

Introduction à la philosophie de Cicéron (I) Portée et limites de la connaissance humaine

Stéphane Mercier

[Retour à la page d'accueil](#)

Liminaire

Cicéron est-il philosophe ? et, le cas échéant, où trouver une expression de sa pensée philosophique ? La réponse affirmative à la première question ne peut être que péremptoire dans l'immédiat, mais la série d'études que nous proposons ici a pour but d'en établir la légitimité ; et c'est afin de définir les fondements textuels sur lesquels va reposer notre analyse que nous devons répondre brièvement à la seconde question. L'œuvre de l'Arpinate, malgré tout ce dont nous a privé le grand naufrage littéraire de l'Antiquité, a moins souffert que d'autres des aléas de la transmission : plusieurs dizaines de discours nous sont ainsi parvenus, ainsi qu'une importante correspondance et nombre de traités rhétoriques et philosophiques. La présence d'ouvrages de ce dernier type ne garantit pas *a priori* qu'il soit permis de parler de Cicéron comme d'un philosophe, car ce serait faire trop bon marché d'un tel titre que de l'accorder indistinctement à tout qui se fend d'un livre de philosophie. Reste que, s'il y a une philosophie de Cicéron, c'est d'abord dans de tels ouvrages que nous devons chercher à en découvrir les aspects fondamentaux.

Outre l'ensemble constitué par ses traités de philosophie, composés pour l'essentiel sous forme de dialogues, on doit également faire une place aux écrits rhétoriques, dans la mesure où, nous le verrons (spécialement dans le troisième article), l'art oratoire est lié à la philosophie, qui est comme la mère nourricière dont il tire sa substance. La philosophie, en retour, a besoin des ressources de la rhétorique pour se faire entendre ; et l'adresse au public cultivé réclame de ne pas sacrifier la forme au fond, mais de tendre à l'harmonie de l'une et l'autre. En ce sens, on comprend la volonté qu'a l'Arpinate, dans la préface au second livre de *La divination*, de présenter de concert le parcours proposé dans ses diverses compositions rhétoriques et philosophiques (*Diu.* II 1-4) : les vocations d'orateur et de philosophe, loin de s'exclure mutuellement, concourent ensemble à leur propre perfection.

Plus généralement, c'est toute l'œuvre de Cicéron qui mérite d'être prise en considération pour embrasser les différents aspects de sa philosophie, car, conçue par l'Antiquité comme une maîtresse de vie, celle-ci tend à se manifester avec plus ou moins de netteté dans la correspondance ainsi que dans les discours. La première permet de se faire une idée de la manière dont ses conceptions philosophiques furent vécues au quotidien, non que ces lettres

aient eu une vocation proprement philosophiques (étant ainsi très différentes des *Lettres à Lucilius* de Sénèque), mais parce qu'elles offrent un témoignage de première importance sur la vie d'un homme qui, s'il ne s'est pas toujours montré à la hauteur des idées qu'il professait, tenait résolument à son engagement philosophique et ne prétextait jamais de ses propres insuffisances pour renoncer à ses idéaux.

Quant aux discours, si leur virtuosité paraît s'accommoder quelquefois d'entorses à la probité et, en tout cas, à la vérité, ils témoignent en réalité d'une belle continuité dans la volonté de servir le bien supérieur de la *res publica* romaine. L'Arpinate en effet, républicain de cœur, l'est aussi en vertu d'une prise de position philosophiquement fondée en faveur du régime qu'il tient pour le meilleur et le plus à même de garantir la paix comme la justice. Qui plus est, il n'hésite pas, quand cela est opportun, à souligner dans ses discours les mérites de la philosophie – ce qui n'est pas sans audace, comme nous le verrons – et de la culture littéraire en général comme fondements de l'*humanitas*, vertu de l'homme civilisé soucieux de toujours mieux comprendre le bien dont il se fait le serviteur au sein de la communauté humaine.

Or la philosophie, selon une division déjà traditionnelle à l'époque de Cicéron, se divise en trois parties : la dialectique ou logique, la physique et l'éthique. Sans être propre aux penseurs stoïciens, la systématisation de ce schéma tripartite leur doit au moins en partie son assise théorique, puisque le Portique établit une correspondance entre les trois parties du discours philosophique et les trois vertus génériques qui leur correspondent dans l'âme humaine. La dialectique au sens large porte sur le fonctionnement de la raison, sur les modalités de l'argumentation et du discours, et sur la nature ainsi que la portée de la connaissance humaine ; la physique ou philosophie naturelle est un discours sur la structure du monde, des différents êtres, vivants ou non, qui le constituent, et des événements qui s'y produisent ; enfin, l'éthique propose une réflexion sur la conduite de la vie humaine dans sa double dimension personnelle et communautaire, et elle inclut de ce fait la politique.

De toute évidence, et sans qu'il soit pour autant légitime de donner dans le trop fameux cliché du « Romain pratique » opposé au « Grec spéculatif » (nous y reviendrons), c'est cette troisième partie de la philosophie, l'éthique, qui intéresse Cicéron au premier chef et se trouve constamment au centre de ses préoccupations. Par ailleurs, si la philosophie de la nature est moins représentée dans son œuvre – encore n'en est-elle pas absente, bien loin s'en faut –, les questions d'épistémologie sont cruciales, et la bonne intelligence de la solution cicéronienne à la question de la nature de notre connaissance est capitale pour bien saisir la portée de son « éclectisme » (un autre terme sur le sens duquel il faudra s'entendre). Qui plus est, les questions de philosophie de la nature, parfois développées pour elles-mêmes (comme le destin dans le traité du même nom, ou la théologie dans le dialogue sur *La nature des dieux*), sont régulièrement étudiées dans le prolongement des interroga-

tions épistémologiques (ainsi dans *La divination*) ou dans leurs rapports avec l'éthique (par ex., les devoirs de l'homme, inférés du rôle qu'il joue dans l'économie générale du monde) ; et le lien étroit qui unit la physique aux deux autres parties du discours philosophique invite à ne pas la considérer indépendamment de celles-ci.

À la division de la philosophie en trois parties, nous avons donc préféré, dans l'étude de la pensée cicéronienne, une présentation bipartite, où l'épistémologie, d'une part, et l'éthique, d'autre part, forment comme les deux volets d'un diptyque ; la philosophie de la nature étant alors, si l'on veut, la charnière permettant l'articulation de l'un et l'autre pans de cette pensée. La première partie sera exposée dans le présent article, *Portée et limites de la connaissance humaine* ; la seconde, pour laquelle la matière est plus abondante, fera l'objet des deux articles suivants, consacrés, respectivement, à *La vertu comme conformité à la nature* et à *La cohérence de la pensée éthique* (ce dernier article sera suivi d'une annexe bibliographique). Ce faisant, nous n'aurons pas dit *πάντα περὶ πάντων*, « tout à propos de tout » (*Fam.* XV 17.1), mais nous aurons au moins, espérons-le, donné quelques clés pour accéder à une meilleure intelligence de la pensée philosophique de l'Arpinate, et entrer de plain-pied dans son œuvre : que nous donnions au lecteur l'envie de fréquenter un grand homme et un grand penseur, de se replonger dans sa vaste production, ou encore de corriger d'après les textes les insuffisances de notre travail – « si l'étude est un travail plutôt qu'elle n'est un plaisir » (*Off.* III 6) –, nous nous tiendrons pour parfaitement satisfait.

1. Précautions initiales à propos d'une pensée en mouvement

Le philosophe, comme l'indique son nom, est guidé par le désir d'atteindre la sagesse ; pour ce faire, il se soucie davantage de rechercher la vérité que les opinions des hommes touchant la vérité. En ce sens, une étude sur la pensée philosophique de Cicéron n'est pas, à strictement parler, une étude philosophique, mais ressortit plutôt à l'histoire des idées. Toutefois, en nous attachant à saisir les grandes lignes de la philosophie de l'Arpinate, nous croyons faire œuvre de philosophie, ne serait-ce qu'en proposant, à travers cette esquisse, une manière d'être philosophe qui conserve, aujourd'hui encore, une grande part de sa pertinence.

La prudence s'impose cependant dans une enquête comme celle-ci, et d'autant plus que, délibérément, Cicéron ne nous livre pas toujours sa pensée, ne souhaitant pas que celui qui philosophe à son école soit un simple répétiteur, mais bien plutôt un penseur à part entière :

Quant à ceux qui veulent connaître mon opinion personnelle sur chaque sujet, ils font preuve d'une curiosité indiscrete. En effet, dans une discussion philosophique, on doit avoir plus d'égards pour les arguments fournis par la raison que pour l'autorité (*Nat. deor.* I 10).

Il est important d'ajouter d'emblée que ce penseur à la formation duquel Cicéron souhaite contribuer par son œuvre n'est pas un individu solitaire,

retranché, comme on dit, dans sa tour d'ivoire : le penseur selon son cœur est aussi, en même temps, engagé dans l'action, car la pensée n'exclut pas davantage l'action que la profession de philosophie ne s'oppose à la vocation du barreau. L'Arpinate va plus loin encore – et nous reviendrons sur ce point dès le début du second article – et affirme que l'action constitue le prolongement naturel de la contemplation ou de la théorie, et que celle-ci est incomplète sans cet épanouissement dans la pratique, puisque « tout le mérite de la vertu réside dans l'action » (*Off.* I 19).

Une précaution supplémentaire s'impose, s'agissant de la pensée de Cicéron. Comme nous le verrons sous peu, il se réclame de l'Académie platonicienne, et plus exactement de cette institution en tant qu'elle a renoué avec le scepticisme imputé à Socrate et aux premiers philosophes grecs. Partant, l'Arpinate ne prétend pas délivrer une doctrine figée ; sa pensée sera tout au contraire souple et susceptible de connaître des changements. Ceux-ci ne sont donc pas le reflet d'une personnalité capricieuse incapable de jamais se fixer, que du contraire : nous verrons comment le scepticisme de Cicéron va de pair avec des convictions très fermes ; mais le débat argumenté permet à la réflexion de cheminer en se conformant non à des idées toutes faites, mais à ce que dicte la raison.

En choisissant de mettre en scène des débats, dans lesquels lui-même intervient ou non à titre de participant, Cicéron met aux prises des intervenants aux vues divergentes, sans qu'il soit toujours possible de déterminer avec précision le point de vue qu'il fait sien, soit qu'il suspende son jugement, soit qu'il manifeste ainsi sa volonté de ne pas imposer au lecteur ses propres vues. Ainsi, par exemple, la critique que, se mettant lui-même en scène dans le traité des *Termes extrêmes*, il adresse à Pison (M. Piso Frugi Calpurnianus, qui représente le point de vue du philosophe Antiochus d'Ascalon, dont nous aurons à reparler, et non L. Calpurnius Piso Caesoninus, la victime du terrible réquisitoire qu'est le discours *Contre Pison*) est d'inspiration nettement stoïcienne. Or, comme interlocuteur du stoïcien Caton, Cicéron a présenté une critique en règle de la philosophie du Portique dans un autre livre du même ouvrage (*Fin.* IV *passim*). Que penser alors du point de vue qui est en définitive le sien, s'il paraît bien argumenter lui-même en faveur de vues divergentes ? En fait, dans le cas présent, comme nous le verrons dans le troisième article, Cicéron vise essentiellement à désamorcer l'esprit de système en renvoyant les dogmatismes dos à dos.

Il s'ensuit que les divers argumentaires présentés dans les dialogues, fussent-ils placés par Cicéron dans la bouche de son propre personnage, ne reflètent pas nécessairement le tout de son opinion sur une question donnée. Mieux : même une argumentation particulièrement convaincante et soignée n'est pas assurée de représenter ses vues personnelles, car, comme il le dit lui-même, « il peut arriver, comme dans beaucoup de procès, qu'une des parties ait mieux parlé, mais que l'autre soit plus véridique » (*Att.* VIII 3.6). Ainsi, nous parlerons plus loin du traité sur *La nature des dieux* où, au terme d'une longue et convaincante réfutation de la théologie stoïcienne par

l'académicien Cotta, Cicéron, pourtant son coreligionnaire, intervient pour signaler que, malgré tout, le point de vue stoïcien continue de lui apparaître comme le plus probable (*Nat. deor.* III 95). Mais que l'on ne s'y trompe pas : cette persistance n'est pas une marque d'obstination, et l'Arpinate insiste sur le fait qu'il peut changer d'avis, si d'aventure il lui apparaît que c'est là ce qu'exige la raison. Ainsi ses opinions, contrairement aux assertions assénées par les dogmatiques, n'ont-elles pas la prétention d'être définitives et irréformables, comme il le fait remarquer à son interlocuteur anonyme des *Tusculanes* :

Toi, tu t'appuies sur des pièces signées de ma main [pour me mettre en contradiction avec moi-même], et tu prends acte de ce qu'il a pu m'arriver de dire ou d'écrire. La méthode serait bonne ailleurs, avec ceux qui sont liés par des systèmes ; mais nous [Académiciens sceptiques] nous vivons au jour le jour ; tout ce qui fait sur nous forte impression de vraisemblance, nous l'adoptons, et voilà pourquoi nous sommes les seuls à être libres (*Tusc.* V 33).

Le changement, dans cette perspective, n'est pas une preuve de légèreté ou d'inconstance, mais un devoir de cohérence de la part de celui qui cherche à s'approcher toujours davantage de la vérité : « Non, jamais un penseur – et que d'écrits sur cette question ! – n'a dit que changer d'avis fût de l'inconséquence » (*Att.* XVI 7.3). Voilà pourquoi, dans le discours *Pour Muréna* par exemple, Cicéron présente le sage sans arrogance conçu par Platon ou Aristote, qui « revient quelquefois sur sa déclaration ; s'il trouve mieux, il abandonne au besoin sa décision » (*Mur.* 63), car c'est le fait d'un insensé, comme il le déclare ailleurs, que de confondre constance et obstination, et de s'entêter à persévérer dans l'erreur sous prétexte que l'on s'était initialement engagé dans cette voie (*12 Phil.* 5).

Quelque haute opinion que Cicéron ait eue de lui-même – un aspect de sa personnalité que nous évoquerons dans l'article suivant –, il n'a jamais cherché à dissimuler ses manquements ou ses faiblesses, comme son incapacité à prendre une décision aux premiers temps de la guerre civile entre César et Pompée, qu'il n'a pas manqué de se reprocher vivement. Et pourtant, à tout prendre, cette indécision l'honorait plus qu'elle ne lui faisait honte : comment marquer une préférence pour un parti dans une guerre civile, quand on est convaincu qu'il n'est rien de plus affreux qu'un tel conflit, et que l'issue, quel que soit le parti victorieux, sera une forme de tyrannie incompatible avec l'essence même de la République (sa correspondance est très explicite sur tout cela, voir par ex. *Att.* IV 4.2, IV 9.3, VI 21.1, etc.) ? Si donc l'Arpinate n'est pas le dernier à s'adresser des reproches (*Fam.* V 23.1), c'est qu'il est convaincu que, dans la vie en général, et dans la recherche philosophique en particulier, la critique ne doit pas être perçue comme un obstacle, mais comme un avertissement salutaire pour celui qui désire progresser (*Fin.* V 95). En ce sens, le scepticisme n'est pas un relativisme prônant l'indifférence, mais une démarche d'ouverture témoignant d'une volonté d'aller de l'avant.

2. Le scepticisme académique, entre dogmatisme et indifférentisme

Cicéron se reconnaît dans la posture philosophique de l'Académie dite « sceptique ». Celle-ci lui permet, nous l'avons vu dans le passage des *Tusculanes* cité plus haut, de revendiquer une authentique liberté intellectuelle, nourrie de l'étude des principaux courants de la pensée hellénistique. Plus loin dans le même ouvrage, il s'adresse une exhortation similaire :

Usons donc de la liberté qui, entre tous les philosophes, n'appartient qu'à nous [Académiciens] car, dans les discussions, nous n'apportons pas un point de vue systématique, 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 (*Tusc.* V 83).

Cette affiliation à l'Académie, s'il est permis de l'appeler ainsi, s'exprime pour l'essentiel dans le cadre d'une réflexion épistémologique balisant en quelque sorte l'entreprise philosophique en amont, et lui permettant de surmonter efficacement les impasses du dogmatisme. Il est important, par conséquent, de ne jamais négliger que, même où il paraît le plus catégorique dans ses affirmations, Cicéron s'exprime normalement « sur le mode du doute, sans rien affirmer, tout en conduisant [ses] recherches », comme il le notait déjà explicitement dans son traité de jeunesse sur *L'invention* (*Inu.* II 10).

Le scepticisme de la « nouvelle » Académie, à partir du scolarque Arcésilas au III^e siècle avant Jésus-Christ, est centré sur une critique interne de l'épistémologie dogmatique du Portique. Pour les philosophes stoïciens en effet, il est possible de parvenir à la certitude : la « représentation compréhensive » ou « cataleptique » est une saisie (c'est là ce que signifie le terme grec *κατάληψις*, rendu par *comprehensio* ou *perceptio* en latin) du réel marquée par le sceau de la certitude, à laquelle l'esprit peut donner son « assentiment » (*συγκαταθέσις*, *adsensio*) en la reconnaissant comme vraie (voir *Ac.* I 40-42). Or le débat entre Académiciens et Stoïciens a conduit ces derniers à définir trois critères constitutifs de la « représentation compréhensive » : celle-ci doit être issue d'un objet réel ; elle doit être conforme à cet objet ; enfin, elle doit pouvoir être distinguée, au moins en principe, de toute représentation fautive, c'est-à-dire ne correspondant pas objectivement à ce dont elle apparaît comme une représentation (voir *Luc.* 77 et 112). Qu'un seul de ces critères vienne à manquer, et la représentation n'est plus susceptible d'une « perception » ; les Stoïciens la décrivent alors comme une simple opinion, vraie ou fautive, à laquelle il est irrationnel de donner son assentiment.

Rejetant la possibilité du troisième critère, le scepticisme de l'Académie est foncièrement une « acatalepsie » contestant la possibilité de parvenir à une certitude absolue sur quelque question que ce soit. Pour établir ce point, il s'appuie, d'une part, sur l'existence de réalités indiscernables, et, d'autre part, sur les illusions produites par les états de conscience modifiés. L'argument des indiscernables (*Luc.* 54-58 et 84-86) repose sur l'impossibilité, même pour un observateur attentif, de distinguer deux réali-

tés si semblables qu'il est incapable de ne pas prendre l'une pour l'autre, et inversement : comment, par exemple, distinguer un œuf d'un autre œuf ? Ensuite, les états de conscience modifiés (*Luc.* 47-53 et 88-90) renvoient à des situations d'ivresse ou de folie, qui conduisent un sujet à prendre ses perceptions hallucinées pour des représentations dignes de foi. Bien qu'il s'agisse là de situations extrêmes, les Académiciens font valoir que la simple possibilité d'être dans une situation analogue sans en avoir conscience – le fou est-il conscient de sa folie ? – suffit à ruiner le troisième critère stoïcien de la représentation compréhensive. Ces arguments sont-ils convaincants ? Les Stoïciens, en tout cas, estiment que non, et ils ne sont pas en reste pour ce qui est de produire des arguments propres à soutenir leurs vues ; mais Cicéron, avec l'Académie, y trouve des motifs suffisants pour rejeter la prétention des dogmatiques à un savoir certain.

Or le scepticisme, une fois admise l'impossibilité de la représentation compréhensive, peut s'engager dans deux voies : sous sa forme « mitigée », il conteste la position défendue par les Stoïciens, selon laquelle il est irrationnel de donner son assentiment à une simple opinion. Par conséquent, le sage tel que le conçoit le sceptique « mitigé » donnera son assentiment, tout en sachant qu'il l'accorde à une simple opinion ; sous sa forme « radicale », qui a les préférences de Cicéron, le scepticisme reconnaît, conformément à la définition stoïcienne, que l'on ne peut pas, à proprement parler, donner son assentiment à une opinion. Le moteur de l'action, dans cette perspective, ne sera pas l'assentiment (qui affirme que la représentation *est* vraie), mais l'approbation (qui embrasse l'opinion *comme si* elle était vraie, sans se prononcer catégoriquement sur le fait qu'elle l'est effectivement ; voir *Luc.* 104). Approuver (πεῖθειν, *adprobare*) une opinion ne signifie pas que l'on renonce à la vérité, mais seulement à la prétention d'en être indubitablement le détenteur (*Luc.* 119) : la conjecture remplace ainsi l'affirmation ; et l'impossibilité de rien affirmer au sens fort ne constitue pas, quoi qu'en disent les Stoïciens (argument de l'ἀπραξία, c'est-à-dire de l'inaction ; voir *Luc.* 24-25 et 37-39), un obstacle à l'action, puisqu'il n'est pas nécessaire d'être assuré de la vérité d'une représentation pour agir d'après elle.

À tout prendre, les deux formes principales du scepticisme académique (et même l'ultime prise de position de l'académicien Philon de Larisse, si toutefois, en renouant avec la représentation compréhensive, il a exclu le troisième critère stoïcien de sa définition) se rejoignent donc sur l'essentiel, à savoir l'impossibilité de fonder la connaissance humaine sur la représentation compréhensive telle que la décrivent les Stoïciens. Si maintenant, s'agissant de Cicéron, nous en revenons à l'interprétation radicale du scepticisme, le critère qui permet d'approuver une représentation est le probable (πιθανόν, de πεῖθειν ; *probabile*, de *adprobare*) ; et cette probabilité est le fondement raisonnable qui permet de considérer qu'une opinion a de bonnes chances d'être vraie, même s'il demeurera toujours impossible d'en fournir la preuve irréfutable. Cicéron donne l'exemple d'un homme qui s'embarque, et qui, sans pouvoir rien affirmer d'absolument certain sur la traversée qu'il

s'apprête à faire, peut raisonnablement se fier à la représentation probable qu'il arrivera à bon port : le trajet est court, la mer est calme, etc. (*Luc.* 100). À l'arrogante certitude de détenir la vérité se substitue ainsi un point de vue plus humble, car on ne peut rien affirmer que son opinion personnelle (voir *Or.* II 146 et 298).

Le scepticisme académique, tel que nous venons de le décrire, se distingue donc nettement de l'indifférentisme, dont Cicéron a soin de se démarquer à plusieurs reprises,

car nous ne sommes pas de ceux qui soutiennent que rien n'est vrai, mais nous disons que toutes les vérités sont mêlées d'erreur et que la ressemblance entre elles [autrement dit, entre la vérité et l'erreur] est si grande que nul critère ne permet de juger ni de donner son assentiment. Il en résulte aussi cette conséquence, que beaucoup de choses sont probables : sans être « perçues » ou appréhendées avec certitude, elles offrent cependant une représentation qui se caractérise par sa clarté, et elles permettent de guider la conduite du sage (*Nat. deor.* I 12).

L'indifférentiste, en revanche, parce qu'il rejette jusqu'à la possibilité d'une connaissance « au rabais », sur le mode de l'approbation, ne conserve pas même cette possibilité d'opérer une distinction entre ses représentations. Renonçant à toute forme de discernement et indifférent à tout, il s'interdit, s'il est cohérent, de prendre une décision, quelle qu'elle soit, et d'agir. En ce sens, la critique, assez sommaire au demeurant, que l'Arpinate adresse à l'indifférentisme de Pyrrhon et de ses émules est essentiellement d'ordre éthique :

Nous ne sommes pas de ceux dont l'âme flotte dans l'illusion et jamais ne se règle sur rien ; en effet, que serait cet esprit, ou plutôt que serait la vie si l'on venait à supprimer non seulement tout art de la discussion, mais également tout art de vivre ? (*Off.* II 7)

Entre le Stoïcien dogmatique, qui entretient l'illusion du savoir certain, et l'indifférentiste, qui plonge le jugement dans les ténèbres, le sceptique tient donc une position intermédiaire, en se guidant d'après des lumières dont il ne méconnaît pas pour autant les limites. « Il y a des apparences qui permettent d'approuver la vérité », écrit en ce sens Cicéron dans une formule où il paraît synthétiser l'essentiel de son épistémologie, « mais nous n'avons aucune marque pour la percevoir » (*Luc.* 111). Renoncer à la certitude n'implique donc pas le moins du monde de renoncer à ses convictions, comme le prouve l'exemple de Socrate : sans doute déclarait-il ne rien savoir, mais cet aveu n'était nullement incompatible avec ses « recherches touchant le vice et la vertu ainsi que, de manière générale, le bien et le mal » (*Ac. post.* I 15 et la suite), et il ne l'a pas empêché de croire très légitimement que son sort était préférable à celui des juges qui l'envoyaient à la mort (*Tusc.* I 99).

Il appert ainsi que le scepticisme de la « nouvelle » Académie, tel en tout cas que le représente Cicéron, n'est en aucun cas une finalité, mais plus exactement un point de départ, propre, ainsi que nous le disions, à baliser la

recherche philosophique en amont. En effet, la « suspension généralisée » (ἐποχή περὶ πάντων) du jugement, en l'occurrence le refus de l'assentiment, auquel se substitue l'approbation, n'est pas le dernier mot de la philosophie, mais la garantie, pour elle, de parler avec la modestie qui sied à l'intelligence humaine. Le réflexe dogmatique est une tentation parfois pressante – et Cicéron reconnaît volontiers que, n'étant pas un sage, il lui arrive de se laisser aller à donner son assentiment au lieu de se contenter d'approuver (*Luc.* 66) –, mais l'on a tout à gagner à demeurer dans les limites plus raisonnables de la conjecture.

3. Progresser vers la vérité dans l'esprit de Socrate

Si maintenant nous revenons vers l'épithète de « nouvelle » associée à l'Académie sceptique, il faut commencer par observer qu'il s'agit là, pour Cicéron, d'une manière impropre de la désigner. Loin d'innover, en effet, l'Académie, à partir du scolarcat d'Arcésilas, et en particulier sous la conduite de Carnéade au II^e siècle avant Jésus-Christ, a bel et bien renoué avec une part importante de l'héritage historique de Socrate et de Platon, que ceux-ci partagent d'ailleurs avec nombre de leurs prédécesseurs. « Nous ne faisons que redire des opinions que vous accordez avoir été celles d'anciens philosophes » (*Luc.* 72), écrit en ce sens l'Arpinate au moment de rappeler combien les premiers penseurs grecs se sont accordés sur l'extrême difficulté, voire l'impossibilité de découvrir la vérité une fois pour toutes (voir *Luc.* 7 et 119). L'innovation est ainsi du côté des philosophes dogmatiques, et notamment des premiers successeurs de Platon à la tête de l'Académie comme du Lycée, qui, en développant l'enseignement du maître, ont du même coup œuvré à la systématisation de la pensée (*Ac. post.* I 16-17).

Le scepticisme est ainsi conçu comme un retour aux sources, conforme à une raison revenue des prétentions exorbitantes du dogmatisme à une modestie plus en rapport avec ses capacités réelles. Ici, l'option préférentielle de Cicéron en faveur du scepticisme se double donc d'un lien affectif à la personnalité philosophique de Socrate, « le père de la philosophie » (*Ac. post.* I 16-17) et celui qui l'a fait descendre « du ciel sur la terre et dans les villes » (*Tusc.* V 11). L'ignorance de ce dernier, quoi qu'en disent certains, ne saurait être feinte de la part d'un homme si sincèrement épris de vérité (*Ac. post.* I 45) ; tel est du moins le jugement de l'Arpinate, qui a, selon ses propres mots, si longuement fréquenté l'œuvre de Platon qu'il a le sentiment d'avoir vécu auprès de Socrate et de lui (*Luc.* 74).

Cette libre recherche de la vérité (*Luc.* 7) s'appuie de façon privilégiée sur le débat d'idées, où sont opposés des points de vue antagonistes, non pour le plaisir frivole de bavarder – « Si seulement je pouvais trouver la vérité aussi aisément que je peux dénoncer l'erreur ! », s'exclame l'académicien Cotta dans le dialogue sur *La nature des dieux* (*Nat. Deor.* I 57) –, mais parce que la discussion argumentée est le moyen le plus approprié à l'approximation du vrai. La mise à l'épreuve des arguments déployés

à l'occasion de la confrontation doit permettre à chacun de juger de leur crédibilité relative, de manière à discerner les opinions les plus dignes d'être approuvées en raison. Si la certitude n'est pas et ne peut pas être au rendez-vous, cela ne doit pas empêcher d'estimer les progrès qu'il est toujours possible de réaliser (*Luc.* 127-128), et la sceptique comme « mise à l'épreuve » des représentations apparaît ainsi non comme une entreprise de contestation, mais comme le lieu d'une possible avancée commune vers la vérité (*Luc.* 66). Car c'est bien d'une démarche commune qu'il s'agit, à l'intérieur de laquelle chacun des participants à la discussion conserve sa liberté de jugement. Il s'ensuit ainsi que le prosélytisme forcené est tout simplement hors de propos, puisque nul ne doit se rallier à une opinion qui ne lui paraît pas convaincante (voir un exemple en *Fin.* V 76).

Pour autant, cela ne signifie pas qu'il serait permis de s'obstiner à loisir : une fois encore, le débat d'idées n'est pas un passe-temps auquel on s'adonne en pure perte ou pour renforcer ses préjugés à tout prix. Au contraire, chacun doit se déterminer d'après la raison, et il n'y a de discussion contradictoire que pour permettre de porter un jugement en connaissance de cause. Ce ne serait pas juger selon les exigences de la raison que de se déterminer sur base d'une argumentation trop unilatérale, et, partant, suspecte de partialité ; voilà pourquoi, à un argumentaire donné, il faut pouvoir opposer des vues contraires pour en éprouver la solidité. « Les nôtres argumentent contre toutes les thèses », écrit en ce sens Cicéron, « parce que le probable ne pourrait pas se manifester sans la confrontation des arguments proposés de part et d'autre » (*Off.* II 8). La médaille a toutefois son revers, puisqu'il n'est « rien de si incroyable que la parole ne sache rendre probable » (*Parad. Stoic.* 3), avec toutes les conséquences qu'une telle situation implique. C'est ainsi, en particulier, que, dans l'histoire des cités, il est arrivé que des positions moralement contestables, soutenues par des individus perdus ayant « pris le parti du mensonge contre la vérité » (*Inu.* I 4), ont été défendues avec plus de brio que l'opinion des hommes de bien, pourtant plus conformes à la justice. Cependant, *abusus non tollit usum*, et ces derniers, loin de condamner le recours à la rhétorique, doivent au contraire s'y adonner avec plus de cœur, de façon à reprendre le dessus sur leurs adversaires. Comme le dit l'Arpinate, on aurait tort, « en raison de l'abus qu'en font certains personnages dans les affaires publiques et particulières, de négliger l'étude de l'éloquence » ; il importe bien plutôt de « s'y livrer avec plus d'énergie, afin de s'opposer au pouvoir dominant qu'exercent certains hommes, pour le dommage des gens de bien et la ruine commune de tous » (*Inu.* I 5).

Le philosophe, comme nous le voyons déjà en anticipant sur ce que nous aurons encore à dire à ce sujet dans le troisième article, se doublera d'un orateur. En tant que philosophe, en effet, il se soucie du bien commun ; il se fera donc orateur pour mettre sa parole au service de cette cause. Pour servir les besoins du débat contradictoire, Cicéron n'hésite pas à aller très loin ; voici ce qu'il dit en effet en parlant du rôle de l'avocat :

Il ne faut pas pour autant se faire un scrupule d'assumer quelquefois la défense d'un malfaiteur, pourvu seulement qu'il ne s'agisse pas d'un criminel abominable et impie [comme Catilina, par exemple, qui projetait rien moins que la ruine de la République]. C'est là ce que veut la foule, ce que tolère la coutume, et même ce que supporte l'humanité. Le propre du juge, dans les procès, est de s'en tenir toujours à la vérité, celui de l'avocat, de défendre quelquefois le vraisemblable, même si celui-ci n'est pas vrai – chose que je n'oserais pas écrire, surtout en écrivant sur la philosophie, si Panétius, le plus rigoureux des Stoïciens, n'était pas du même avis (*Off.* II 51).

L'Arpinate mesure bien ce que cette réflexion peut avoir de choquant de prime abord. Tout bien pesé, elle cadre toutefois parfaitement avec ce que nous disions à l'instant du débat contradictoire : le juge amené à émettre un verdict doit, pour prendre la décision la plus libre de préjugés et la plus conforme à la raison, entendre ce que chacune des parties en présence peut faire valoir. Et c'est là qu'interviennent les avocats, car on n'aurait « nul besoin d'orateurs, si les causes pouvaient parler d'elles-mêmes » (*Clu.* 139).

Qu'il soit nécessaire de défendre toutes les causes, à l'exception de celles qui menacent directement la vie commune et les institutions garantissant aux lois le triomphe sur la force, cela s'inscrit dans une perspective plus large de reconnaissance de la sociabilité foncière de l'être humain. La nature – et nous reviendrons sur ce point dans le second article – porte l'homme vers son semblable, dont il est solidaire. Aussi la vocation première de l'orateur n'est pas d'accuser autrui, mais de prendre sa défense ; et Cicéron, qui ne nie pas qu'il puisse être aussi légitime que nécessaire de lancer une accusation, répète régulièrement sa préférence pour la défense (par ex. 2 *Verr.* I 98 et V 189, ou *Clu.* 17 et 157), parce que, à ses yeux, l'éloquence est « un don que nous fait la nature pour le salut et la sauvegarde des hommes » (*Off.* II 51). Voilà pourquoi, selon ce qu'il déclare encore dans le discours *Pour Ligarius*, « l'homme n'est jamais aussi près d'être un dieu qu'en sauvant un autre homme » (*Lig.* 38).

Pas de naïveté candide cependant, car il est à l'évidence des causes dont on n'assume la défense qu'à contrecœur. Un exemple tiré de la *République* illustre bien le cas de conscience que cela peut représenter : dans le cours de la discussion, Philus est pressenti, bien malgré lui, pour assumer le rôle de l'avocat du diable en défendant la cause de l'injustice. C'est que, tous les participants au débat étant des hommes de bien – il y a là, entre autres, Scipion Émilien ou Lélius –, la discussion risque de prendre un tour par trop unilatéral ; et il faut donc que l'un d'eux accepte d'endosser le mauvais rôle, de passer leurs arguments au crible pour en éprouver la solidité. Philus accepte donc de jouer le jeu, conscient qu'il n'y a pas de meilleur moyen pour découvrir la vérité, et « parce que les chercheurs d'or ne rechignent pas à se couvrir de boue » pour mettre au jour des trésors (*Rep.* III 8).

Que, dans le but de parvenir à une meilleure approximation de la vérité, des points de vue divergents puissent être défendus ne signifie pas pour autant qu'ils soient tous susceptibles d'être adoptés à bon droit. Les convictions compatibles avec la justice et la bonté sont les seules à être légi-

times ; et il n'est permis de les contester que pour battre en brèche l'impudence dogmatique, qui croit pouvoir les fonder sur des bases inébranlables. Il est indispensable, en effet, de faire preuve d'honnêteté intellectuelle (*Fin.* I 13 ; *Tusc.* III 46), et de ne pas se voiler la face – « nous devons avoir autant de scrupule que si nous devions déposer en justice » (*Brut.* 293) – quand il s'agit de reconnaître que tous les arguments en faveur du bien ne sont pas probants. Le reconnaître ne conduit toutefois nullement à embrasser le vice, mais à accepter humblement que les preuves dont on croit disposer ne sont jamais irréfragables.

4. Dialogue et réfutation

Comme le sceptique voit, dans le débat contradictoire, le moteur d'une authentique progression vers la vérité, et comme il n'hésite pas à se lancer dans une réfutation pour servir cet objectif, il peut avoir mauvaise presse : éternel avocat du diable, il est celui qu'aucun argument ne peut prétendre convaincre définitivement. Du reste, dans les dialogues mis en scène par Cicéron, les adversaires contre lesquels joutent les représentants du scepticisme ne sont pas non plus hommes à baisser les bras et à se laisser convaincre de suspendre leur jugement : aux objections que leur adresse Cicéron dans les deuxième et quatrième livres des *Termes extrêmes*, par exemple, tant l'épicurien Torquatus que le stoïcien Caton proposent que le débat se poursuive, ne s'estimant pas davantage vaincus que convaincus, dans les deux sens du terme (*Fin.* II 19 et IV 80).

L'Arpinate comprend ce que peut avoir de vexant le rôle qu'il endosse (et qui paraît cependant convenir à sa tournure d'esprit, voir *Fam.* XII 20.1) ; partant, il apporte un soin tout particulier à ne pas heurter ses interlocuteurs. Or ce trait, qui est un aspect de la vertu, comme nous le verrons dans le second article, s'inscrit dans la perspective plus large d'une éthique du dialogue. Le dialogue, en effet, est conçu comme le lieu d'une recherche en commun de la vérité, et non une entreprise visant à frustrer les participants au débat de leur liberté de jugement. Dans ces conditions, la confrontation doit être amicale et respectueuse : un Thrasymaque (l'insupportable contempteur de Socrate dans le premier livre de la *République* de Platon) n'apporte pas de contribution positive à une discussion dont il s'exclut en réalité lui-même par son mépris des règles de la courtoisie.

Étant dépourvues d'amertume, les critiques et réfutations dont les débats sont le théâtre ne doivent pas être interprétées comme des agressions, mais plutôt comme des opportunités, pour chacun, d'affiner les termes de sa propre réflexion en mesurant les forces et les faiblesses de ses arguments. Dans son traité des *Devoirs*, Cicéron développe en conséquence une série de règles propres à assurer la bonne marche d'une discussion :

Ainsi donc la conversation familière, dans laquelle les Socratiques excellent tout particulièrement, doit être modérée, sans la moindre obstination et spirituelle. Et l'orateur ne doit pas non plus couper aux autres la parole, comme s'il était venu dans sa propriété ; mais, dans une conversation familière

comme dans les autres circonstances, il ne doit pas regarder comme une injustice de devoir attendre son tour. Cela étant, il doit avant tout voir ce dont on parle : si c'est de choses sérieuses, qu'il fasse preuve de sérieux ; si c'est de choses plaisantes, d'esprit. Mais, avant tout, il doit veiller à ce que la conversation ne trahisse pas quelque défaut dans le caractère – ce qui a surtout l'habitude de se produire quand une personne est empressée de tenir, concernant des absents, des propos médisants et injurieux dans un esprit de dénigrement, que ce soit par manière de plaisanterie ou en parlant sérieusement (Off. I 134).

L'injure n'a donc pas sa place dans le débat philosophique – nous ne parlons pas ici des discours publics, où la violence verbale peut être de mise –, puisque le désaccord ne fournit pas de prétexte dont il serait permis de se prévaloir afin de justifier une agression verbale à l'endroit d'interlocuteurs courtois (*Fin.* I 27). Voilà pourquoi, bien qu'il paraisse avoir des mots assez durs pour Épicure et ses disciples, ainsi que nous le verrons dans le troisième article, l'Arpinate n'était pas perçu, par ceux qui faisaient ainsi les frais de ses critiques, comme injurieux ou hostile (voir par ex. *Fin.* II 12 et 119), d'autant plus qu'Atticus, son meilleur ami, était épicurien. Témoin de la manière dont une critique peut être accueillie avec bienveillance, Velléius, dont l'exposé de théologie épicurienne vient d'être mis à mal par l'académicien Cotta dans le premier livre du dialogue sur *La nature des dieux* : loin d'interpréter la critique comme une attaque personnelle, il applaudit à la qualité des arguments qui lui ont été opposés, même s'il ne se déclare nullement convaincu (*Nat. deor.* II 1).

En présentant ainsi les modalités d'une conversation vraiment digne de l'aristocratie cultivée à laquelle il s'adresse, Cicéron oppose également le sérieux (*grauitas*, voir *Sest.* 141) qui sied au romain à ces « querelles de mots qui occupent l'oisive curiosité des petits Grecs, plus amis de la dispute que de la vérité » (*Or.* I 47). La frivolité (*ineptia*, voir *Or.* II 17) imputée aux Grecs ne doit pas surprendre : l'Arpinate, comme il le dit lui-même dans l'une de ses lettres à Atticus, est « plus *philhellène* [en grec dans le texte] que personne » (*Att.* I 15.1), mais cet amour ne lui cache pas les faiblesses de la race hellénique. Dès lors, et pour ne pas passer pour un mauvais patriote, l'Arpinate se montre sévère à l'endroit de ces « petits Grecs » (par ex. *Fam.* XVI 4.2 ; *Scaur.* 3 ; *Flac.* 9 suiv.) : s'il importe de s'affirmer en face de la Grèce, c'est précisément parce que la dette à son égard est immense, et Cicéron le sait mieux quiconque, lui qui assure que c'est aux Hellènes que Rome doit les valeurs à la source de l'*humanitas* entendue comme culture au sens le plus élevé de ce terme (*Prou. Cons.* 27-28).

Le dialogue comme lieu de confrontation d'idées divergentes, pour en revenir d'où nous étions partis, est donc caractérisé par la modération et le respect des interlocuteurs. Cela a pour conséquence – et nous y reviendrons dans l'article suivant – que le manque de retenue, l'immodestie qui caractérisent la conduite et les propos des philosophes cyniques sont condamnées comme déplacées : leur anticonformisme provocateur mérite la réprobation

parce que, en passant la mesure, il est incompatible avec la tempérance, dont la modération est une partie.

Une autre conséquence, dont nous avons déjà dit un mot, est l'absence d'ambition prosélytique : dans la suite du passage du traité des *Devoirs* que nous citons ci-dessus, Cicéron parle de l'importance de savoir juger du moment opportun pour mettre un terme à une conversation (*Off.* I 135). Quant à Arcésilas, le scolarque du « tournant » sceptique de l'Académie, il avait, au jugement de l'Arpinate, l'esprit de contradiction trop fort, lui qui ne se déclarait satisfait qu'au moment où son interlocuteur rendait les armes (*Fin.* V 94)... Au contraire, on doit comprendre que ne pas être parvenu à faire partager ses vues ne constitue pas pour autant un échec, car chacun juge de la pertinence des arguments pour son propre compte, et l'on peut conserver d'excellents rapports sans s'accorder en tout (*Fat.* 7 ; *Leg.* III 27 ; *8 Phil.* 17 et 19). L'exemple le plus parlant est, ici encore, celui des relations entre Cicéron et Atticus, grands amis pourtant séparés par des différences de vues parfaitement inconciliables : alors que le second est partisan du $\mu\eta\ \text{πολιτεύεσθαι}$ épicurien, le premier est si convaincu de la nécessité de s'engager en politique qu'il n'hésite pas – nous en reparlerons – à critiquer son cher Platon pour avoir dit que le sage ne s'intéresserait aux affaires de l'État que sous la contrainte (*Rep.* I 12 ; *Off.* I 28).

Également étranger à la frénésie du compromis – pourquoi vouloir à toutes forces que tout le monde s'accorde sur tout ? – et à l'obsession dogmatique, Cicéron peut cependant volontiers, pour les besoins de la discussion, accorder des concessions, si celles-ci permettent de réaliser quelque progrès. Il lui arrive même ainsi de donner congé, pour un temps, à son Académie sceptique dans un fameux passage du traité des *Lois*, où il lui intime l'ordre de « garder le silence » (*Leg.* I 39) : bien loin qu'il faille y voir une conversion au dogmatisme, cette mise à l'écart temporaire permet à l'Arpinate de développer plus librement son point de vue sur les fondements naturels du droit. Tout de même qu'Atticus, son interlocuteur dans cet ouvrage, lui avait accordé, plus tôt dans la conversation, la thèse du gouvernement divin du monde, à laquelle lui-même ne souscrivait toutefois pas à titre personnel (*Leg.* I 21), Cicéron choisit de se délester momentanément des objections sceptiques pour échafauder sa théorie de la nature humaine : cette concession lui permet de n'avoir pas à affronter, dès les premiers moments de son exposé, une batterie d'arguments proprement paralysante, qui ne lui permettrait jamais d'entrer dans le vif du sujet. Tel est également le sens de la requête adressée par Scipion à ses amis, dans le fameux épisode du songe qu'il relate au sixième livre de la *République* : « Chut ! », dit-il pour faire cesser leurs objections contre la véracité de son rêve, « je vous en prie, ne m'éveillez pas dans mon sommeil, mais écoutez la suite » (*Rep.* VI 12).

L'Arpinate montre par là qu'il est possible de proposer une doctrine à la fois solide et convaincante, tout en évitant avec soin l'écueil du dogmatisme : étant accordé que le développement doctrinal a besoin que le

scepticisme lui offre un moment de répit, il peut aller de l'avant tout en mesurant la part que doit son progrès au silence complaisant d'un objectant potentiel. Autrement dit, Cicéron refuse l'acribie paralysante d'une sceptique trop zélée, dans la mesure où, nous l'avons dit, le doute et la suspension du jugement ne sont pas le but de la recherche philosophique, mais la précaution initiale qui, sans entraver le cours de la réflexion, lui rappelle de ne pas céder aux sirènes trompeuses du dogmatisme.

D'après ce qui précède, une distinction cruciale s'impose entre la contestation d'une argumentation et celle de la thèse que celle-ci se propose d'étayer ; et révéler les failles de la première ne signifie pas, *ipso facto*, entraîner la ruine de la seconde (même s'il arrive que cette distinction puisse paraître quelque peu artificielle, par ex. en *Diu.* I 8). Il est toutefois constant qu'une théorie se retrouve fragilisée si l'argumentaire produit en sa faveur est battu en brèche, mais cette fragilisation peut être interprétée comme une purification, puisqu'il s'agit de l'élimination des scories et de ces états argumentés qui, se révélant impropres à assurer de solides assises à ce qu'ils ont pour fonction de soutenir, nuisent à des thèses qu'en réalité ils desservent. En ce sens, comme le fait remarquer Cicéron à son frère quand celui-ci produit des arguments décidément peu convaincants en faveur des vues stoïciennes sur la divination, « c'est toute la cité de la philosophie, crois-moi, que vous livrez à l'ennemi, en défendant des fortins » (*Diu.* II 37). Le tort de Quintus n'est pas ici de croire à la divination, mais de fonder sa croyance sur des preuves qui n'en sont pas, et de rendre ainsi suspecte la doctrine du Portique dans son ensemble : ne sommes-nous pas portés à croire que celle-ci n'est guère solide, s'il paraît bon aux philosophes qui s'en réclament de s'appuyer sur de tels arguments ?

Une doctrine « fragilisée » par une réfutation en bonne et due forme est donc plus exactement délestée d'un poids somme toute plus embarrassant que réellement utile. C'est également l'avis de l'académicien Cotta qui, à propos de la théologie stoïcienne et de son argumentation en faveur de l'existence des dieux, estime qu'en fin de compte, le résultat est exactement le contraire de celui que visent Zénon et les siens, qui « rendent douteuse une cause [l'existence des dieux] qui ne l'est absolument pas » (*Nat. Deor.* III 93).

Plus généralement, ce que ruinent réellement la réfutation d'une thèse et le discours contradictoire qui lui est opposé, c'est sa prétention à la certitude fondée sur des raisons indiscutables. C'est là, sans doute, ce qui se produit à propos de la divination, dont nous parlions il y a un instant. Sur ce point toutefois, on notera – et cela rejoint notre invitation initiale à la prudence – qu'il est particulièrement délicat de cerner la pensée de Cicéron : se range-t-il à l'avis de son propre personnage, qui critique durement les pratiques divinatoires et l'efficacité des auspices (*Diu.* II 131 et *passim* ; voir également *Luc.* 126) ? ou bien ne prend-il le contre-pied des thèses stoïciennes sur cette question que pour nourrir un débat contradictoire exigeant autant l'accusation que l'apologie ? La seconde alternative n'est pas à écarter :

défense d'une thèse et réfutation ne produisent pas d'elles-mêmes un jugement, qu'il revient à chacun de formuler pour lui-même ; c'est ainsi que, après la critique impitoyable de la théologie stoïcienne par l'académicien Cotta dans le troisième et dernier livre sur *La nature des dieux*, Cicéron fait dire à son propre personnage qu'en dépit de tout ce que vient de dire son coreligionnaire et ami, il continue néanmoins de penser que Balbus, le porte-parole du Portique, a proposé le point de vue le plus probable (*Diu.* III 95). Quoi que Cicéron puisse avoir pensé de la divination en son for intérieur, ce qui ressort donc de la discussion qu'il a avec son frère à ce sujet, c'est la défaite du rationalisme dogmatique, dont les prétentions à fonder une théorie sur des prémices indiscutables ont été battues en brèche.

La religion, dont les pratiques divinatoires constituent une partie significative, n'est donc pas obligatoirement mise à mal par la critique, et Cicéron, lui-même augure, ne veut aucunement passer pour irréligieux. On peut donc le croire quand, dans son discours sur *La réponse des haruspices*, il proclame n'être pas « homme à goûter ou à pratiquer aucunement ces lettres qui éloignent et détournent l'esprit de la religion » (*Harusp. resp.* 18) ; seulement, l'honnêteté intellectuelle le conduit à manifester des doutes à l'endroit d'arguments avancés en faveur du culte des dieux (*Nat. deor.* I 61), et à rappeler ce mot de Caton l'Ancien, qui confessait son étonnement à l'idée que deux haruspices pussent se rencontrer sans rire aux éclats (*Diu.* II 51 ; voir également *Nat. deor.* I 71)...

Il s'ensuit que la critique raisonnée de la divination permet, premièrement, de dénoncer les insuffisances des soi-disant preuves avancées par les dogmatiques. Elle permet également de prendre acte de ce que, avec le temps, certaines connaissances se sont perdues (*Leg.* II 33), et qu'il importe de débarrasser en conséquence la religion de la superstition – et il est peut-être significatif, à cet égard, de voir Cicéron parler à son ami Cécina de la philosophie comme d'une forme de divination fondée sur les oracles de la raison (*Fam.* VI 6.3 suiv.). Cette entreprise de purification n'entame cependant pas la légitimité d'une pratique dont Cicéron ne réclame aucunement la suppression, ne serait-ce que parce qu'elle se révèle politiquement fort utile (*Diu.* II 70) : même s'il n'existe pas de véritables auspices, on peut sans hypocrisie maintenir ce qui a été institué dans l'intérêt de la République (*Diu.* II 42-43). C'est pourquoi, dans le dialogue sur *La vieillesse*, le personnage de Caton l'Ancien évoque le souvenir de Fabius Maximus, héros de la deuxième Guerre punique, qui, « du temps où il était augure, a osé dire que les auspices étaient toujours favorables quand on agissait pour le bien de l'État, et toujours contraires quand on agissait à son encontre » (*Cat.* 11).

De fait, la religion est, avec l'humanité, l'un des fondements garantissant la pérennité des États (*Rep.* II 27). Cet unique motif, ajouté au fait que la critique a mis à mal les preuves en faveur de la divination sans pour cela établir la fausseté objective des pratiques cultuelles (voir *Diu.* II 8), suffit à justifier le maintien de celles-ci, car elles ont bien mérité de la République. Les argumentaires *pro* et *contra*, sans fournir eux-mêmes de preuves à pro-

prement parler, invitent le lecteur à se former sa propre opinion ; et, si de lourds soupçons pèsent sur la théorie qui sous-tend la divination, il reste que la pratique a révélé qu'elle comporte au moins une part de vérité, à savoir la réalité de son efficace au service du bien commun.

5. L'erreur, l'autorité et la gloire

Nullement iconoclaste, Cicéron sait donc se montrer un critique sévère sans que son scepticisme soit le moins du monde un relativisme : il s'agit simplement d'agir selon la prudence suggérée par la droite raison, et de renoncer à de faux arguments, moins propres à servir qu'à embarrasser les idées à l'appui desquelles ils sont convoqués.

Le concept de respect, nous l'avons vu, s'accommode d'une critique ferme, mais dépourvue d'animosité, qui s'inscrit pleinement dans la logique faillibiliste de l'épistémologie sceptique de la « nouvelle » Académie. Le respect dû à qui le mérite ne peut donc pas être un aveuglement, et c'est pourquoi, quelque éminent que soit le guide, s'il est humain, il demeure faillible. L'Antiquité, en ses modèles, est certes digne de la plus grande vénération aux yeux de Cicéron (*Orat.* 169), mais cela ne lui offre aucune garantie d'infailibilité (*Div.* II 70) ; quant aux grands hommes, eux aussi sont sujets à l'erreur, et même le plus remarquable d'entre eux, « modèle de toutes les vertus » (*Fin.* IV 44), « premier homme de toutes les nations » (*13 Phil.* 30), « semblable à un dieu » (*Fin.* III 6) : Caton le Jeune. Celui-ci eût été parfait si, manquant de souplesse, il ne s'était pas quelquefois trompé dans ses jugements, comme l'illustre un épisode de sa carrière, dont Cicéron nous apprend les détails.

À la fin des années 60, l'ordre équestre avait obtenu du Sénat l'administration des fermes d'Asie. Quand il s'aperçut que les bénéfices ne seraient pas à la hauteur des investissements, il demanda l'annulation pure et simple du contrat. C'était évidemment une injustice flagrante, comme s'en offusquait à bon droit Caton. Cicéron n'aurait pas jugé autrement de l'affaire, n'eût été le danger, pour les sénateurs, de s'aliéner les chevaliers. Or, aux yeux de l'Arpinate, la bonne entente des deux ordres était absolument nécessaire au bien de la République ; leur union s'était même révélée décisive au moment de la conjuration de Catilina, lorsque le secours prodigué par l'ordre équestre à Cicéron et au Sénat avait permis de déjouer les plans du factieux. L'Arpinate prit donc le parti d'appuyer ce « caprice » des chevaliers, étant entendu que l'application stricte de la justice, dans ce cas particulier, n'aurait pas peu contribué à saper l'entente toujours précaire entre sénateurs et chevaliers (*Att.* I 17 8-9). Préserver cette entente n'était pourtant pas la moindre exigence de la justice comme ciment de la société et fondement d'un État viable.

Cicéron peut dès lors écrire à Atticus qu'à son avis, Caton agit décidément à contretemps : « Il n'y a qu'un homme », dit-il, « qui serve l'État, avec plus de fermeté et de droiture, me semble-t-il, que d'esprit avisé et d'intelligence, c'est Caton » (*Att.* I 18.7). Le sénateur stoïcien ne voit pas

que ce qui lui apparaît comme une entorse à la justice n'est que le moindre mal dont il est indispensable de s'accommoder si l'on ne veut pas porter atteinte – suprême injustice – au bon fonctionnement de l'État. Voilà pourquoi

notre ami Caton, pour qui j'ai autant d'affection que tu peux en avoir, va parfois, avec les meilleures intentions et une parfaite loyauté, contre les intérêts de la république : il opine comme si nous étions dans la *république* [en grec dans le texte] de Platon, et non dans la fange de Romulus. Quoi de plus juste, en droit, que de faire comparaître en justice le juge qui s'est laissé corrompre ? Caton a donc conclu en ce sens, et le Sénat s'est rangé à son avis : mais les chevaliers ont déclaré la guerre à la curie ; non pas à moi, car j'ai été d'un avis différent. Quoi de plus impudent que des publicains qui dénoncent leur contrat ? Et pourtant, on aurait dû, pour garder l'alliance de l'ordre équestre, faire là-dessus un sacrifice (*Att.* II 1.8).

Pas question, donc, de sacrifier la justice, et par suite l'honnête, à l'utile, sous prétexte que celui-ci est considérable (voir *Off.* III 79) ; mais on doit comprendre que, dans la hiérarchie des devoirs envers la communauté (*Off.* I 160), la justice impose de donner la préséance à la sauvegarde de l'État sur la gestion d'un conflit d'intérêts d'envergure plus limitée. Il s'ensuit que la souplesse recommandée par Cicéron n'est pas un opportunisme de mauvais aloi ou un aveu de machiavélisme avant la lettre : le troisième livre du traité des *Devoirs* vise tout entier à établir que jamais un intérêt ne peut véritablement être qualifié comme tel s'il s'oppose à l'honnête, car « rien n'est utile qui ne soit pas en même temps honnête » (*Off.* III 11, 20, etc. : la formule revient une dizaine de fois dans ce seul livre).

Pas plus que l'Antiquité ou les grands hommes, les philosophes ne sont assurés d'être infaillibles, eux qui, même au sein d'écoles dogmatiques constituées, ne parviennent pas à s'entendre. Les Stoïciens le reconnaissent d'ailleurs (*Fin.* III 68), eux qui accordaient à nul autre qu'à leur scolarque Panétius, au IIe siècle, la licence de rejeter la divination (*Diu.* I 6 et *Luc.* 7), la conflagration ainsi que la palingénésie (*Diu.* II 87 suiv.). Quant aux oppositions irréconciliables entre écoles, elles militent finalement en faveur de la modestie intellectuelle de l'Académie, étant entendu que « le fait de donner son assentiment à la fausseté ou à l'inconnu constitue une faute grave », et que « mieux vaut s'abstenir de tout assentiment, de peur de tomber en s'avançant à la légère » (*Luc.* 68). C'est donc précisément en tant que disciple de l'Académie sceptique que Cicéron rejette la soumission aveugle à un maître, qui reviendrait à abdiquer sa raison en quête de vérité.

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 (*Nat. deor.* I 10).

Cela étant, il y a loin de la critique lucide et respectueuse à l'insoumission ; ainsi, s'il arrive à Cicéron de déclarer, par excès d'enthousiasme, qu'il accepterait de se tromper pour demeurer en compagnie de Platon (*Tusc.* 39-40 ; voir *Orat.* 42), il se montre généralement plus mesuré dans son admiration pour celui qui reste pourtant « le divin Platon » (*Opt. gen. orat.* 17). « Prince de l'intelligence et du savoir » (*Qu. fr.* I 1.29), le fondateur de l'Académie, admiré dans l'école comme en dehors – le stoïcien Panétius, dont nous parlions à l'instant, ne le considérait-il pas comme « l'Homère des philosophes » (*Tusc.* I 79) ? –, est néanmoins critiqué par l'Arpinate sur quelques points de doctrine bien précis, à propos desquels nous dirons un mot dans la suite.

Les grands philosophes sont ainsi dignes d'admiration, mais sans servilité ; et le respect qui leur est dû n'est pas de l'idolâtrie. Voilà pourquoi Cicéron peut critiquer jusqu'à Platon tout en multipliant par ailleurs les éloges (par ex. *Leg.* I 15 ; II 14, 17, 39 ; III 1) ; et voilà aussi pourquoi ceux qui s'écartent arbitrairement du socratisme en prétendant faire table rase des penseurs qui ont illustré cette noble tradition ne peuvent être que d'arrogants « philosophes plébéiens » (*Tusc.* I 55).

S'il est acquis que tant de juges par ailleurs estimables – l'Antiquité, les grands hommes et les penseurs illustres – peuvent se tromper, la même conclusion s'applique *a fortiori* au grand nombre (*Mur.* 35-46, par ex., ou *Fin.* II 81), « car il n'y a, dans la masse, ni volonté consciente, ni calcul logique, ni discernement, ni examen attentif ; et les sages ont toujours dit que les actes du peuple devaient être supportés, mais non toujours approuvés » (*Planc.* 9). Cela ne signifie pas que le jugement du commun soit systématiquement mauvais, car il est des domaines, comme la musique, où tout un chacun est fort capable de remarquer une dissonance (*Or.* III 195-197 ; voir également le développement en *Brut.* 183-200) ; cependant, de manière générale, et en philosophie surtout – à laquelle la foule est globalement hostile, comme nous aurons l'occasion de le redire dans le troisième article –, le jugement de la multitude « n'a pas grand poids, mais surtout il est faux » dans bien des cas (*Nat. deor.* I 62). C'est en ce sens que, comme le nombre ne garantit pas la qualité, le jugement d'un Caton vaut plus que celui de cent mille autres personnes (*Att.* II 5.1 ; *Orat.* 41) ; et le poète Antimaque de Colophon, abandonné par son public au milieu de sa récitation, ne craignait pas de poursuivre sans sourciller, jugeant que c'était assez si, comme il le voyait, le seul Platon demeurait pour l'écouter (*Brut.* 191).

Le plus judicieux sera donc, en définitive, de se régler sur son propre jugement (*Tusc.* II 63) et d'écouter celui des autres, de préférence celui des meilleurs, sans se laisser guider par la faveur du grand nombre. C'est ici que Cicéron distingue nettement la popularité de la gloire véritable, qui est comme la suivante et l'ombre de la vertu (*Tusc.* I 91 et 109). Étant une conséquence naturelle de celle-ci, la gloire possède une authentique valeur, que lui ont reconnue les Stoïciens eux-mêmes (*Fin.* V 72 ; sur l'attribution d'une valeur aux « indifférents », voir le second article) et qui la rend, en

tout état de cause, digne d'être appréciée par les individus les meilleurs eux-mêmes (*Arch.* 26). Ceux-ci savent qu'elle s'atteint parfois au prix de la popularité, comme l'avait bien compris Fabius Maximus : en préconisant de temporiser face à Hannibal, il compromit certes sa réputation à court terme, mais s'acquittait en réalité une gloire solide et durable en assurant le salut de la République romaine (*Cat.* 11 ; *Off.* I 84). La popularité apparaît ainsi, par contraste, comme le singe de la gloire ; mais c'est une contrefaçon d'autant plus dangereuse qu'elle se révèle capable de séduire les âmes éprises de gloire : témoin, cette fois, César, âme d'élite naturellement portée aux grandes choses (*Tusc.* III 4), mais finalement tyrannique quand elle vit ses rêves de pouvoirs indûment validés par le souffle populaire (*Off.* I 26).

Qu'il faille se garder du jugement de la foule et des sirènes de la popularité ne signifie pas, une fois encore, que l'on doive s'opposer à la masse simplement par esprit de contradiction. Une telle attitude ne serait pas raisonnable, puisque nous devons, comme l'assure Cicéron dans sa première *Tusculane*, « considérer l'accord unanime des nations comme une loi de la nature » (*Tusc.* I 30 et 35). En revanche, partout où il y a désaccord, la voie la plus sûre est celle de la liberté Académique, qui prête une oreille aux arguments contradictoires pour éviter de s'engouffrer dans les impasses du dogmatisme, et cerner le vrai au mieux des possibilités humaines. Voilà pourquoi le scolarque Philon de Larisse, qui avait été le maître du jeune Cicéron au début du premier siècle, encourageait ses élèves à écouter les leçons dispensées dans les autres écoles (*Nat. deor.* I 59), car « le profond désaccord qui divise les hommes les plus savants » est on ne peut plus propre à rabattre l'arrogance des dogmatiques (*Nat. deor.* I 13). Or celle-ci n'est peut-être jamais plus patente qu'en philosophie naturelle, où « l'engeance prétentieuse » donne toute la mesure de sa superbe, car « personne ne regarde à ses pieds, mais on scrute les plaines du ciel » (*Diu.* II 30), et l'on parle de phénomènes, pourtant bien mystérieux et mal connus, avec une assurance à peine concevable (*Rep.* I 15).

Si donc la physique est le lieu par excellence de l'incertitude, cette discipline n'en possède pas moins une grande importance (*Rep.* I 19), ne serait-ce parce qu'elle permet à l'homme de mieux comprendre sa place dans l'économie générale du monde. Au sein de la « commune patrie des dieux et des hommes », ceux-ci sont amenés à appréhender le rôle que la Nature leur a attribué (*Qu. fr.* III 5.7) pour l'endosser avec toute la force de leur conviction ; et c'est ainsi que, par le truchement de la philosophie de la nature, nous allons à présent aborder, avec notre second article, la partie proprement éthique d'une réflexion balisée en amont par les précautions épistémologiques dont il vient d'être question.

[Vers l'article suivant](#)