digression (*dis-putare*) qui oblige l'esprit à faire le travail de la culture.

Voici notre lecture de ces précieux paragraphes. Ils s'apparentent pour nous à un *mythos*, c'est-à-dire à une parole élaborée dans sa forme et son contenu pour interpeler la logique des lecteurs². Ces paragraphes, qui éclairent le sens profond de l'œuvre, font apparaître le mot *humanitas*.

Ainsi, la *persona* cicéronienne s'y affirme très clairement. Nous retrouvons l'initiateur, l'*homo litteratus*, l'homme politique. Cicéron se présente comme celui qui révèle une connaissance (*didicisset*) en rapport avec la redécouverte du génie grec (*acutissimi unius*

¹ E. Lefèvre, 2008: "Den Exkurs-Charakter betont Cicero selbst, wenn er am Ende sagt: *sed redeat, unde aberravit oratio*." (note 77 p.160)

² Aristote, *La Poétique*, chapitre VI, en particulier 50a 3-5. Le *mythos* est pour Aristote la représentation d'une action qui se développe selon un système de faits et d'actions indispensables les uns aux autres. Il ne concerne ni la ritualisation, ni la sacralisation et s'adresse à un lecteur pour lui proposer une imitation de la réalité.

ciuis). Où certains déplorent l'arrogance du Romain, on voit aussi que la grandeur de la Grèce est affirmée avec insistance (*doctissimam, nobilissimam, acutissimi*). Cicéron ne cache cependant pas la fierté de sa découverte, car il importe d'associer l'honneur à une action touchant les arts ; mais il n'occulte pas non plus son origine : l'homme d'Arpinum est un *homo novus*. De même, l'appellation *humilis homunculus* pour Archimède renvoie le lecteur à l'*ethos* que Cicéron a voulu adopter par le même terme pour assumer l'*oratio continens*¹. Le docte est un *humilis homunculus*, car il sait que pour être homme, le travail est toujours à reprendre.

La dichotomie sauvage-civilisé, essentielle dans notre ouvrage qui fonde la culture, est évidemment inscrite dans cette fable. Cicéron y insiste grandement sur le décor sauvage et les difficultés rencontrées pour revenir aux marques de la civilisation². Ces marques représentent des arts divers (la sphère, le cercle, les vers), signes du savoir humain, et les Muses sont présentes. On notera l'importance accordée à la poésie. C'est la connaissance des sénares grecs qui permet à Cicéron de retrouver ce tombeau où il les voit justement inscrits, mais en bien mauvais état. L'évanescence de l'inscription dément la fixité de l'écriture, et son instabilité est compensée par l'intervention du maître Cicéron dont la mémoire détient les vers. Le *monumentum* comme le livre est bien un lieu qui rend au présent le passé.

Le lecteur n'a aucune peine à rattacher cette digression au parcours qui lui a été proposé en cinq livres. D'une part, le réseau métaphorique et lexical fonctionne. La métaphore agricole et celle de l'illumination sont bien présentes³. Par ailleurs, la découverte du tombeau confère à Archimède une immortalité permise par la transmission de ses inventions et par l'écriture, poétique en particulier. Cela nous rappelle les leçons du premier livre. Nous sommes par ailleurs en terre platonicienne, sans la transcendance : l'âme immortelle est attachée à l'écriture du tombeau. Cette immortalité romaine s'appelle la gloire, dont le profit n'est pas personnel, mais collectif.

Enfin, Cicéron prend grand soin d'insérer cette « errance du discours » où elle pourra nourrir la pensée de l'autre. Dans une succession de portraits opposant les sages aux tyrans, il

¹ *Tusc.*, I, 17 ...*ut homunculus unus e multis*

² *Tusc.*, V, 65-6 : Beaucoup de gens envoyés ici avec des faux nettoyaient le lieu et le mirent à découvert. Comme un accès était ouvert, nous parvînmes à la base du monument de l'autre côté. On pouvait y voir l'épigramme, bien que les vers sur la ligne inférieure fussent presque à moitié dévorés. *Inmissi cum falcibus multi purgarunt et aperuerunt locum. Quo cum patefactus esset aditus, ad aduersam basim accessimus. Apparebat epigramma exesis posterioribus partibus uersiculorum dimidiatis fere.*

³ *Tusc.*, V, 65 *Ego autem cum omnia conlustrarem oculis...*

substitue ici au portrait d'Archimède les marques de son immortalité : les arts et l'écriture. C'est ce qui doit nourrir l'âme cultivée intéressée au même sort, sans qu'elle appartienne pour autant à un célèbre philosophe ou à un illustre sage, car Archimède n'est aucun des deux : il est appelé « mathématicien ». L'interrogation oratoire finale, par-delà sa force persuasive, est une preuve supplémentaire du caractère symbolique de ce récit. Grâce au récit de la découverte du tombeau, Cicéron peut y ajouter le portrait de l'*homunculus* qui saura faire les choix de vie conformes au bien pour connaître le bonheur :

...qui modo cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina, habeat aliquod commercium

« pourvu qu'il ait quelque commerce avec les Muses, c'est-à-dire avec ce qui fait les hommes et avec la science »

Le terme *humanitas* est inhabituel. Son apparition semble être le résultat de la fable construite qui oppose la nature sauvage à une forme du savoir et use des termes de même famille (*hominum, humilis, homunculum, homine*)¹. En effet, on rattache facilement *Musis* à la définition de la philosophie présente dès le premier préambule : elle rassemble tous les arts². Par ailleurs, la divinisation par les Muses confirme encore la présence sous-jacente de Platon pour qui l'homme qu'elles inspirent est une âme de premier plan.³ La fréquentation de la science et des doctrines est une nécessité explicitée dans le livre II (§13), quand se nomme la *cultura animi*. Que représente cependant l'*humanitas* qui compose avec *doctrina* le domaine des Muses ? Il nous semble que le *μυθος* de la découverte du tombeau d'Archimède la définit assez bien : il s'agirait de la qualité qui fait œuvrer les hommes pour reconquérir le savoir et conserver un ordre au monde. Or, l'*humanitas* s'appuie sur la parole redécouverte ; elle demande un effort à chacun. Cicéron la met en scène dans l'anecdote autobiographique et il la met en acte en cultivant, par cette forme narrative aussi, l'esprit de

¹ On trouve trois occurrences d'*humanitas* dans les *Tusculanes*. La première se trouve dans un passage altéré du livre IV (IV, 32) lors de la définition des passions par imitation de la dialectique stoïcienne. Le mot est employé sans insistance pour qualifier des passions douces en apparence : *quaedam autem humanitatis quoque habent primam speciem*. La deuxième occurrence permet de qualifier Caius Julius Caesar Strabo au début de la revue des hommes sages (V, 55) : *C. Caesaris, in quo mihi uidetur specimen fuisse humanitatis*. Dans ces deux occurrences, Cicéron évoque une apparence d'humanité ce qui éloigne encore le terme d'un sens fort. La troisième occurrence figure dans notre passage (V, 64-66).

² *Tusc.*, I, 1 : *et cum omnium atrium, quae ad rectam uiuendi uiam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae quae philosophia dicitur continetur*

³ Voir par exemple Phèdre, 248 d

son lecteur.

Ainsi, dans les *Tusculanes*, la profusion des formes du discours entraîne un labeur intellectuel du maître et de son élève heureusement anonyme, labeur intellectuel appelé *cultura*, qui leur permet pour un temps d'avoir «quelque commerce avec l'humanité ».

CONCLUSION

Forme et élaboration d'une philosophie romaine dans les *Tusculanes* de Cicéron *Une lecture de l'œuvre*

Les *Tusculanes* présentent la forme la plus achevée de la philosophie cicéronienne. L'auteur affirme dans le premier préambule qu'il en sera ainsi et la présente étude a voulu en faire la démonstration. Cette philosophie se nomme *cultura*. Le croisement entre la question des passions humaines, la quête d'une éloquence écrite et les contextes de sa vie privée et de la vie publique conduit Cicéron à faire concrètement l'invention de la culture, à lui donner sa plus haute expression, quand sa réalisation est annoncée comme indispensable au bonheur des hommes dès les ouvrages politiques de – 52. Dans le premier livre du *De legibus*, Cicéron développe en effet comme préalable indispensable au débat sur les lois de la Cité la théorie de la *cultura*. Celle-ci permet à la raison de se réaliser et à chaque homme de dépasser les différences pour s'inscrire dans une seule espèce respectueuse du *ius*. Il dit alors :

« Et en effet, la raison qui seule nous rend supérieurs aux bêtes par laquelle nous évaluons les conjectures, nous avançons des preuves, nous réfutons, nous dissertons, nous conduisons et concluons des développements, la raison est commune absolument à tous les hommes, différente en tant que science, équitable comme faculté d'apprendre. »¹

¹ *Leg. I, 30: Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura ualemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cunctis hominibus certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par.* Pour le *De Legibus*, le texte est établi par G. de Pinval (C.U.F, 1959) ; la traduction est ici personnelle.

A l'invitation de P. Boyancé dans l'article « Cicéron et les semailles d'âme du Timée », on relira aussi le paragraphe I, 24 du *De Legibus*, mais pour ne pas se limiter à la recherche d'une expression platonicienne, les « semailles » du genre humain et pour voir entièrement exposée la théorie de la *cultura*, il faut poursuivre la lecture jusqu'au paragraphe 35. Par exemple, Cicéron explique pour Atticus, dans une de ses digressions essentielles, que si la faiblesse ne le faisait succomber à la corruption des mœurs, à la vanité des opinions, à la fragilité de son âme, l'homme réaliserait pleinement sa nature et deviendrait par la culture « aussi semblable à lui-même que tous les hommes le sont à tous » (§29 *sui (...) ipse tam similis esset quam omnes sunt omnium*. Traduction personnelle). Ce passage qualifié d'étonnant par A. Michel (1960, p.314, « les différents types de grâce : humanité et originalité ») dit assez clairement comme la réalisation de soi par la culture est indissociable de la réalisation par tous les hommes de l'humanité.

Cet énoncé conclut presque la définition de la *cultura* ; le paragraphe suivant (*Leg. I, 31*) évoque encore les maux auxquels l'homme qui se cultive saurait échapper, dont la peur de la dissolution de la mort, les diverses affections de l'âme comme la crainte, l'attrance pour le plaisir ou pour une gloire sans honneur. Est-il besoin de souligner la valeur programmatique de ces paragraphes pour les *Tusculanes*, tant pour leur contenu que pour leur forme ? On y voit en effet associer la réalisation de la *ratio* aux formes du discours qui sont précisément celles des *Tusculanes* (l'évaluation des conjectures, l'argumentation par les preuves, la réfutation...). La *disputatio* s'affirme déjà comme le lieu de la culture. Les divergences entre les doctrines (*differens doctrina*) côtoient la certitude d'une aptitude universelle à la raison et la possibilité individuelle de la développer par l'enseignement. De façon indiscutable, Cicéron n'envisage pas cette réalisation de la raison, donc le processus de *cultura*, autrement que dans le langage. Or, puisque la *cultura* permet de garder constant le sentiment naturel du *ius*, on comprend que l'œuvre philosophique de Cicéron durant l'été 45 se dise pleinement citoyenne.

*

La parution en 2007 et 2008 de deux monographies sur les *Tusculanes*, l'une en Angleterre, l'autre en Allemagne dit assez la nécessité contemporaine de questionner l'ouvrage qui invente ainsi la culture. En France, S. Luciani choisit aussi de recentrer sur les *Tusculanes* l'étude du temps et de l'éternité chez Cicéron. Les lectures faites par I. Gildenhard et E. Lefèvre, très attentives au texte lui-même, n'ignorent pas les questions que cet ouvrage original, le plus personnel de l'auteur, n'a pas manqué de susciter sur son organisation, sa cohérence, sa visée et le sens de son titre notamment. Le *Phèdre* a provoqué sur des points identiques la même perplexité scientifique, sort réservé, semble-t-il, aux œuvres de génie et qui conduit parfois les débats à se nourrir d'eux-mêmes plus que des œuvres instigatrices. Mon travail est absolument redevable à ces exégèses récentes, et aux autres bien évidemment, tant pour l'érudition qu'elles font partager sur l'œuvre, sur le contenu grec et sur l'ensemble de la somme cicéronienne que pour l'opportunité offerte d'affirmer l'intérêt d'une autre posture herméneutique. Proche de celle adoptée par I. Gildenhard qui retrouve dans le texte et la disposition des *Tusculanes* une *paideia* romaine et résout ainsi les interrogations scientifiques contemporaines, elle s'en distingue toutefois

dans la mesure où ma lecture plus naïve a souhaité jouir d'abord de la forme de ces disputes pour elle-même, comme y incite le titre *Tusculanae disputationes*. Dans une telle approche, la forme de l'œuvre est d'autant moins problématique que sa complexité est inscrite dans le titre qui souhaite la définir ; la lecture fait de cette complexité une expérience, sans désir de simplification. Il s'agit d'apprécier une poétique dans sa dimension philosophique, donc pédagogique. Cette perspective accorde ainsi, il est vrai, une part moindre à l'érudition déployée¹. Néanmoins, l'anonymat de l'interlocuteur me semble être la claire incitation à prendre sa place, trouvaille géniale de l'écrivain orateur qui dans chacun de ses ouvrages sur la philosophie met en scène des lecteurs plongés dans la réflexion ou incités à le faire.² Se positionner comme public pour comprendre la force d'une éloquence écrite me semble relever de l'évidence.

Cette posture herméneutique, celle d'une réception d'abord littéraire de l'œuvre, sans originalité au vu des installations cicéroniennes, n'est pas plus surprenante si l'on s'inscrit dans la mouvance des recherches sur sa philosophie. Il faut admettre d'ailleurs que la partition moderne entre une réception littéraire et une réception philosophique est d'autant plus caduque pour l'œuvre de Cicéron qu'il ne cesse d'affirmer l'évidence de leur indissociabilité dans la genèse de son entreprise d'écriture.

L'étude de la forme d'une œuvre précise, et spécifiquement des *Tusculanes*, apporte d'abord l'illustration concrète des liens étroits entre la rhétorique et la philosophie. Dans la conclusion de l'ouvrage fondamental *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, Alain Michel résume les étapes de la réflexion cicéronienne en rappelant que l'illustre orateur a cherché à concilier l'efficacité rhétorique, la créativité esthétique et la droiture morale. Ce dernier point amène A. Michel à mentionner les *Tusculanes* où s'énonce la résolution d'un conflit entre l'importance donnée par Cicéron aux passions dans

¹ Il s'agit de l'érudition déployée sur le texte mais aussi dans le texte par Cicéron lui-même; notamment dans sa connaissance des philosophies grecques. L'angle d'étude que j'adopte ne s'attarde pas sur la matière grecque pour elle-même, mais, au même titre que les autres connaissances présentes dans les *Tusculanes*, elle est évidemment un élément indispensable à la culture qui s'y définit. A. Novara, dans son étude de la métaphore cicéronienne (1986), assimile quant à elle cette matière à un *instrumentum* de la *cultura* : « à ces conceptions et intuitions (romaines) la lecture des œuvres philosophiques grecques a fourni avant tout une stimulation, des références : il est peu probable que son apport ait été plus important. » (p.64).

² Caton lit dans la bibliothèque du jeune Lucullus dans *De Finibus* (III, 7) ; Cicéron et Trébatius lisent chacun de leur côté dans la bibliothèque des Tusculanes au début des *Topiques* (I, 1); le jeune Marcus reçoit l'invitation à lire tous les ouvrages de son père au début du *De officiis* (I, 2). Ce sont quelques exemples de cette mise en scène de la lecture.

l'efficacité de l'éloquence et l'exigence éthique qui confère à la parole la charge de nourrir l'*honestum*. « Dans les *Tusculanes*, écrit l'auteur, [Cicéron] souligne que la "colère" de l'orateur est toujours feinte. Il préserve ainsi certains aspects stoïciens de sa conception de la sagesse. » Ainsi Cicéron revient-il sur les affirmations du *de Oratore* qui représentaient l'orateur comme un acteur capable de mimer et transmettre les passions ¹

La posture herméneutique adoptée dans cette étude, celle de la réception d'une éloquence qui sert la *cultura*, permet de préciser encore l'apport des *Tusculanes* dans la conciliation des passions et de la droite raison. Si Cicéron est désormais en mesure de dire que la colère de l'orateur est toujours feinte, c'est que l'éloquence à laquelle il se réfère en -45 n'est plus celle qu'il pratiquait au forum. Si l'on travaille sur l'opus cicéronien dans son ensemble, une question semble en effet inévitable: de quelle rhétorique, de quelle éloquence cherche-t-on les liens avec la philosophie ? Peut-on n'en maintenir qu'une seule acception quand Cicéron lui-même semble éprouver le besoin de la redéfinir, par la *declamatio senilis* par exemple? En -45, la rhétorique du forum s'est muée en éloquence écrite, mue facilitée sans doute par la réécriture que Cicéron fit toujours de ses discours déjà prononcés. Le médium de la parole performative est désormais l'écrit et le deuil d'une rhétorique publique enflammant les foules est consommé dans l'autodérision des *Paradoxa*. C'est donc la pratique d'une éloquence écrite, d'une poétique réfléchie assimilable à un travail sur soi, qui amène la certitude d'une passion feinte chez l'orateur dans un texte, celui des *Tusculanes*, où l'élaboration lexicale et discursive concourt précisément à cette maîtrise des passions pour les lecteurs également. La temporalité de l'écriture ou de la lecture, différente de l'élocution ou de la réception d'un discours, la disposition mise en place par Cicéron, où les anecdotes, les digressions et les redites ont toutes leur place, favorisent encore l'élaboration de la pensée sans qu'elle ne soit asservie par la *vis rhetorica*. Plus encore, avec l'éloquence écrite, *movere* sert *probare* parce que les mots proposent l'évidence d'une représentation de la réalité patiemment construite par la raison. L'affirmation de la maîtrise de la colère n'est donc pas l'affirmation d'un principe, mais le fruit d'une récente expérience.

Nous rejoignons ainsi pleinement les dernières lignes de l'ouvrage d'A. Michel :

« Et nous découvrons ce que Cicéron a compris au long de sa vie : les véritables problèmes ne résident pas dans l'opposition de la rhétorique à la philosophie,

¹ A. Michel, 1960, p.661.

comme semblaient le croire certains philosophes. Mais ils sont à l'intérieur même de la philosophie. Le philosophe, comme l'orateur, a besoin de se persuader lui-même, d'arbitrer la lutte obscure que se livrent ses passions et sa raison ; non seulement de s'éclairer, mais aussi de s'encourager. Il faudrait, dans toute l'histoire du dialogue, chercher comment se manifeste ce débat intérieur. »¹

La présente lecture des *Tusculanes* a souhaité mettre en lumière ce *sermo intumus*, considérant aussi que le problème inhérent à la philosophie et dont s'empare Cicéron est le langage. Ses connaissances d'orateur le lui font ressourcer. Toutefois, si l'approche d'A. Michel s'attache à une « éthique de la beauté »², elle l'envisage davantage comme une production (on reste aux côtés de l'orateur), et non dans sa réception, si bien qu'il semblait nécessaire de dévoiler encore l'importance sociétale et civique de la *cultura*. Par ailleurs, il est inconciliable avec les idéaux cicéroniens qu'affirment clairement ses discours et ses livres de comprendre la part personnelle des *Tusculanes* d'après le sens que la modernité donne communément au genre autobiographique. Ainsi, si l'on admet que les *Tusculanes* ont à voir avec la conscience, lieu de la pensée interrogeant ses possibilités, il faut se garder de l'inscrire dans la sphère de l'intime et de l'individuel. Ce serait la condamner au malheur. C'est bien sa certitude de penser conjointement avec d'autres, sa capacité à découvrir en elle, derrière le tourment particulier, la raison humaine, qui a pu lui donner les moyens d'échapper à la contingence initiale du malheur. Aussi Cicéron dit-il que « la conscience est le théâtre de la vertu » (II, 64), rendant public par la métaphore du spectacle un lieu intime, mais dévolu aux autres pour le partage d'une représentation en vue de vivre *bien* ensemble.

De même, d'après les conclusions de notre recherche, la métaphore d'une thérapie de l'âme ne peut s'employer qu'à titre ornemental pour caractériser les disputes, car Cicéron y met tout en œuvre pour faire abandonner l'idée d'une âme malade au profit de la digne culture de l'esprit. On peut même prétendre que l'éloquence écrite propose aussi une réconciliation de l'âme et du corps, car c'est l'endurance corporelle aux exercices qui est modélisée au livre II afin d'encourager l'âme à l'exercice de la méditation. Par ailleurs, les disputes de ces cinq journées enseignent à la raison à ne plus craindre les fragilités d'un corps puisqu'elle peut les dépasser par le travail intellectuel. Le corps pousse l'âme à exercer

¹ *op.cit.*, p.664

² *op.cit.*, p.659.

sa divinité dans le langage.

*

Dans le second domaine prégnant pour les études cicéroniennes, celui de l'influence sur Cicéron de Platon, la posture herméneutique du lecteur, désireux d'accéder à une vérité, redonne toute son acuité à l'interrogation platonicienne sur les vertus ou les nuisances de ce φαρμακον qu'est le discours.¹ Dans le corpus platonicien, il est peu probable que l'orateur et homme politique Cicéron ait accordé plus d'importance à un autre thème. En témoignent le questionnement de sa jeunesse sur l'alliance de la vertu et de la force oratoire chez les orateurs dans le *De Inventione* puis l'achèvement de sa réflexion dans *Orator*, où les idées platoniciennes deviennent les modèles proposés par le sage orateur. Quelle place les *Tusculanae disputationes* tiennent-elles dans ce parcours ?

On doit aux travaux essentiels de Carlos Lévy l'établissement d'une filiation étroite de l'orateur romain à Platon. Dans *Cicero Academicus*, C. Lévy présente la matière stoïcienne des livres II à IV comme un instrument de la réflexion et non leur source² ; puis, s'intéressant à la cinquième Tusculane, et notamment à la *concordia philosophorum* finale, il précise :

« Il n'y a là ni confusion ni syncrétisme facile, mais l'affirmation sereine que les philosophes, même ceux qui se situent à l'opposé du platonisme, sont des philosophes au sens platonicien du terme, c'est-à-dire des hommes dont la pensée est orientée vers un idéal, la contradiction ne portant que sur les moyens de parvenir à celui-ci ».³

Ainsi, ajoute C. Lévy pour conclure son développement sur les *Tusculanes*, Cicéron nous rappelle que la philosophie est un effort des hommes vers la perfection :

« Les *disputationes* ont leur mouvement et leur logique propre, elles puisent leur inspiration dans la tradition romaine et dans la pensée platonicienne ; elles sont le

¹ Comme le rappellent L. Brisson et L. Mouze dans leur édition respective du *Phèdre*, J. Derrida a proposé une lecture de l'ouvrage s'intéressant aux occurrences de *pharmakon* (φαρμακον) et des mots de la même famille, assez nombreux dans le texte. Le φαρμακον, remède ou poison, sert la réflexion de Socrate sur les discours et l'écriture. Lire *La pharmacie de Platon*, J. Derrida, 1968.

² Ce qu'il affirme plus nettement encore dans sa présentation de l'ouvrage pour le *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (2003) : « Mais si la méthode démonstrative est stoïcienne- ce qui explique que les Tusculanes aient été interprétées comme une œuvre stoïcienne- leur inspiration n'est pas celle du Portique, car Cicéron n'accepte ni la prétention des stoïciens à détenir la vérité, ni le caractère systématique de leur éthique. » (p.673). La présente étude permet d'affirmer que la méthode stoïcienne est dépassée, car la dialectique présente est mise en débat et finalement romanisée.

³ C. Lévy, 1992, p.492

fruit de l'expérience vécue par Cicéron tout comme elles expriment son aspiration à la sérénité. »¹

Là encore, l'étude précise de la forme des *Tusculanes* proposée dans cette recherche peut permettre à la fois d'illustrer ces propos et de les prolonger. L'inspiration platonicienne des *Tusculanes* est indéniable, peut-être plus prononcée que le contenu ne l'affirme. Avec la cinquième tusculane, on indique volontiers comme platonicienne la première tusculane pour sa réflexion sur l'immortalité. En réalité, si l'on s'intéresse à la forme du discours, l'ensemble des cinq *disputationes* s'avère platonicien. On peut y suivre une mise en œuvre de la psychagogie socratique : le discours protéiforme nourrit l'âme et l'éduque. Cependant, cela n'est possible qu'au prix d'une romanisation essentielle de la rhétorique platonicienne. Elle concerne la place que tient l'Idéal dans ce discours, car il n'en est pas tant le but que la source. En effet, les interlocuteurs des *Tusculanes* savent bien, dès le premier jour, ce qu'il leur faut affermir : la vertu, appelée aussi *recta ratio*. Les valeurs de la Cité romaine constituent l'Idéal à consolider et nul n'est censé l'ignorer. C'est aussi l'*honor* du livre II. Le consensus final des philosophes n'est donc pas un emprunt brutal à l'idéalisme platonicien, mais le résultat de la construction intellectuelle à laquelle se sont livrés, par l'écho des discours, des citoyens romains qui cherchent à devenir *firmiores*.

En revanche, une telle élaboration eût été impossible, si la rhétorique mise en place n'avait trouvé sa force dans les vertus souhaitées par Socrate. La dialectique et la rhétorique platoniciennes sont essentielles pour que le jugement de l'interlocuteur s'éveille et s'exerce. C. Lévy l'affirme donc parfaitement : « les *disputationes* ont leur mouvement et leur logique propre. », entre romanité et platonisme, une logique qui s'éclaire encore si l'on fait de l'auditeur du discours un acteur essentiel et de l'éloquence le vecteur de la pensée. La rencontre de la *socratica disputatio* et de la *cultura* romaine serait donc la source de la poétique des *Tusculanes*. Les notions de *iudicium* et d'élaboration du jugement permettent d'intégrer aux étapes de la pensée les contradictions apparentes, comme des nécessités.²

Pour poursuivre sur la forme platonicienne de l'ouvrage, revenons aux propos de

¹ *Ibid.*

²² A cet égard, il ne nous semble donc pas pertinent de parler d'*epochè* dans les *Tusculanes*, car s'il y a suspension du jugement, ce n'est pas tant pour mettre en doute la vérité et lui préférer le vraisemblable, que pour marquer une étape supplémentaire dans l'exercice du jugement afin de consolider encore ce qui est digne d'être approuvé.

Cicéron. Au livre V, pour introduire la dispute, Cicéron rapporte une dernière fois très clairement la méthode des *Tusculanes* à Socrate et à l'auteur Platon (V, 11). Nous proposons de relire ici attentivement cette dernière introduction de l'*oratio continens* :

« Sa méthode (*ratio disputandi*) de conduire la dispute par mille détours, la variété des choses abordées et la grandeur de son génie, consacrée par la mémoire et les écrits de Platon, a produit plusieurs genres de philosophes en désaccord, à partir desquels, quant à nous, nous avons au mieux tenté de suivre ce que nous jugions qu'employait Socrate, pour cacher notre propre avis, soulager les autres de l'erreur et chercher dans toute dispute ce qui était le plus semblable au vrai. Cet usage, comme Carnéade l'avait conservé avec une finesse et une richesse sans égal, nous l'avons souvent mis en pratique ailleurs et récemment à Tusculum pour conduire la dispute selon cette habitude. »¹

Cicéron clarifie une dernière fois son projet par rapport à sa conception de l'histoire philosophique depuis Socrate. D'après ce passage, la transmission philosophique n'est pas pour lui d'abord celle des contenus, mais de la méthode qui les fait naître. La forme profuse de la dispute socratique est à l'origine de diverses écoles, mais leur désaccord laisse voir la difficulté à reprendre un schéma de pensée caractérisé par Cicéron en des termes parlants pour la culture romaine (*disputare, ratio, multiplex, varietas, ingenium*). Ces termes peuvent aussi bien nous renseigner sur la réception culturelle de la pensée socratique par l'orateur romain que sur son travail pour la mettre en langue latine. Interviennent deux auteurs qui ont contribué à garder la mémoire de cette méthode, Platon et Carnéade. Chacun est présenté dans son rôle de transmission : Platon par son éloquence écrite (*memoria, litteris*) donne à la forme socratique sa consécration, Carnéade la fait durer dans toutes ses potentialités pour l'esprit (*tenuisset, acutissime, copiosissime*). Puis, Cicéron se propose de l'activer (*fecimus*).

Cette paraphrase du texte montre donc une dernière fois que la source de Cicéron pour les

¹ *Tusc. V, 11 Cuius multiplex ratio disputandi rerumque uarietas et ingeni magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissentientium philosophorum, e quibus nos id potissimum consecuti sumus, quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios leuaremus et in omni disputatione, quid esset simillimum ueri, quaereremus. Quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*

Tusculanes est à l'évidence sa réception de la dispute socratique et son questionnement sur cet héritage. L'imitation de Platon et de Carnéade dans les lettres latines pourrait la revivifier et profiter aux réalités romaines. La philosophie est bien pour Cicéron une *forme du savoir*, respectueuse de la liberté de tous. Son expression la plus aboutie fut la *socratica ratio*. Ainsi les *doctrinae* héritières ne sont pas condamnables pour leur contenu, mais pour la coercition que représentent pour l'esprit la méthode et le langage qu'elles ont choisi d'adopter.

*

Afin de compléter ces conclusions sur la forme romaine de la philosophie des *Tusculanes*, la *cultura animi*, il nous faut rappeler la posture adoptée par Cicéron pour conduire son discours, celle d'un *homunculus unus ex multis*. Cette précision signale assez comme le scholarque sait avoir besoin lui aussi d'un exercice de culture. Cependant, l'attention portée au texte en précisera aussi la nature :

« Je vais faire comme je pourrai le développement que tu demandes, non toutefois comme si j'étais Apollon Pythien, pour que mes propos soient certains et fixes, mais en tant qu'homme modeste, un parmi tous les autres, qui cherche par l'hypothèse les choses à approuver. »¹

Puisque les *Tusculanes* disputent de la finitude humaine, - la mort, la douleur, le chagrin -, on peut facilement relier ces réalités à l'invention du diminutif « petit homme » (*homunculus*). Néanmoins, derrière l'humour de la comparaison à l'Apollon vainqueur de Python, on établira ici plus précisément de quelle faillibilité il s'agit finalement. Sont mis en regard deux discours, la parole dogmatique de la transcendance et la parole hésitante de l'humilité humaine. La finitude de l'homme est donc renvoyée à ses (in)compétences langagières, non à sa mortalité ou à ses souffrances. Or, son usage du langage semble heureusement marqué de l'imperfection, puisque l'humour interdit de voir dans la sentence delphique, dans l'arrêt de vérité, un modèle préférable. Pour ainsi dire, la faillibilité du langage, s'il faut y croire, semble la grande chance de l'homme : elle l'oblige à moduler et à reprendre ses discours en fonction des circonstances, du réel et des autres. Il reste ainsi l'agent de son savoir, tendu

¹ *Tusc. I, 17 (...) explicabo, nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens.*

encore vers un nouvel accomplissement qui oublie la finitude. L'aporie platonicienne se trouve dépassée parce que le langage de l'homme de culture, de l'homme cicéronien, n'est effectivement pas fait pour dire la vérité, mais pour la construire, au mieux, pour un temps. Cette construction relève d'un travail sur soi, rendu possible par le langage, et vise bien un maintien dans la communauté humaine: *homunculus unus ex multis*. Ainsi la culture personnelle garantit la concorde entre les hommes.

Dans les *Tusculanes*, ce discours éphémère de la culture reçoit un nom : *oratio continens*. Cette expression inédite est révélatrice de l'aboutissement réalisé dans l'ouvrage. La singularité de cette forme de la « littérature du jugement » contient toute l'originalité des *Tusculanes*, notamment par rapport à l'*oratio perpetua*, terme qui désigne communément les exposés des interlocuteurs dans les autres dialogues.

« *Continens* » donc, car être constant, tempérant ou vertueux n'est pas aussi difficile que de le rester : là est le véritable problème éthique, pour l'individu comme pour la Cité. L'interlocuteur du premier jour nous le fait remarquer en disant que ses certitudes s'envolent quand il referme le *Phédon*, mais c'est plutôt dans *les Lois* que Cicéron a pu emprunter à Platon cette idée pour méditer et éclairer les malheurs de son époque¹. Dès lors, en proposant d'entériner sans crainte la dissociation du langage et d'une vérité immuable qui lui soit externe, Cicéron donne les moyens de poursuivre l'*exercitatio* de l'âme. L'adjectif *continens* est significatif de la nature de l'*oratio* proposée ici. Elle est pour ainsi dire performative. *Continens* désigne en effet sa capacité à traiter le point ferme de la cause, selon le vocabulaire de la rhétorique judiciaire, mais également sa conformité à la sagesse, à la *continentia*, qui permet justement la maîtrise des passions. Des vertus essentielles pour la Cité romaine, et pour tout homme, ont été chaque jour consolidées. La première dispute a permis de vaincre une peur, celle de la dissolution des sens, qui compromet l'idéal de *gloria* ; le deuxième jour a revivifié l'honneur comme principe cardinal ; les deux journées suivantes ont travaillé à la tempérance ; la cinquième dispute a définitivement épanoui la *recta ratio* dont Cicéron disait dans *les Lois* qu'elle était la consolidation par la *cultura* du sentiment naturel du droit. Auteur et lecteur font donc l'expérience de la sagesse dans l'élaboration conjointe de ce discours. C'est là l'origine du

¹ Platon, *Les Lois*, IX, 874 e-875d. Platon explique qu'il faut remettre le pouvoir à la loi, car même le roi-philosophe peut se fatiguer de la vertu. La question de la constance humaine dans le bien est donc posée.

«soulagement» final, déjà en cours de renouvellement dans la fiction des *Tusculanes*, puisque Cicéron se projette dans leur rédaction proche en cinq livres.

Qu'on s'attarde, un instant encore, sur le choix par Cicéron des termes qui concluent son ouvrage pour souhaiter d'ailleurs que la poétique édifiante des *Tusculanes* en appelle une nouvelle traduction :

*Nostris quidem acerbissimis doloribus uariisque et undique circumfusis molestiis **alia nulla potuit inueniri leuatio.***¹

Quel est le rapport de la *leuatio* de l'âme cicéronienne par l'éloquence écrite avec le mythe platonicien de l'âme ailée développé dans le *Phèdre* ? Le soulagement philosophique n'est-il pas le transfert assagi, conforme à l'*honestum* romain, de l'amour un peu vif pour le discours débridé de la philosophie qu'y célèbre Socrate ? Il semblerait intéressant de faire dialoguer encore les *Tusculanes* et le *Phèdre*, puisque les deux ouvrages, dont la forme (*forma*) manifeste la hauteur d'une âme cultivée ou nourrie par les discours porteurs du savoir, demeurent fascinants pour nos consciences modernes.

¹ *Tusc.*, V, 121.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES ANCIENS

Éditions, traductions des *Tusculanes*

Nous avons choisi d'utiliser le texte latin établi par Georges Fohlen (C.U.F., 1930-1931), sauf indications contraires. Les traductions sont personnelles.

- *Tusculanes de Cicéron*, trad. Bouhier et d'Olivet, imprimé à Amsterdam, 1739.
- *M. Tulli Ciceronis tusculanarum disputationum libri quinque*, éd. TW Dougan and Robert Mitchell Henry, Cambridge University press, 1901-1934.
- *M. Tullius Cicero, Tusculanae disputationes*, éd. M.Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918, réimp. Stuttgart, Teubner 1982.
- Cicéron, *Tusculanes*, éd. Georges Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, C.U.F., 1930-1931, réimpr.2002.
- Cicero, *Tusculan Disputations*, trad. J.E King, Harvard University Press, 1927, revu en 1945.
- *Gespräche in Tusculum, Tusculanae disputationes*, éd. Olof Gigon, München, Heimeran Verlag, 1970.
- *Cicero, Tusculan Disputations II and V*, éd. Alan Douglas, Warminster, Aris etPhillips, 1990.
- *Cicero on the emotions. Tusculan Disputations 3 and 4*, trad. et comm. Margaret Graver, Chicago/London, the University of Chicago Press, 2002.

Éditions, traductions des autres ouvrages de Cicéron utilisés

Pour le *De Finibus*, nous avons fourni des traductions personnelles à partir de l'édition de Jules Martha (C.U.F., 1928-1930)

- Cicéron, *Les Académiques, Academica*, trad. annotée de José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2010.
- *Aratea et fragments poétiques*, éd. Jean Soubiran, Paris, C.U.F., 1972.
- *Brutus*, éd. J. Martha, C.U.F, 1923.
- *Cato maior de Senectute / Caton l'Ancien de la vieillesse*, éd Pierre Wuillemer, Paris, C.U.F., 1996.
- *De Divinatione / de la divination*, trad. annotée de José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- *De Fato*, éd. A. Yon, Paris, C.U.F, 1933.
- *De Finibus bonorum et malorum/Des termes extrêmes des biens et des maux*, éd.Jules Martha, Paris, C.U.F., 1928-1930.

- *De Inventione/ De l'invention*, éd. Guy Achard, Paris, C.U.F, 1994.
- *De Legibus*, texte établi et traduit par G. de Pinval, C.U.F, 1959.
- *De Natura deorum / la nature des dieux*, trad. annotée de Clara Auvray-Assayas, Paris, les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », 2002.
- *Cicéron, Les devoirs*, éd. Maurice Testard, trad. annotée de Stéphane Mercier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « classiques en poche », 2014.
- *De Oratore/ De l'orateur*, éd. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, C.U.F., 1922-1930.
- *Laelius de amicitia/De l'amitié*, trad. par François Combès, annoté par François Prost, Paris, Les Belles Lettres, coll. « classiques en poche », 1998.
- *Orator/ l'Orateur*, texte établi et traduit par Albert Yon, Paris, C.U.F, 1964.
- *Topicae/les Topiques et Partitiones oratoriae/ Partitions oratoires* texte établi et traduit par Henri Bornecque, Paris, C.U.F, 1924.

Autres auteurs antiques

ARISTOTE, *Poétique*, introduction, traduction et notes de B. Gernez, Classiques en poche, Les Belles Lettres, Paris, 2002.

CHRYSIPPE, *Œuvre philosophique*, éd. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004

LUCRECE, *De Rerum Nature / Sur la Nature*, traduction de José Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1994.

ISOCRATE, Discours, Tome III, *Sur la paix, Aéropagitique, Sur l'échange*, édition et traduction de G. Mathieu, C.U.F, 1942.

PLATON, *Apologie de Socrate / Criton*, introduction et traduction de L. Brisson, GF, Flammarion, Paris, 1997.

PLATON, *Les Lois*, traduction par L. Brisson et J-F. Pradeau, GF, Flammarion, Paris, 2006.

PLATON, *Lettres*, traduction inédite, introduction, notice et notes de L. Brisson, GF, Flammarion, 1987.

PLATON, *Phédon*, présentation et traduction de E. Chambry, GF, Flammarion, Paris, 1965.

PLATON, *Phèdre*, traduction, introduction et notes par L. Brisson, GF, Flammarion, Paris, 1997.

PLATON, *Phèdre*, introduction, notes, traduction et bibliographie par L. Mouze, Livre de Poche, Paris, 2007.

PLATON, *Timée-Critias*, traduction, introduction et notes par L. Brisson, GF, Flammarion, Paris, 1996.

PLUTARQUE, *Vies, Tome XIV, Dion-Brutus*, texte établi et traduit par R. Flacelière et E. Chambry, C.U.F., Paris, 1978.

STOICORUM VETERA FRAGMENTA, collecté et édité par J.Von Armin, 4 volumes, Leipzig, 1903-1924.

VARRON, *De lingua latina*, Livre V, texte établi, traduit et annoté par Jean Collart, C.U.F., Paris, 1954

OUTILS ET DICTIONNAIRES

- CASSIN B. (collectif, sous la direction de), *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris, 2004.
- GOULET, R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, CNRS éditions, Paris, 1989-2012.
- GOURINAT, M, *De la Philosophie*, Hachette, 1969.
- LONG A.A et SEDLEY D., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 2 vol., 1986 (Flammarion, Paris, 2001 pour la traduction française, J. Brunschwig et P. Pellegrin).
- MALTBY, R. *A lexicon of ancient Latin etymologies*, F. Cairns, Liverpool, 1991.
- MERGUET H., *Lexicon zu den philosophischen Schriften Ciceros mit Angabesämtlicher Stellen*, 3 vol., 1887-1892-1894, Iena.
- MERGUET, H., *Handlexicon zu Cicero*, Leipzig, 1905.

ÉTUDES CRITIQUES : OUVRAGES ET ARTICLES

Études sur les *Tusculanes*

DOUGLAS, A-E

- 1995, "Form and Contents in the Tusculan disputations", dans J-F-G Powell (éd), 197-218.

GILDENHARD, I

- 2007, *Paideia Romana, Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge, Cambridge University Press

GÖRLER, W.

- 2004, "Zum Literarische Charakter und zur Struktur der Tusculanae Disputationes", *KleineSchriften zur hellenisch-römischen Philosophie*, éd. Christoph Catrein, Leiden / Boston, J. Brill, p.212-239.

GRAVER, M

- 2002, *Cicero on the emotions. Tusculan Disputations 3 and 4. Translated and with commentary*, Chicago and London.

KOCH, B.

- 2006, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

LEFÈVRE, E.

- 2008, *Philosophie unter der Tyrannis, Ciceros Tusculanae Disputationes*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter

LÉVY, C.

- 2002, « Les *Tusculanes* et le dialogue cicéronien : exemple ou exception ? », *Vita Latina*, 166, p.23-31.
- 2003, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *REL*, 80, p.78-95.
- 2003, « Les *Tusculanes* », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Supplément, p.671-675.

MICHEL, A.

- 1961, « Rhétorique et Philosophie dans les *Tusculanes* », *REL*, 39, p.158-171.

NOVARA, I ;

- 2002, « La déposition cicéronienne au "procès de l'âme", d'après *Tusc. I*, 50-75 », *Vita Latina*, 166, p.32-52.

ROUSE, R-H.

- 1983, "Tusculan Disputationes", dans *Texts and Transmission: a survey of the Latin Classics*, éd. L-D. Reynolds, Oxford University Press, p.132-135.

SCHOFIELD, M.

- 2002, "Academic Therapy: Philo of Larissa and Cicero's project in *Tusculans*", dans G. Clark and T. Rajak (éds), *Philosophy and power in the Graeco-Roman world : essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford, p. 91-109.

Études sur Cicéron, sur les philosophes antiques, sur l'antiquité.

AUBERT, S

- 2006, *Per dumeta : recherches sur la rhétorique des Stoïciens à Rome, de ses origines grecques jusqu'à la fin de la République*, thèse, 986 p., Études Latines, Université Paris-Sorbonne.
- 2008, « Cicéron et la parole stoïcienne : polémique autour de la dialectique », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 57, p.61-91.
- 2014, (co-dir. avec C. Guérin), *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Mnemosyne Supplements 371, Leyde, Brill, 2014.

AUVRAY-ASSAYAS, C.

- 1989, *Folie et douleur dans « Hercule furieux » et « Hercule sur l'Oeta » : recherches sur l'expression esthétique de l'ascèse stoïcienne chez Sénèque*, coll. Studien zur

klassischen Philologie, vol. 36, Frankfurt, P. Lang.

- 1998 « Lectures et réécritures du tragique : philosophie et poésie », dans *Rome et le tragique*, Pallas, 49, p.269-277.
- 2003, « La polémique dans les dialogues de Cicéron », dans G. Declerc, M. Murat, J. Dangel (éds), *La Parole polémique*, Honoré Champion, p.47-56, Paris.
- 2005, « Les "installations" grecques dans les dialogues de Cicéron », dans F. Dupont et E. Valette-Cagnac (éds), *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, p.211-227.
- 2006, *Cicéron*, Coll. « Figures du savoir », Les Belles Lettres, Paris.
- 2007 « Théorie et pratique de l'ornementation poétique chez Cicéron », dans *Procédés synchroniques de la langue poétique en grec et en latin*, LCA 9, éditions Safran, 2007
- 2010 « Les *Topica* de Cicéron : réévaluation d'un projet philosophique », dans *Les lieux de l'argumentation. Le syllogisme topique au Moyen Age et à la Renaissance, Actes du colloque organisé par J. Biard et F. Mariani Zini (juin 2006- CNRS - CESR/Université François Rabelais de Tours)*, éd. J. Biard et F. Mariani Zini, Brepols, Turhout, p. 53-64.
- 2015, « Humanisme cicéronien », dans Houari Touati (éd.), *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*,
URL = <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Humanisme-ciceronien>

BABUT, D.

- 1987, « Sur quelques énigmes du *Phèdre* », Bulletin de l'Association Guillaume Budé, p. 256-284 (repris dans la présentation de *Phèdre*, Platon, introduction, notes et traduction de Létitia Mouze, Livre de Poche, 2007.)

BASTIEN, J-L.

- 2007, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, collection de l'École Française de Rome, Rome.

BENFERHAT, Y.

- 2001, « "*Cum scriberem contra Epicureos...*" », Cicéron et l'épicurisme dans les *Tusculanes I-II* », *Vita Latina*, n°164, p.21-35.
- 2005, *Les Epicuriens et l'idée de monarchie à Rome et en Italie de Sylla à Octave*, éd. Latomus, Bruxelles.

BOYANCÉ, P.

- 1936, « Les méthodes de l'histoire littéraire : Cicéron et son œuvre philosophique », *REL*, 14, p.288-309 ; repris dans *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, coll. Latomus, 121, Bruxelles, 1971, p.199-221.
- 1948, « *Cum dignitate otium* », *REA*, 43, repris dans *Etudes...*, p.114-139.
- 1959, « Cicéron et César », *BAGB*, 18, p.483-500, repris dans *Etudes...*, p.160-179.

- 1959, « Cicéron et les semailles d'âme du Timée », *CRAI*, p.283-288, repris dans *Etudes...*, p.111-117 ;
- 1964, « Cicéron et le premier Alcibiade », *REL*, tome 22, p.210-225, repris dans *Etudes...*, p.256-275.
- 1971, *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, Latomus, Bruxelles.
- 1971, « Cicéron et les parties de la philosophie », *REL*, 49, p.127-154.

BRISSON, L.

- 2000, *Lectures de Platon*, Vrin, Paris.

BRUNDSCHWIG, J.

- 2003, « Aspects de la polémique philosophique en Grèce ancienne », dans *La Parole polémique*, par G.Declercq, M. Murat et J.Dangel (éds), Honoré Champion, Paris.

CASTNER, C.

- 1991, *Prosopography of Roman Epicureans: from the second century B-C to the second century A-D*, Studien zur klassischen Philologie, Frankfurt.

DAVIES, J-C.

- 1971, « The Originality of Cicero's philosophical works », Bruxelles, Société d'Etudes latines.

DELATTRE D. et PIGEAUD J. (dir.)

- 2010, *Les Épicuriens*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris.

DESBORDES, F.

- 1990, *Idées romaines sur l'écriture*, Presse Universitaire, Lille.
- 1996, *La Rhétorique Antique, l'art de persuader*, Hachette, Paris.
- 2007, *Idées grecques et romaines sur le langage. Travaux d'histoire et d'épistémologie*, textes réunis par G. Clérico, B. Colombat et J. Soubiran, préface de M. Baratin, éd. ENS, Lyon.

DROSS, J.

- 2010, *Voir la philosophie. Les représentations de la philosophie à Rome. Rhétorique et philosophie de Cicéron à Marc Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris.

FERRARY, J-L

- 1988, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, École française de Rome, Rome.
- 2007, « Les ambassadeurs grecs au Sénat romain », *L'Audience. Rituels et cadres spatiaux dans l'Antiquité et le haut Moyen âge*, p. 113-122, éd. Picard, Paris.

FÖGEN, T.

- 2000, *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache, ein Beitrag zum Sprachbewusstsein in der Römischen Antike*, K.G Saur, Munich- Leipzig.

GILDENHARD, I.

- 2013, « Cicero's dialogues : historiography manqué and the evidence of fiction », dans *Der Dialog in der Antike, Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, publié par Sabine Föllinger et Gernot Michael Müller, p.235-274, De Gruyter, Berlin-Boston.

GLUCKER, J.

- 1988, « Cicero's philosophical affiliations », *the question of "eclectism"*, *Studies in Greek philosophy*, Berkeley-Los Angeles, p.70-101.

GOLDSCHMIDT, V.

- 1979, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris.

GOURINAT, J-B.

- 2000, *La dialectique des Stoïciens*, Vrin, Paris.
- 2014, *Les Stoïciens*, Presse Universitaire de France, « Que sais-je ? », 4^e édition, Paris.

GRIMAL, P.

- 1962, « Cicéron était-il philosophe ? », *REA*, 64, p.117-126.
- 1986, *Cicéron*, Fayard, Paris.

GRIFFIN, M.

- 1997 (éd. en coll. avec J.BARNES), *Philosophia Togata I, Essays on Philosophy and Roman Society*, Clarendon Press, Oxford (nouvelle édition).

GUERIN, C.

- 2009, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au 1^{er} siècle av J-C. t1, Antécédents grecs et première rhétorique latine*, Vrin, Paris.
- 2011, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au 1^{er} siècle av J-C., t2, théorisation cicéronienne de la persona oratoire*, Vrin, Paris.
- 2014, (co-dir. avec S. Aubert-Baillet), *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Mnemosyne Supplements 371, Leyde, Brill, 2014.
-

HADOT, P.

- 1992, *La Citadelle intérieure*, Fayard, Paris.
- 1995, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Paris.

HELLEGOUARC'H, J.

- 1972, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Les Belles Lettres, Paris.

JACOTOT, M.

- 2014, « *De re publica esset silentium*. Pensée politique et histoire de l'éloquence dans le *Brutus* », dans *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Sophie Aubert-Baillet, Charles Guérin (dir.), Mnemosyne Supplements 371, Leyde, Brill.

JAEGER, W.

- 1964, *Paideia*, traduction française de André et Simone Devyver, « Bibliothèque des Idées », Gallimard, Paris.

LEDENTU; M.

- 2014, « Cicéron et l'histoire en 46 avt J-C. Le *Brutus*, une somme historiographique », dans *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Sophie Aubert-Baillet, Charles Guérin (dir.), Mnemosyne Supplements 371, Leyde, Brill.

LÉVY, C.

- 1992, *Cicero Academicus, recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, Ecole française de Rome.
- 1992, « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La langue Latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, p.91-106.
- 1996, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », dans le *Concept de nature à Rome*, Presse de l'École Normale Supérieure, Paris, p.109-123.
- 1997, *Les Philosophies hellénistiques*, Livre de poche, Paris
- 2010, « Cicéron, témoin de l'épicurisme », dans *Les Épicuriens*, J. Pigeaud et D.Delattre (co-dir.), p.1312-1321, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris.

LISCU, M-O

- 1937, *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron*, Les Belles Lettres, Paris.

LUCIANI, S.

- 2010, *Temps et Eternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, coll. « Rome et ses renaissances », Presse Universitaire de Paris-Sorbonne, Paris.

MARGOLIN, J-CI.

- 1984, « *Les Tusculanes*, guide spirituel de la Renaissance », dans *Présence de Cicéron*, hommage au R-P. M. Testard, Les Belles Lettres, Paris.

MARIANI ZINI, F.

- 2010, « Les Topiques oubliées de Cicéron », dans *Les lieux de l'argumentation. Le syllogisme topique au Moyen Age et à la Renaissance*, Actes du colloque organisé par J. Biard et F. Mariani Zini (juin 2006- CNRS -CESR/Université François Rabelais de Tours), éd. J. Biard et F. Mariani Zini, Brepols, Turhout, p. 65 sq.

MARTIN, E.

- 2008, *Cicéron, lecteur de Platon (dans le De Oratore, le De Republica et De Legibus)* thèse, 363 p., Études latines, Université de Rouen.

MARTIN, P M.

- 2014, « Entre prosopographie et politique : la figure et l'ascendance de Brutus dans le *Brutus*. », dans *Le Brutus de Cicéron. Rhétorique, politique et histoire culturelle*, Sophie Aubert-Baillet, Charles Guérin (dir.), Mnemosyne Supplements 371, Leyde, Brill.

MASO, S

- 2008, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Naples, Bibliopolis.

MICHEL, A.

- 1960, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Essais sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Louvain-Paris, Peeters, Bibliothèque d'Etudes classiques, 34 (2^e édition en 2003).
- 1973, « Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron », *ANRW*, tI, 3, p.139-208.
- 1983, « Cicéron et la tragédie (Tusc. II et IV) », *Helmantica*, t.XXXIV, p.442-454.
- 1983, « Rhétorique et maladie de l'âme. Cicéron et la consolation des passions », *Littérature, Médecine, et Société*, t.5, p.11 à 22.
- 1984, « Y a-t-il aujourd'hui une actualité de Cicéron ? Cicéron n'a-t-il pas préparé les questions que pose la culture ? », dans *Présence Cicéron*, hommage au R-P. M. Testard, Les Belles Lettres, Paris.
- 1985, « Humanisme et anthropologie chez Cicéron », *Cahiers de Fontenay*, t.XXXIX-XL, p.43-55.
- 1994, *La Parole et la Beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale*, Albin Michel, Paris.

MOATTI, C.

- 1997, *La Raison à Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome à la fin de la*

République, Seuil, Paris.

MOUZE, L.

- 2007, « De quoi parle le *Phèdre* ? », dans *Phèdre*, Platon, introduction, traduction, notes et bibliographie par Létitia Mouze, Livre de Poche, Paris.

MULLER, P.

- 1990, *Cicéron, un philosophe pour notre temps*, éd. L'âge d'homme ; Paris.
- 1997, « La cinquième Tusculane, une philosophie sans transcendance », dans *Nomen Latinum, Mélanges André Schneider*, dir. Denis Knoepfler, Droz, Genève.

NICOLAS, C.

- 2005, « *Sic enim appello...* » *essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Bibliothèque d'Etudes Classiques, Peeters, Louvain, Paris.

NICOLET, C.

- 1961 (en collaboration avec A.MICHEL), *Cicéron*, collection « Écrivains de toujours », Gallimard, Paris.
- 1976, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Gallimard, Paris.

NOVARA, A.

- 1986, « *Cultura* : Cicéron et l'origine de la métaphore latine », dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°1, p.51-66.

PIGEAUD, J.

- 1981, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico philosophique*, Les Belles Lettres (3^e édition, 2006), Paris.

PROST, F.

- 2001, « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », *REL*, 79, p.37-53.
- 2004, *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain-Paris, Peeters, Bibliothèque d'Études classiques, 37.
- 2008, « La philosophie cicéronienne de l'amitié dans le Laelius », *Revue de Métaphysique et de Morale* 57, p.111-124.

SALLES, C.

- 1992, *Lire à Rome*, Payot (réimp. 2010), Paris.

SAUER, J.

- 2013, « Dialog, Argument und der implizite Leser in Ciceros Staatsphilosophischen

Schriften”, dans *Der Dialog in der Antike, Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, publié par par Sabine Föllinger et Gernot Michael Müller, p.173-198, De Gruyter, Berlin-Boston.

SCHIAVONE, A.

- 2008, *Ius, l'invention du droit en Occident*, Belin (traduction de G. et J. Bouffartigue), Paris. (2005, *Ius. L'invenzione del dritto in Occidente*, ed. G. Einaudi)

SISSA, G.

- 2004, « *Pathos -perturbatio* », dans *Vocabulaire européen des philosophies* (B.Cassin, dir.), p.902-907, Seuil-Le Robert, Paris.

STEEL, C.

- 2013, « *Structure, meaning and authority in Cicero's dialogues* », dans *Der Dialog in der Antike, Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, publié par par Sabine Föllinger et Gernot Michael Müller, p.221-234, De Gruyter, Berlin-Boston.

TILLIETTE, J-Y

- 2003, « *Une biographie inédite de Cicéron composée au début du XIV^es.* », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, p. 1049-1077.

VILLEY, M.

- 2002, *Le droit romain*, PUF, Paris.

VOLPILHAC-AUGER, C.

- 2013, « *La tentation de l'édition : Montesquieu annotateur de Cicéron* », *Astérian*, [en ligne], 11/ 2013 *La réception des Académiques à l'Âge moderne*, mis en ligne le 18 juillet 2013, URL : <http://asterion.revues.org/2044>

ZEHNACKER, H.

- 1985, « *Officium Consolantis. Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia* », *REL*, 63, p.69-86.

PHILOSOPHES ET AUTEURS POSTÉRIEURS À L'ANTIQUITÉ

ALAIN

- *Propos*, Gallimard, « bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1956.

ARENDR, H.

- *La Crise de la culture*, « huit exercices de pensée politique », Gallimard, Paris, 1989.

DANBLON, E.

- *L'Homme rhétorique. Culture, raison, action*, Cerf, « Humanités » Paris, 2013.

DERRIDA, J.

- *La pharmacie de Platon*, Tel quel, n°32 et 33, 1968.

KAMBOUCHNER, D.

- *Notions de philosophie*, « La culture », Gallimard, collection « folio/essais », Paris, 1995.
- *L'Ecole, le numérique, et la société qui va*, (en collaboration avec P. Meirieu, B. Stiegler, J.Gautier, G. Vergne, Fayard « Mille et une nuits », Paris, 2012.
- *L'Ecole, question philosophique*, Fayard « Histoire de la pensée », Paris, 2013.

MONTAIGNE

- *Essais*, P.U.F, « Quadrige », Paris, 1988.

NUSSBAUM, M.

- *Not for Profit. Why Democracy Needs Humanity*, Princeton University Press, 2010 et en français *Les Émotions démocratiques*, Flammarion, « Climats », Paris, 2011.

ORDINE, N.

- *L'Utilité de l'inutile*, Les Belles Lettres, Paris, 2014.

PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L.

- *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Université de Bruxelles, 6^e édition, Bruxelles, 2008.

REBOUL, O.

- *La Philosophie de l'éducation*, Presse Universitaire de France, « Que sais-je ? », 10^e édition, Paris, 2011.

VALÉRY, P.

- *Œuvres*, t.1, Gallimard, « La Pléiade », Paris, 1957.
- *Œuvres*, t.2, Gallimard, « La Pléiade », Paris, 1960.

WISMANN, H.

- *Penser entre les langues*, coll. « Champs », Flammarion, 2014.

Résumé Présentées par Cicéron comme une œuvre majeure, les *Tusculanae Disputationes* ont suscité à partir du 19^e siècle une grande perplexité herméneutique. Redites, digressions, approximations doxographiques, monologue dialogué, ordre des journées, tout concourt à dérouter les esprits rationnels. Cependant, dit Cicéron, les *Tusculanes* réalisent la *philosophia perfecta* qui unit étroitement noblesse de la pensée et du langage ; on peut la désigner par une métaphore : *cultura animi*. Cette recherche veut donc aborder l'objet que revendique l'auteur mais qui a nui à l'œuvre : sa forme. En travaillant sur l'obstacle à sa réception, en faisant l'essai du texte sans *a priori* scientifique, on souhaite redécouvrir les clés de lecture de l'ouvrage et partant le sens de la culture. Dans une première partie, sans nier la singularité formelle des *Tusculanes*, on montre qu'elles prennent place dans une réflexion dont les autres ouvrages sont porteurs autour des liens étroits entre la pensée et le langage. Les hésitations platoniciennes sur l'écriture ou la poésie alimentent la création chez Cicéron d'un discours philosophique performatif parvenu ici à sa perfection : *l'oratio continens*. La personnalité de Cicéron dans les *Tusculanes* est ensuite étudiée : quel est l'*éthos* de celui qui prend en charge la naissance de la réflexion philosophique, donc le tissage du discours ? Il faut évaluer les impacts d'une *persona* complexe, générique et spécifique, sur la forme de l'ouvrage. La troisième partie comporte une lecture détaillée des cinq livres. On s'intéresse à leur organisation et à leur lexique pour apprécier une « poétique du jugement » qui renoue avec la *vetus socratica ratio* en dépassant les impasses langagières de la dialectique stoïcienne. Ainsi se crée une forme de discours qui est aussi une forme du savoir, une philosophie romaine, où chacun peut redonner sens en toute liberté aux certitudes dont il a besoin pour vivre.

Mots Clés : discours ; herméneutique ; culture ; rhétorique ; poétique ; passions ; jugement.