

Introduction à la philosophie de Cicéron (II) La vertu comme conformité à la nature

Stéphane Mercier

[Retour à la page d'accueil](#)

1. Théorie et pratique

La philosophie de la nature, en dépit du peu de certitude qu'elle présente, ne laisse pas de permettre à l'homme de découvrir, au sein du monde, le rôle qui lui est dévolu et la place qu'il occupe dans « la commune patrie des dieux et des hommes » (*Leg.* I 23 ; *Fin.* III 64 ; etc.). C'est dans ce cadre que la sagesse se présente comme « science des choses divines et humaines (et de ce dont elles dépendent) » (*Tusc.* IV 57 ; V 7 et 9 ; *Off.* I 153 et II 6) ; et la contemplation de l'univers révèle à l'homme sa nature et les vertus qu'il est appelé à mettre en pratique pour réaliser son bonheur (*Tusc.* V 72). Ce faisant, la physique conduit à l'éthique (*Fin.* IV 11), et la contemplation débouche, par sa dynamique propre, sur l'action. Pour dire les choses autrement, les exigences de la vertu, qui se déploie avant tout sur le mode de la justice, se laissent déduire de la nature de l'homme (*Leg.* I 17 et 28). Et s'il n'y avait pas de « nature » humaine ? Au fond, explique Cicéron, une telle objection est sans fondement : remplacez l'idée de nature humaine par celle, incontestable, d'homme, « cela revient au même, car l'individu se séparerait de lui-même, si cela se pouvait, avant de perdre la tendance qui le porte vers les choses utiles à son être » (*Fin.* V 33).

Si la théorie fonde la pratique, n'est-elle pas aussi la partie la plus importante de la philosophie ? Les véritables philosophes, au sens où ils sont étymologiquement des « amis de la sagesse », sont donc des scrutateurs attentifs de la nature (*Tusc.* V 9) ; et l'on comprend ainsi que tant de gens illustres se soient détournés de la participation à la vie publique en vue de se consacrer pleinement à cette activité théorique (*Fam.* IX 6.5 ; voir aussi *Hort.* fr. 92 Ruch). La contemplation possède assurément des attraits incontestables, et Cicéron voit, dans le fameux épisode de l'*Odyssée* où Ulysse est attaché au mât de son navire, une allégorie dans laquelle le chant des sirènes représente les séductions de la science : « Ce n'était pas la douceur de leur voix » qui subjuguait les marins, « mais leur profession de connaissance, qui s'adressait à la passion d'apprendre des navigateurs » (*Fin.* V 49). Toutefois, la théorie ne suffit pas, puisque « la connaissance et la contemplation de la nature seraient, en un sens, mutilées et inachevées si elles ne débouchaient sur aucun agir effectif » (*Off.* I 153). La recherche scientifique ne peut donc en aucun cas oblitérer ce qui doit la prolonger, sous peine de se retrouver pour ainsi dire manchote. Si Socrate est le père de

la philosophie, comme nous l'avons vu dans la troisième section du précédent article, c'est pour l'avoir ramenée « du ciel sur la terre » : en effet, toute connaissance est vaine, si, incapable de déboucher sur un résultat pratique, elle demeure stérile et improductive. Cette insertion dans la pratique réclame du reste un effort, car les actes, comme l'écrit l'Arpinate à son frère, « sont plus difficiles que les paroles » (*Qu. fr.* I 4.5) ; et, dans son grand dialogue sur *L'orateur*, Cicéron illustre ce point par une anecdote tirée de la vie d'Hannibal :

Hannibal, exilé de Carthage, s'étant retiré à Éphèse, auprès d'Antiochus, on le pressa d'aller entendre le philosophe Phormion, dont on lui vanta beaucoup le talent : il y consentit. L'infatigable orateur disserta pendant plusieurs heures sur les devoirs du général, et sur toutes les parties de l'art militaire. Les auditeurs, enchantés, demandèrent au Carthaginois ce qu'il en pensait : Hannibal répondit, sinon avec l'urbanité grecque, du moins avec franchise, qu'il avait souvent entendu de vieux radoteurs, mais aucun sur lequel Phormion ne l'emportât. Assurément il avait raison ; car, je le demande, n'était-ce pas le comble de l'impudence et du ridicule, à ce Grec bavard, qui de sa vie n'avait vu ni camp, ni ennemi, qui n'avait jamais exercé le moindre emploi public, d'oser donner des leçons sur l'art militaire à un général qui avait disputé si longtemps l'empire du monde au peuple vainqueur de toutes les nations ? (*Or.* II 75-76)

Le tort de Phormion est donc d'être un de ces théoriciens insoucieux de mettre leur art en pratique, et qui « prétendent instruire les autres de ce qu'ils n'ont pas eux-mêmes pratiqué » (*ibid.*). Sur certains points, en effet, l'expérience en apprend davantage que les études (*Fam.* I 7.10), et Cicéron note, dans le traité des *Devoirs*, que « les médecins, les généraux et les orateurs, quelle que soit leur compréhension des préceptes qui guident leur art, n'obtiennent aucun résultat digne d'un grand éloge s'ils n'exercent ni ne pratiquent » (*Off.* I 60).

Dissocier l'action de la contemplation pour les isoler l'une de l'autre revient donc à aller à l'encontre de la nature même des choses ; et un philosophe « complet » ne sacrifie pas l'une au profit de l'autre, mais tâche de tenir ensemble les deux bouts. Ce faisant, il réalise l'objectif formulé par Chrysippe déclarant que l'homme est « né pour contempler le monde et l'imiter » (*Nat. deor.* II 37). Reste cependant que des personnalités particulièrement favorisées sur le plan de l'intelligence, ou physiquement peu aptes à la pratique, peuvent très légitimement se tourner vers la théorie, mais il s'agit alors de l'exception plutôt que de la règle – et chacun doit juger de son propre cas en fonction de la théorie des rôles dont parlerons bientôt.

Qui plus est, Cicéron envisage également, entre l'homme d'action et le pur contemplatif, une catégorie de personnes tout ensemble « désengagées » et sans inclination contemplative particulière, dont il respecte le choix de vie (*Off.* I 92), mais qu'il ne peut admettre pour lui-même, étant convaincu que le mieux est, pour un homme, de s'imprégner de la théorie pour la mettre ensuite en pratique là où elle peut donner toute sa mesure : dans la gestion des affaires de l'État. Cette subordination, en fin de compte, de la théorie à

la pratique, on la présente quelquefois comme un trait de l'esprit prétendument pratique des Romains, opposé à la tournure plus spéculative de l'esprit grec. Ce cliché est assurément trop caricatural pour qu'il soit permis de l'adopter comme tel, et la discussion sur les mérites relatifs de la théorie et de la pratique avait divisé les Grecs eux-mêmes – c'était l'objet d'un désaccord entre Théophraste et Dicéarque (voir *Att.* II 16.3) – avant même que les Romains ne se missent à philosopher à l'école des Hellènes. Cicéron estime que la supériorité de la pratique, loin de s'opposer au caractère fondamental de la théorie que nous avons dit, se déduit de lui, ainsi qu'il l'explique en examinant la priorité relative des devoirs (nous en reparlerons) liés aux différentes vertus :

Cette sagesse, donc, dont j'ai dit qu'elle occupait la première place, est la science des choses divines et humaines, qui inclut la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux. Si c'est bien là la vertu suprême, comme ce l'est assurément, le devoir suprême doit nécessairement être celui qui dérive de la communauté (...) Or cette action se reconnaît surtout dans la sauvegarde des intérêts des hommes et porte, par conséquent, sur la société du genre humain : il faut donc lui donner la priorité sur la connaissance (*Off.* I 153).

C'est en vertu de son objet que la sagesse entendue comme « science des choses divines et humaines » conduit le philosophe à reconnaître que la présence revient aux devoirs assurant la pérennité de cette communauté divino-humaine dont il fait partie. Et ceux-ci sont avant tout ceux de la justice, « maîtresse et souveraine de toutes les vertus » (*Off.* III 28).

2. La reine des vertus

La justice, telle que la définit Cicéron, comporte deux dimensions : d'une part, il s'agit de ne pas causer de tort à autrui ; d'autre part, la justice consiste à s'engager activement contre l'injustice. Or c'est précisément là un des rares points où l'Arpinate, dont nous avons dit, dans le précédent article, l'admiration pour Platon, conteste les vues de son maître. Pour le philosophe grec en effet, celui qui a pu accéder à l'illumination n'a nulle envie de retourner dans la caverne, et, puisqu'il n'y rentre pas de son plein gré, il faut l'y contraindre pour qu'il se décide à mettre son expérience de la vérité au service de ses semblables (*Theaet.* 173d-e et *Polit.* I 347c, VI 496b-497c et VII 520a-b). Cicéron assure en revanche que le philosophe, parce qu'il ne limite pas l'étendue de la vertu de justice à sa dimension négative – ne pas nuire à autrui –, décide, de sa propre initiative, d'assumer un rôle au service de la communauté humaine, « car l'action droite elle-même n'est juste qu'à condition d'être accomplie de propos délibéré » (*Off.* I 28).

L'accomplissement de la justice exige de garantir à chacun la possession de son avoir comme de ce qui lui est dû. Cicéron s'oppose dès lors par principe aux réformes agraires, puisque celles-ci promeuvent une redistribution du patrimoine foncier au mépris du droit à la propriété privée. Or, à ses yeux, la sauvegarde de cette dernière constitue, avec la sociabilité naturelle de

l'homme dont il sera question ci-après, la cause principale de l'avènement des cités (partic. *Off.* 73 et 78). Le droit à la propriété est si bien ancré dans le concept même d'État que le terme dont on se sert pour le désigner, *res publica*, « chose publique » signifie très exactement ce qui est la propriété commune d'un peuple (*Rep.* I 39). Ce point de vue permet de comprendre l'opposition farouche de Cicéron tant à des réformes agraires qu'à la tyrannie, puisque, nous y reviendrons brièvement dans le troisième article, le tyran est celui qui confisque indûment la chose publique et détourne, ce faisant, le bien de tous pour en faire le sien propre.

Assurément, la redistribution des richesses consécutive à des réformes agraires comme celles que prônaient les Gracques dans les années 130-120 devait déboucher, quelles qu'aient été, par ailleurs, les motivations des réformateurs (car un démagogue n'agit pas nécessairement par philanthropie, et les assises philosophiques du projet des frères Gracchus sont discutées), sur une réduction des inégalités entre les classes sociales ; mais Cicéron n'est pas un égalitariste, et la société républicaine strictement hiérarchisée lui paraît excellente en principe – soit dit en passant, nous aurions tort de juger ses vues en fonction de critères modernes, fondés sur des réalités sociales, culturelles et économiques sensiblement différentes. L'application des réformes agraires eût conduit, estime Cicéron, à des conséquences catastrophiques (voir par ex. *Sest.* 103) : en portant atteinte à la propriété individuelle, c'est-à-dire en la désavouant comme ce qui appartient légitimement en propre à quelqu'un, c'est le fondement de l'État comme *res publica* que les réformateurs mettaient en péril.

La primauté de la justice, dans sa dimension de service actif à la communauté humaine « sans laquelle Hercule ne serait jamais allé rejoindre les dieux » (*Tusc.* I 32), est, pour Cicéron, autant un enseignement de la tradition romaine, où l'intégrité est célébrée comme une valeur absolue, même en temps de guerre quand on a affaire à un adversaire régulier (*Off.* I 34-40), que de la philosophie grecque. L'exemple par excellence est celui de Fabricius refusant de triompher de Pyrrhus par la ruse, et renvoyant, couvert de chaîne, le médecin transfuge du roi d'Épire, qui s'était proposé, contre monnaie sonnante et trébuchante, d'empoisonner son souverain pour complaire aux Romains (*Off.* I 40 et III 86). La guerre juste est donc celle qui vise le rétablissement ou la préservation de la justice (*Rep.* III 33). L'impérialisme romain, du reste, paraît aller de soi pour Cicéron, qui ne songe pas même à le justifier en traitant des critères légitimant les entreprises militaires : c'est que l'extension du pouvoir de Rome peut être interprétée comme l'extension du règne de la justice et de la paix sur terre. Mais quand Rome, au lieu de contribuer à la paix du monde – ce qui paraît être l'un des aspects de sa mission providentielle aux yeux de l'Arpinate –, transforme son bienfaisant patronage en domination haïssable, la République en paie les conséquences : ce sont les guerres civiles et la destruction du pouvoir romain (*Off.* II 26-28). Ces conséquences, dont les hommes de la génération de Cicéron ont été autant les acteurs que les témoins, sont analo-

gues à celles qui, dans le privé, ne peuvent manquer de frapper celui qui se montre injuste à l'endroit de son entourage.

Le rôle fondamental de la justice revient à dire que, « aux yeux de l'homme, rien ne doit avoir plus de prix qu'un homme » (*Off.* I 155) ; et la communauté du genre humain, au service de laquelle l'homme se doit, joue un rôle important au sein de la pensée cicéronienne. Sur ce point, l'Arpinate se range résolument du côté stoïcien dans le débat qui oppose les philosophes du Portique à Épicure et à ses disciples à propos de l'origine des cités. Contre l'individualisme hédoniste de ces derniers, qui soutiennent que c'est la peur, la peur de perdre sa vie et ce qu'il revendique pour sien, qui pousse l'homme à former une société avec ses semblables, les Stoïciens, largement rejoints, dans ce débat, par les anciens Académiciens et par les Péripatéticiens, développent une théorie dite de l'« appropriation » (οἰκείωσις, *conciatio* ; voir en particulier *Fin.* V 23 suiv.). D'après celle-ci, chaque être vivant a le souci de se préserver dans les conditions optimales de sa propre nature ; pour l'homme, conçu comme un être rationnel et social, cette appropriation rend compte du désir naturel qu'a l'homme de vivre en société (*Rep.* I 39) : « Par nature », déclare ainsi le personnage de Caton le Jeune dans le troisième livre des *Termes extrêmes*, « nous sommes faits pour les assemblées, les réunions, les cités » (*Fin.* III 62-63), ce qui doit logiquement nous conduire à donner la préséance à la vertu de justice sur toutes les autres.

L'état de nature, comme on l'appellera plus tard, ne s'oppose donc pas à l'état de culture, sans quoi il ne serait qu'une forme de sauvagerie : la véritable nature de l'homme est de se civiliser en se réalisant comme être rationnel au sein d'une communauté de justice et de droit (voir *Sest.* 91-92). En dernière analyse, la justice repose sur la nature : le droit positif, dont la nécessité n'est nullement en cause, ne peut par conséquent pas être à lui-même son propre fondement, mais il doit être en harmonie avec le droit naturel, non écrit, qui s'impose à l'homme en tant que tel. Le régime de la loi n'est donc pas, une fois encore, une sorte de phénomène culturel que l'on pourrait opposer à celui qui procède de la nature, mais il est l'exigence de fond d'une nature s'accomplissant dans la culture et le respect du droit comme fondement de la liberté. Comme le déclare en effet Cicéron dans une magnifique formule du discours *Pour Cluentius*, « c'est pour cette raison que nous sommes esclaves des lois : afin que nous puissions être libres » (*Chu.* 146). Étant fondé en nature, le droit est donc ultimement rationnel, comme l'est notre propre nature ; le juste visé par le droit est naturellement et objectivement distinct de l'injuste, et cette loi éternelle à laquelle le droit positif doit se conformer n'est autre que l'esprit même de Jupiter (*Leg.* II 10), autrement dit la rationalité qui est à l'œuvre dans l'univers, comme le soutiennent les Stoïciens.

La conception que se fait Cicéron de la justice doit ainsi beaucoup aux philosophes du Portique ; mais, si ceux-ci s'entendent tout naturellement sur la nécessité de servir sans défaut la cause de l'honnête – nous y reviendrons –, ils se divisent sur la manière dont il convient d'interpréter les cas particu-

liers. Ce point est illustré par le cas de conscience fameux d'un hypothétique marchand transportant, depuis Alexandrie, une importante cargaison de blé à destination de l'île de Rhodes, que l'on imagine en proie à la disette :

Supposons que cet homme sache que bon nombre de marchands ont appareillé à Alexandrie et qu'il ait vu, au cours de la traversée, des navires chargés de blé se diriger vers Rhodes : le dirait-il aux Rhodiens, ou bien garderait-il le silence pour vendre sa cargaison au prix le plus élevé ? Nous l'imaginons sage et homme de bien : la question que nous posons se rapporte à la délibération et à la réflexion d'un homme qui ne laisserait pas les Rhodiens dans l'ignorance s'il devait juger que c'est honteux, mais qui se demanderait si ce n'est pas honteux (*Off.* III 50).

Or, ajoute Cicéron, « dans des cas comme celui-là, Diogène de Babylone, grand et rigoureux stoïcien, et son disciple Antipater, un homme très pénétrant, ont en général des avis divergents » (*Off.* III 51). Ces deux philosophes, qui comptent parmi les principaux représentants du Portique au II^e siècle avant Jésus-Christ, s'accordent pour dire que le marchand devra refuser absolument ce qu'il considérera comme malhonnête, même si cela paraît utile ; mais Diogène pense que le respect de la stricte légalité garantit l'honnêteté de la démarche (le marchand peut donc se taire et vendre au prix fort), alors qu'Antipater estime que, pour n'être pas illégal au regard du droit positif tel qu'il est institué, le silence ne laisse pas d'être malhonnête (le marchand ne peut donc pas se taire et doit renoncer à un profit très élevé).

Dans ce débat, où les arguments ne manquent ni d'un côté ni de l'autre, Cicéron adopte résolument la solution d'Antipater : ce que permet le droit positif est une chose, mais la véritable légitimité de celui-ci repose, comme nous l'avons dit, sur sa conformité avec le droit naturel et, partant, avec une conception de la justice au service de la communauté humaine. L'humanisme cicéronien n'est donc pas, s'il est permis de l'exprimer ainsi, une philosophie du minimum syndical : le point de vue strictement legaliste est trop réducteur (voir également *Off.* III 63, où la même critique est adressée au stoïcien Hécaton), et le marchand, comme être humain, est appelé à dépasser le minimalisme jugé satisfaisant par Diogène.

Avec sa hauteur de vues, Cicéron demande donc à l'homme d'honorer la justice, à laquelle sont associés la bienveillance et l'altruisme. En ce sens, il promeut une éthique de la solidarité – nullement incompatible avec l'inégalitarisme dont nous parlions plus haut – à l'endroit de tous ceux qui nous sont unis au sein de la communauté humaine, conçue comme une communauté de vie et de parole. Celle que, suivant un mot de Pacuvius, un dramaturge du siècle précédent, Cicéron appelle « la reine du monde » (*Or.* II 87), la parole, est, avec la raison, le ciment de la société, ainsi qu'il le répète à plusieurs reprises (*oratio et ratio* ; voir par ex. *Or.* I 32-33 ; *Leg.* I 27 et 62) ; elle lie les hommes entre eux « par la communauté du droit, des lois et des cités, et c'est elle qui nous a fait sortir de l'état de barbarie et de sauvagerie » (*Nat. deor.* II 148), rendant possible notre accès à la pleine humanité.

C'est donc au sein de la société, lieu par excellence où la justice peut se donner carrière, que l'homme devient véritablement humain en se civilisant, en apprenant à vivre au milieu de ses semblables d'après les exigences de la raison, autrement dit de la vertu (nous reviendrons dans la suite sur l'identité entre conduite rationnelle et conduite vertueuse). Toutefois, il n'est que trop évident que les hommes, au lieu de contribuer à porter leurs semblables au bien, peuvent très bien exercer sur eux une influence morale délétère (*Off.* I 118) ; et l'on peut dire, en ce sens, que « nous avons, à ce qu'il semble, tété l'erreur avec le lait de notre nourrice » (*Tusc.* III 2). Cela permet de souligner l'importance capitale d'une bonne éducation privilégiant les rapports de l'enfant puis du jeune homme avec des personnes vertueuses, susceptibles de lui servir de modèle : l'attention portée à ces considérations relève également de la vertu de justice, dans la mesure où l'homme possède, dès la naissance, une âme où résident les semences de la vertu (*Fin.* V 42-43), dont il est essentiel de favoriser le développement sans les corrompre ou les étouffer.

Une autre dimension de la vertu de justice intéresse le rapport au divin : au sein de la « commune patrie des dieux et des hommes » qu'est le monde, l'homme se doit à la justice envers ses semblables, mais également envers les dieux. C'est là le rôle de la piété (*Nat. deor.* I 4 et 116), qui se fonde tout naturellement sur l'idée qu'il existe des dieux. Or ceci est du ressort de la philosophie naturelle ; ce qui souligne les liens persistants unissant physique et éthique.

3. Les vertus et la vertu

La théorie de l'« appropriation », d'après laquelle le vivant cherche à se perpétuer dans les conditions optimales de sa nature, permet de comprendre que la vie vertueuse répond aux aspirations profondes de l'homme comme être rationnel. Il s'ensuit que nature et raison, si elles sont développées de façon harmonieuse, aboutissent au même résultat en vertu de leur réciprocity initiale ; et Cicéron souligne à cet égard les convergences remarquables entre la philosophie grecque, en particulier stoïcienne, et le *mos maiorum*, la tradition romaine. Celle-ci n'affirme-t-elle pas que la vertu réside dans la moralité, qu'elle est indifférente aux plaisirs (*Cat.* 43) et que les passions doivent être extirpées de l'âme (*Tusc.* III 8) ?

Épicure et ses disciples, bien que, d'accord en cela avec les autres philosophes de manière générale, ils condamnent le transport amoureux (que Cicéron appelle « la plus dangereuse des passions », *Tusc.* IV 75), fondent cependant leur éthique sur la recherche du plaisir. Si frugal qu'il ait été – nous en reparlerons dans le troisième article –, leur hédonisme s'oppose donc par principe aux vues stoïciennes. Or l'Arpinate adopte fermement celles-ci en notant que le plaisir ne doit être considéré, tout au plus, que comme un « assaisonnement » (*Off.* III 120) : ce n'est pas qu'il soit absolument contraire à la nature, sans quoi on ne comprendrait pas pourquoi personne n'y est indifférent (*Leg.* I 31), mais il est fondamentalement perçu

comme une menace. L'idéal de l'antique tradition de Rome rejoint ainsi la doctrine sévère du Portique, et Cicéron y voit si bien l'expression de la raison elle-même qu'il n'hésite pas à critiquer Platon d'avoir trop accordé au plaisir (*Tusc.* IV 71) : après lui avoir reproché ses vues trop étroites sur l'engagement du sage dans la cité, c'est là la seconde et dernière réserve émise par l'Arpinate à l'endroit de son maître, qu'il n'admire pas avec moins de ferveur pour cela.

Ainsi donc, vivre selon la nature, d'après la formule stoïcienne, et mener une vie conforme aux exigences de la vertu, c'est tout un, car « la perfection de la raison, c'est la vertu » (*Fin.* IV 35). Voilà pourquoi, si la vertu demande des efforts – nous l'avons déjà dit, et Cicéron rappelle aussi qu'il « faut verser sa sueur pour le bien commun » (*Sest.* 139) –, ceux-ci ne font nullement violence à la nature. En réalité, rien ne contrarie davantage celle-ci que les passions, qui, comme leur nom l'indique (πάθη, *perturbationes*), sont des troubles affectant l'âme et, en ce sens, d'authentiques maladies mentales. Fondamentalement, ces troubles se réduisent à quatre passions génériques déterminées par l'attrait ou la répulsion qu'inspirent les représentations de « biens » ou de « maux » présents ou à venir : présents, ils suscitent, respectivement, l'exultation ou le chagrin ; à venir, ils suscitent le désir ou la crainte (*Tusc.* III 24-25 ; *Fin.* III 35).

Les troubles passionnels distordent la perception de la réalité, puisque ce sont des réactions sur lesquelles la raison n'exerce pas de contrôle : en effet, comme nous le verrons, il n'y a, fondamentalement, pas de bien en dehors de la vertu, ni de mal en dehors du vice : par conséquent, les représentations de « biens » et de « maux » qui sont à l'origine des désordres passionnels, ne correspondent pas à des biens ou des maux véritables, et sont à proprement parler irrationnelles. Dans ces conditions, et conformément à la psychologie stoïcienne qu'adopte Cicéron dans cette analyse, les passions se définissent comme autant de « mouvements de révolte de l'esprit tout entier contre la droite raison » (*Tusc.* IV 22) ; leur bannissement s'avère donc essentiel pour permettre une juste appréciation des représentations, comme il sied à un être défini par sa rationalité.

Le rétablissement du contrôle de la raison sur l'âme entraîne ainsi, par définition, la cessation des troubles passionnels. Pour autant, cette extirpation des mouvements désordonnés de l'âme n'entraîne pas l'insensibilité, car aux passions se substituent de « bonnes émotions » ou « harmonies » (εὐπαθείαι, *constantiae*), qui sont des impulsions placées sous le contrôle de la raison : l'exultation cède la place à la joie, la « volonté » (plus exactement l'inclination délibérée) prend le relais du désir, et la crainte s'efface devant la précaution (*Tusc.* IV 11). Ces émotions sont raisonnables, parce que les représentations auxquelles elles répondent le sont elles aussi ; voilà pourquoi la dernière passion, le chagrin, né de la représentation d'un « mal » présent, disparaît sans contrepartie : puisqu'il n'y a de mal que dans le vice – nous y reviendrons –, autrement dit dans l'erreur s'invétérant en nous lorsque la raison est bannie, le rétablissement du contrôle rationnel des

représentations abolit *ipso facto* la présence du vice dans l'âme (voir not. *Tusc.* IV 88) et, partant, la légitimité de se représenter un mal présent. « Exception faite de la faute et du péché », écrit en ce sens Cicéron dans une de ses lettres, « rien ne peut arriver à l'homme de terrible ou d'effrayant » (*Fam.* V 21.5).

Nous comprenons par là que, à tout prendre, seul est malheureux et, plus généralement, sujet aux passions, celui qui choisit de l'être, puisque toute perturbation de l'âme naît des suites de l'adoption d'une représentation où la raison n'a pas sa part. En donnant notre approbation (ou notre assentiment, peu importe dans le cas présent) à une opinion de cet ordre, nous choisissons de la confirmer au mépris de la raison ; et notre malheur n'est finalement imputable qu'à nous-mêmes.

Pour moi, dans tout le débat qui a trait aux passions, la question, ce me semble, se ramène à un seul fait, qui est que toutes dépendent de nous, que nous les contractons toutes délibérément, qu'elles sont toutes volontaires. Cela posé, c'est l'erreur où nous sommes sur ce point qu'il faut arracher, c'est là qu'est l'idée fautive dont il faut se délivrer ; et, de même que, lorsqu'il s'agit de maux présumés, il faut les présenter comme supportables, ainsi, lorsqu'il s'agit de biens, il faut rabaisser ceux que l'on estime considérables et propres à inspirer la joie (*Tusc.* IV 65).

Pour le dire autrement encore, « le mal relève de l'opinion, non de la nature » (*Fin.* III 35 ; *Tusc.* III 65). Tout en reconnaissant qu'il en va ainsi, Cicéron ne manque nullement de psychologie et sait que l'énoncé brut de cette vérité n'est pas de nature à aider tous ceux qui souffrent de leurs passions, ni en toutes circonstances (*Tusc.* III 76-79). Les crises qu'il a lui-même traversées sont là pour lui rappeler que lui-même n'a pas suffisamment affronté ses « misères » avec assez de philosophie. Les lettres qui forment le troisième livre de sa correspondance avec Atticus – mais ce n'est qu'un exemple, et nous pourrions tout aussi bien retenir le onzième livre de cette correspondance –, qui couvrent les mois d'exil de 58-57, sont particulièrement éloquents sur ce point : Cicéron y décrit avec abattement le malheur d'après lui absolu et incomparable qui avait fondu sur lui (voir *Att.* III 10.2 pour un passage entre mille). S'adressant également à son frère, il n'hésitait pas, à la même époque, à se présenter comme « un mort-vivant » (*Qu. fr.* I 3.1)... Notons encore, à cet égard, que l'Arpinate, conscient d'avoir forcé le trait en déplorant son exil, s'est ensuite appliqué à corriger l'image qu'il en avait donnée : la malheur subi avec force gémissements allait devenir une épreuve délibérément assumée pour attirer sur sa personne un orage qui, sans cela, eût menacé la République (voir *Sen. grat.* et *Pop. grat.*, à son retour d'exil, ou un long développement en *Planc.* 86 suiv.) ; plus tard, et dans une perspective tribunaire cette fois de la philosophie du Portique, il assurerait, dans les *Paradoxes des Stoïciens*, que l'exil physique n'est rien (la même idée se retrouve en *Tusc.* V 106-107) et que les véritables malheureux étaient les êtres de perdition qui s'étaient ingéniés à chasser de Rome un bon citoyen (*Parad. Stoic.* 30-31).

Toujours est-il, pour en revenir au sujet lui-même, que les passions, étant la source véritable de tous les maux, sont véritablement contre-nature et doivent être purement et simplement éradiquées – et nous reviendrons plus loin sur ce dernier point, qui divise les philosophes stoïciens et péripatéticiens. En tant qu'être rationnel, l'homme est appelé à comprendre que le développement harmonieux de sa nature le conduit à épouser les vertus (*Fin.* IV 4). Celles-ci se « réduisent » également à quatre, considérées comme classiques au moins depuis la *République* de Platon (*Resp.* IV 427e suiv.) : il s'agit de la sagesse (σοφία, *sapientia*) ou prudence (φρόνησις, *prudencia*), associées mais pas confondues pour autant par Cicéron (voir *Tusc.* II 65 et *Off.* I 153) ; ensuite, de la justice (δικαιοσύνη, *iustitia*), qui se double de *benivolentia*, c'est-à-dire d'un souci bienveillant pour autrui ; de courage ou de grandeur d'âme (ἀνδρεία, *fortitudo* ou *magnitudo animi*) ; et, enfin, de tempérance (σωφροσύνη, très exactement *frugalitas*, mais *temperantia*, *moderatio* et d'autres termes apparentés sont d'usage plus courant).

Ce schéma quadripartite classique, communément adopté par Cicéron (*Inu.* II 159-164 ; *Fin.* I 42 suiv. et II 45-48 ; *Tusc.* III 36-37 ; *Off.* I 11-17), admet toutefois des fluctuations, non par l'effet d'un manque de rigueur que l'on s'expliquerait mal, mais simplement parce que l'Arpinate s'adapte aux divers contextes d'exposition, et aux buts qu'il y poursuit. Plus radicalement, la souplesse dont témoigne Cicéron tient au fait que les vertus ne sont que les différentes facettes d'une unique vertu qui les rassemble toutes : elles « réalisent dans sa plénitude et son achèvement la forme de l'*honestum* » (*Fin.* II 48), donné comme équivalent latin du καλόν grec : le « beau » perd ainsi, par le truchement de cette traduction sa connotation esthétique, mais y acquiert une dimension sociale, au sens où l'« honnête » désigne ce qui est digne d'être honoré.

Mais, avant de poursuivre sur cette question de l'unicité des vertus, arrêtons-nous encore sur la modestie comme partie de la vertu de tempérance. Il s'agit tout autant de la modestie intellectuelle que du sens de la réserve de manière générale ; toutefois, en tant qu'il s'agit d'une vertu, et donc, comme nous venons de le voir, d'une dimension de l'honnête, la modestie peut, de façon aussi légitime qu'apparemment paradoxale, revendiquer des honneurs, si et dans la mesure où ils sont dus à une personne. Cela permet de mieux comprendre le soin avec lequel Cicéron cultive le souvenir de ses hauts faits : la gloire véritable, comme nous le disions dans le premier article, répond à la vertu et constitue une valeur à part entière, digne des hommes de bien. Mais fallait-il pour cela chanter sans cesse ses propres louanges, comme l'a incontestablement fait Cicéron ? Les exemples ne manquent pas (voir, parmi une foule d'autres, *Pis.* 3-7 ; *Flac.* 102 ; 2 *Phil.* 11-12), et l'on s'indigne quelquefois – à tort, soit dit en passant – de cette extrême vanité qui donnerait toute sa mesure dans une fameuse lettre à Luccéius, où Cicéron engage sans détours son ami à composer un monument littéraire en l'honneur de son consulat de l'année 63 (*Fam.* V 12), ou dans ce vers fa-

meux rapporté entre autres par Juvénal (10.122) : « Ô Rome fortunée, toi qui, sous mon consulat, es née »...

Or l'Arpinate reconnaît lui-même éprouver, pour la gloire, un « amour trop vif peut-être, mais cependant honorable » (*Arch.* 28). Toutefois, Cicéron ne se fût pas vanté dans ses discours si les félicitations qu'il s'adressait ainsi à lui-même avaient été de nature à lui aliéner les juges, et à compromettre sa plaidoirie. Du reste, c'est à lui-même comme serviteur de l'État qu'il réserve ses éloges : s'il veut être, comme il le reconnaît volontiers, le premier de tous (*Qu. fr.* III 5.4), ce n'est jamais à la manière d'un Pompée ou d'un César rêvant de se soumettre l'État, mais à la manière des *principes rei publicae* dans lesquels il voit les premiers et les meilleurs serviteurs de Rome. C'est toute la différence entre un homme exerçant un pouvoir légitime dans une cité libre et un despote faisant peser le poids de sa tyrannie sur une cité qui cesse, par le fait même, d'être libre.

Cicéron, du reste, était un *homo novus* : le premier de sa famille à accéder à une magistrature curule, c'est-à-dire à une magistrature autre que la questure, l'édilité ou le tribunat de la plèbe. Qui plus est, il avait atteint au consulat, ce qui, pour un *homo novus*, était exceptionnel, d'autant qu'il ne devait pas cette élévation à la fortune des armes, mais à un parcours exclusivement civil. S'il ne voulait laisser personne dans l'ignorance de son cas (*2 Leg. agr.* 3), c'est que celui-ci illustre la supériorité du domaine civil sur le militaire, et la réussite du modèle méritocratique ; face à une noblesse de sang crispée sur ses privilèges, Cicéron devait se défendre d'être un corps « étranger » (*Syl.* 23-25). En soulignant ouvertement ses mérites (voir not. *Pis.* 3-7), il battait en brèche l'idée, fort répandue dans la noblesse, que le sang suffit à faire l'homme de bien, quelle que soit par ailleurs la valeur personnelle (voir encore *2 Verr.* IV 81 et V 180-181). Ne nions toutefois pas que Cicéron a mis de la complaisance dans les éloges qu'il s'est adressés, et que c'est à Sénèque que nous devons peut-être le jugement le plus équilibré sur tout cela, quand il écrit que l'Arpinate a célébré son fameux consulat « non sans raison, mais sans mesure » (*Breu. uit.* 5.1).

La vertu, pour en revenir à notre sujet, est foncièrement une, puisqu'elle consiste à agir conformément aux exigences de la raison, et c'est là ce qu'on appelle le devoir (καθηκον, *officium*) : « Il n'est qu'une vertu, l'obéissance à la raison, inébranlable et perpétuelle » (*Parad. Stoic.* 22 ; *Off.* I 141). Avec les Stoïciens, Cicéron distingue le devoir « parfait » du sage et le devoir « moyen » de tous les autres hommes, qui, n'étant pas sages mais diversement affectés par les maladies mentales que sont les passions, sont, à strictement parler, des « insensés ». Matériellement, le devoir moyen n'est pas un succédané de l'action droite : il s'agit toujours de poser une action justifiable en raison par un motif probable (*Fin.* III 58 ; *Off.* I 8), et la distinction entre les deux tient à l'intention de l'agent, autrement dit à la tension de son âme ou à son état d'esprit (*Fin.* III 32) : si l'insensé n'accomplit pas de devoir parfait, c'est qu'en dépit de leur conformité avec les exigences de la raison, ses actes ne sont pas encore *formellement* mar-

qués du sceau de la constance inébranlable, qui constitue la tonalité de fond propre à l'âme du seul sage.

La moralité, on le voit, ne réside pas dans l'objet de l'action, mais dans la disposition de celui qui agit ; et la matière d'une action porte sur ce que les Stoïciens, dont Cicéron reprend ici les catégories, appellent des « indifférents » : indifférents, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas, comme tels, qualifiables sur le plan éthique (seul est susceptible de recevoir un qualificatif éthique la disposition d'une âme intelligente). Néanmoins, tout en n'étant ni « bonne » ni « mauvaise », la matière d'une action n'est pas indéterminée et peut posséder une valeur fondée en nature et accessible à la raison (*Fin.* III 20 et 23). Par exemple, il est conforme à la raison de restituer un dépôt si rien ne s'oppose à cette restitution, et il n'est pas conforme de le conserver indéfiniment sans motif. Une action conforme à la raison s'appelle un devoir « intermédiaire » ou « moyen » : un devoir parce qu'il est conforme à la raison, et il est intermédiaire ou moyen parce que, de soi, il est axiologiquement neutre, la bonté et la malice étant situées sur un plan qui n'est pas celui de la matière. Voici comment le personnage du stoïcien Caton présente les choses dans le troisième livre des *Termes extrêmes* :

Mais, bien que nous disions que ce qui est honnête est le seul bien, il est cependant approprié de s'acquitter du devoir, quoique nous ne le plaçons pas parmi les biens ou les maux. Il y a, en effet, du probable dans ce domaine, tel qu'il est possible de rendre raison de l'action, et, par conséquent, de fournir un motif raisonnable à l'action qui a été accomplie. Or c'est un devoir que ce qui a été fait de telle façon qu'un motif probable puisse en être fourni. On comprend ainsi que le devoir est un intermédiaire, qui ne fait partie ni des biens ni de ce qui leur est opposé (...) Ceci aussi est évident : le sage agit parmi ces réalités intermédiaires ; il juge donc, en agissant, que cela constitue un devoir. Ce devoir, puisque jamais il ne se trompe dans son jugement, fera partie des réalités intermédiaires. L'argument suivant aboutit à la même conclusion : puisque nous voyons qu'existe ce que nous appelons une action droite et qu'il s'agit là du devoir achevé, il y aura également un devoir ébauché, de telle façon que, si restituer justement un dépôt se range parmi les actions droites, la restitution est mise au nombre des devoirs. En effet, c'est par l'adjonction de ce 'justement' que le devoir est achevé, alors que, de soi, la restitution elle-même est du nombre des devoirs (...) Il y a ainsi un devoir commun au sage et à l'insensé par lequel il se porte vers les réalités intermédiaires (*Fin.* III 58-59).

Partant, le progrès moral consiste, pour l'insensé, à accroître graduellement la tension de son âme, de manière à fonder de plus en plus solidement sa disposition au bien, vers lequel le porte sa nature.

4. Théorie des rôles et devoirs de l'homme

Les devoirs sont définis à travers la théorie des quatre « rôles » (*Off.* I 107 suiv.) : chaque homme doit évaluer le devoir qui est le sien en fonction de la commune humanité qu'il partage avec tous les autres hommes, de sa singularité irréductible (il n'est pas seulement *un* homme, il est aussi *cet*

homme), des circonstances dans lesquelles il se trouve (les honneurs funèbres et publics dus à un héros de la trempe de Scipion Émilien ne sauraient être ceux qui conviennent à Diogène le Cynique : c'est le tort du stoïcien Tubéron de ne l'avoir pas compris en ne se conformant pas assez judicieusement aux circonstances, *Mur.* 75) et du choix de vie qui est le sien (bien que l'individu ne soit pas envisagé isolément de la société, il dispose d'une marge de manœuvre bien réelle). Cette théorie permet à chacun de découvrir quels devoirs lui incombent, ce qui est d'autant plus nécessaire que certains devoirs peuvent apparaître incompatibles avec d'autres, et que des critères qui seraient exclusivement universels se révéleraient insuffisants pour apprécier correctement une situation donnée. Cicéron donne un exemple en évoquant le suicide de Caton le Jeune à Utique :

Marcus Caton était-il dans une autre situation que ceux qui, en Afrique, se livrèrent à César [après la bataille de Thapsus, en avril 46] ? Or sans doute en eût-on fait faute aux autres, s'ils s'étaient suicidés, parce que leur mode de vie était plus doux et leur conduite plus souple. Mais la nature avait doté Caton d'une incroyable fermeté, lui-même l'avait fortifiée par une constance sans défaut, et toujours il s'en tenait à sa résolution et au propos qu'il avait formé. Il devait donc mourir plutôt que de contempler la face du tyran (*Off.* I 112).

À des individus distincts correspondent ainsi des devoirs distincts, et certains sont plus appropriés aussi à certaines catégories de personnes (*Cat.* 17 et 32) ; nous avons parlé de l'importance, pour les jeunes, d'être mis en présence de modèles vertueux : c'est un devoir pour eux d'apprendre à tempérer leur fougue en se mettant à l'école des meilleurs parmi leurs aînés, que l'âge a formés à davantage de prudence (*Off.* I 122 ; *Tusc.* I 94). Sont également inclus parmi les aînés les sages d'autrefois, qui, grâce à leurs œuvres, continuent d'enseigner la vertu aux jeunes générations (*Prou. cons.* 20 ; *Arch.* 14 ; *Off.* I 156).

Si rien de tout cela ne garantit l'infailibilité, ainsi que nous l'avons vu dans le précédent article, cela permet à tout le moins d'agir en faisant montre de prévoyance, qui est une partie de la vertu : même s'il est toujours possible de se tromper (*Att.* X 8.7), un « Je n'y avais pas pensé » (*Off.* I 81) n'est pas une excuse valable, car la vertu est affaire, entre autres choses, de discernement, jamais de légèreté ou d'irréflexion. Celles-ci sont le signe de la passion et du vice, qui doivent être bannis absolument. Cicéron, décidément stoïcien sur cette question, s'oppose ainsi à la métriopathie des Péripatéticiens (*Tusc.* III 74), et en particulier à propos de la colère (*Tusc.* III 18-19 ; IV 43 et 78-79). Aristote et ses successeurs sont en effet d'avis que celle-ci peut être modérée, alors que, pour les Stoïciens comme pour l'Arpinate, la passion est *essentiellement* réfractaire au joug de la raison, et doit en conséquence être extirpée absolument (en partic. *Tusc.* IV 38-57). Et le plus tôt est aussi le mieux, car « tout mal, à sa naissance, est aisé à étouffer ; s'il s'enracine, il se fortifie le plus souvent » (*5 Phil.* 31).

Notons ici que, si la perspective concordiste de Cicéron, dont nous parlerons dans le troisième article, s'accommode assez mal de cette prise de

position résolument anti-aristotélicienne à propos du traitement des passions, il ne paraît pas s'être aperçu qu'il était très possible de minimiser l'opposition des Péripatéticiens et des Stoïciens. Les uns et les autres admettent que tout ce sur quoi la raison ne peut avoir de prise doit être éliminé, et ils ne se distinguent qu'au moment d'évaluer ce qui peut lui être subordonné : là où les premiers estiment que les passions peuvent fort bien être modérées par la raison, les seconds pensent que cela contredit leur nature, et que ne sont subordonnées à la raison que les *εὐπαθείαι* dont nous parlions dans la section précédente.

Reste que, du point de vue de l'orateur, la position stoïcienne ne va pas sans difficultés : si, comme nous le disions dans notre premier article, le philosophe se doit à la communauté pour faire contrepoids à l'influence des méchants, il est appelé, comme orateur, à enflammer son auditoire pour le tourner vers le bien. Or « il n'est point de matière, si inflammable soit-elle, qui s'embrase sans qu'on y mette le feu » (*Or.* II 190), et l'orateur doit lui-même brûler de la flamme qu'il entend communiquer à ceux qui l'écoutent (*Orat.* 132 et 138 ; *Or.* II 193). Pourtant, dans les *Tusculanes*, Cicéron soutient exactement le contraire (*Tusc.* IV 55). Peut-être faut-il en conclure que mettre le mal au service du bien, juger du consentement à l'irrationnel nécessaire à l'avènement du bien escompté, ce n'est pas faire un mal pour en tirer un bien (ce qui serait inacceptable), mais reconnaître qu'il ne faut « pas seulement, d'entre les maux, choisir les moindres, mais encore extraire, de ceux-là mêmes, le bien dont ils seraient porteurs » (*Off.* III 3). Sans cela, en effet, les partisans de l'iniquité, ceux qui servent le mensonge et travaillent à la ruine des États, en s'adjugeant le monopole des passions (*Or.* I 228), auraient tôt fait de sceller la ruine de la vertu. Voilà pourquoi, même si les passions sont déplorables, l'orateur qui sert la cause du bien ne doit pas les rejeter, sous peine de servir, par sa défection, la cause des méchants.

Le procès inique intenté, dans les années 90, au sénateur Publius Rutilius Rufus illustre bien ce point par son issue : accusé injustement d'extorsion par des chevaliers cherchant à tirer vengeance d'un gouvernement provincial intègre, dont leurs malversations avaient pâti, il refusa de recourir à des procédés pathétiques, qu'il tenait pour indignes d'un homme. Le jury, acquis aux prévaricateurs, condamna l'innocent à un exil immérité, parce que, en disciple des Stoïciens et en imitateur de Socrate,

cet homme, le modèle du désintéressement, vous le savez, l'âme la plus vertueuse de la cité et la plus austère, non seulement refusa de paraître en suppliant devant ses juges, mais ne permit à ses défenseurs ni ornements ni libertés oratoires, rien d'autre que l'expression toute simple de la vérité (...) Et maintenant, ce grand homme est perdu pour nous, parce que sa cause fut plaidée comme elle eût pu l'être dans la République idéale de Platon (*Or.* I 229-230).

C'était également, on s'en souvient le reproche adressé par Cicéron à Caton, d'opiner comme s'il vivait dans la cité platonicienne et non dans la « fange de Romulus » (*Att.* II 1.8). Incontestablement, la philosophie dont

fait preuve à tout instant l'accusé, un homme « parmi les meilleurs et les plus intègres », « irréprochable et très mesuré » (*Font.* 38), force l'admiration ; toutefois, un avocat soucieux de la sauvegarde des États voudra défendre efficacement ceux qui en sont les meilleurs serviteurs, et se résoudra, pour cela, à recourir à des effets que lui suggèrent les circonstances du monde tel qu'il va. Cette tension entre l'idéal et le réel est une constante chez Cicéron, et nous y reviendrons dans le troisième article : la vertu est autant une volonté d'élever le réel au niveau de l'idéal que la décision, parfois ingrate, ne pas compromettre le bien fragile du réel en le sacrifiant purement et simplement à l'idéal. Pour le dire autrement, la vertu est également du côté de l'intégrité sans compromission de Rutilius que de celui des avocats qui, pour faire triompher sa cause, celle de la justice, n'eussent pas permis, si cela leur avait été accordé, de laisser aux partisans de l'iniquité, le monopole du pathétique.

Or tout ceci illustre, une fois encore, la diversité des devoirs, qui répond à celle des rôles. La raison est une, mais sa mise en œuvre est marquée du sceau de la multiplicité dès lors que ce qui convient (*πρόεπον*, *decorum*) est fonction des hommes, de leurs choix et des circonstances. Toutefois, cette diversité a pour règle la raison, et c'est en matière de tempérance, de modération au sens large, que le convenable donne toute sa mesure. Cela implique notamment, pour Cicéron, le refus des extravagances des Cyniques et des outrances que partagent avec eux certains Stoïciens : la réserve sied à la nature de l'homme, et la pudeur est cette partie de la tempérance qui consiste à ne pas heurter les hommes (*Off.* I 99). De là le recours à des circonlocutions embarrassées quand il s'avère nécessaire de parler des diverses activités du bas-ventre : sexe (« ce en dehors de quoi Épicure ne conçoit pas qu'il puisse y avoir quelque chose de bon », *Fin.* II 23, 29 et 64 ; « s'occuper de la question des enfants », *Off.* I 128) et excrétion (*Nat. deor.* II 141) ; de là le rejet de la nudité inconvenante des Cyniques (*Rep.* IV 4) et de leurs arguments au nom de l'évidence (*Fin.* V 35-36). À dire vrai, Cicéron leur refuse une réponse en bonne et due forme, car elle le contraindrait à donner lui-même dans leurs impertinences ; et il n'accepte d'évoquer plus longuement la question que dans une lettre privée à son ami et correspondant Paetus. C'est que les Cyniques ne manquent pas d'arguments : pourquoi parler sans fard de vols ou d'autres choses iniques, et juger inconvenant de parler de sexe, alors qu'il n'y a là rien que de conforme à la nature ? Reste que, comme le déclare Cicéron, les Stoïciens ont beau dire que « *le sage parlera sans détours* » [en grec dans le texte], « pour ma part, j'observe et j'observerai la réserve de Platon, car j'en ai pris l'habitude » (*Fam.* IX 22).

La vertu, sous quelque forme que ce soit, se manifeste donc par la conformité de l'agir avec les exigences de la nature de l'agent : les vertus sont donc bien des aspects de la vertu. Au sein de cet ensemble, dont l'unité transparait à travers l'omniprésence du *decorum* comme recours à l'étalon de la raison (*Off.* I 94-96), c'est la vertu de justice, dont nous avons déjà

souligné le rôle central, qui domine, et c'est elle qui manifeste de façon exemplaire la faillite de l'hédonisme (voir en partic. *Off.* III 118). L'homme vertueux au sens propre est le sage, mais Cicéron estime que celui-ci est davantage de l'ordre de l'horizon de référence que de la réalité. Sans doute il affirme que Caton le Jeune l'a convaincu de la possibilité d'une vie vertueuse (*Tusc.* V 4), mais le sage lui-même, « personne ne l'a encore jamais rencontré » (*Tusc.* II 51), si bien qu'« une mule a mis bas plus souvent qu'il n'a existé de sage » (*Diu.* II 61).

C'est ici l'occasion, pour l'Arpinate, de mettre l'accent moins sur l'abîme qui sépare le sage des insensés que sur la réalité du progrès moral de ces derniers : tous, assurément, sont des malades mentaux aussi longtemps qu'ils sont les jouets de la passion, mais la condition de tous ces aliénés n'est pas purement et simplement identique, car certains d'entre eux ont réalisé d'énormes progrès en direction de la vertu, alors que d'autres végètent dans le crime et l'ignominie. Voilà pourquoi on parlera des « vertus » de ceux qui, n'étant pas sages, ne possèdent pas la vertu à *proprement parler*, c'est vrai, mais réalisent des esquisses d'autant plus estimables qu'elles témoignent d'un acheminement résolu vers cette perfection. Or les « progressants » sont nombreux (*Off.* III 14), et d'autant moins à mépriser que l'ébauche participe déjà de la beauté de l'œuvre achevée (*Off.* I 46) et que, « même si nous réservons notre admiration aux chefs-d'œuvre, nous avons toutefois de l'estime pour les ouvrages de second ordre » (*Orat.* 5).

Quoi qu'en dise le personnage de Caton dans le troisième livre des *Termes extrêmes*, à propos de « ceux qui sont sous l'eau, aussi incapables de respirer, quand ils ne sont pas loin de la surface et presque à même d'émerger, que s'ils étaient tout au fond », ou de ces « petits chiens sur le point de voir, mais encore aussi aveugles que s'ils venaient de naître » (*Fin.* III 48), quoi qu'en dise Caton, donc, Cicéron lui répond que ses images ne sont pas appropriées, qu'il vaut mieux parler d'un « homme qui a la vue trouble » ou d'un autre qui « perd ses forces » : « on leur applique des soins et, progressivement, ils se trouvent soulagés ; l'un reprend de la force chaque jour, l'autre voit clair » (*Fin.* IV 65). En ce sens, « ceux qui font un progrès notable vers la vertu sont grandement soulagés de leurs vices » (*Fin.* IV 66). Sans contester la justesse de fond de l'analyse stoïcienne, qui établit une distinction nette entre sagesse et folie, Cicéron la nuance ainsi par le biais d'analogies irréductibles à la stricte logique du tout ou rien.

5. Le langage de la philosophie

Parler de tel ou tel comme d'un « sage », c'est donc s'exprimer d'une manière courante, pas techniquement exacte (*Off.* III 16), avec, comme dit le personnage de Lélius, « notre gros bon sens », *pingui Minerua* (*Lael.* 19 et 21) : Lélius se sait à proprement parler indigne de ce nom de sage (*Lael.* 9 et 15), et Caton l'ancien, à qui il renvoie de préférence comme modèle de sagesse, avoue de façon similaire qu'il ne croit pas être détenteur de cette sagesse qu'on lui prête (*Cat.* 5). Tout en reconnaissant la nécessité, pour la

philosophie, de disposer d'une terminologie spécifique, au même titre que les autres arts (*Fin.* III 4), Cicéron refuse de subtiliser à outrance, et préfère recourir, autant que possible, au langage courant. De ce fait, il peut sans difficulté évoquer les vertus de ceux qui, à défaut d'être sages, ne sont pas vertueux *stricto sensu* : une langue claire et élégante est toujours préférable, et sans commune mesure avec les formules absconses d'un exposé qui pèche par excès de technicité.

Plus largement, cela témoigne de sa volonté d'écarter les chicanes verbales au profit d'une discussion portant sur le fond des choses (*Top.* 35). Il est essentiel, dans cette perspective, de s'assurer d'entrée de jeu que les participants à une discussion s'accordent sur le sens de leurs propos, de manière à éviter les dialogues de sourds nés de malentendus initiaux :

Je commence donc, et je commence par ce que devrait être, à mon avis, le début de toutes les discussions, par déterminer soigneusement l'objet de la dispute. On empêche ainsi le discours d'aller à l'aventure ou à la dérive, comme cela se produit quand les interlocuteurs en désaccord n'entendent pas de la même façon le point à débattre (*Or.* I 209 ; voir *Off.* I 7).

C'était déjà là, comme le rappelle ailleurs Cicéron (*Fin.* II 4), ce que préconisait Platon dans le *Phèdre* pour établir une discussion sur des bases solides (*Phdr.* 237b-c). La recommandation est d'autant plus importante que le danger est bien réel ; et nombreux sont les débats qui ne doivent leur ampleur qu'à la méprise qui les a fait naître. Par exemple, l'honnête et l'utile sont deux concepts distincts, mais c'est une erreur aux conséquences incalculables que de s'autoriser de cette distinction pour les séparer et les opposer : en vérité, rien n'est vraiment utile, si ce n'est pas non plus honnête (*Fin.* III 71 ; voir également la cinquième section du précédent article), comme le pensent autant les Stoïciens que « tous les hommes de bien et les gens courageux » (*Fam.* V 19.1). Quant à ceux qui prétendent opposer le profit au bien, Socrate les maudissait à bon droit (*Off.* III 11), et de tels individus ne méritent pas que l'on discute avec eux, puisqu'ils « ne doivent pas être réprimés par les paroles et les discours des philosophes, mais par les chaînes et la prison » (*Off.* III 26 et 73).

À propos de la langue dans laquelle il choisit de s'exprimer, Cicéron tient en outre à faire remarquer que, bien que l'on soit généralement persuadé du contraire, le latin l'emporte nettement sur le grec. Il est lui-même un excellent helléniste (*Brut.* 310), et c'est donc en connaissance de cause qu'il soutient un point de vue qu'il sait très minoritaire (*Nat. deor.* I 8 ; III 10, 16 et 22 ; *Fin.* I 10 et III 51). Pour ce faire, il choisit habilement ses exemples, notamment en faisant valoir que le latin distingue les deux sens d'effort et de douleur, là où le grec n'a, pour exprimer l'un et l'autre qu'un unique mot (*πόνος* pour *labor* et *dolor*, *Tusc.* II 35). « Aux mots grecs brillants », déclare-t-il ailleurs, nous préférons « nos braves mots latins » (*Orat.* 164), évitant notamment d'intercaler sans nécessité des termes grecs dans des discours ou des traités latins, car il s'agit là, à ses yeux, d'une forme de pédanterie, de coquetterie bien inutile si l'on considère que la langue latine

est suffisamment riche pour ne pas devoir se reposer sur la terminologie des Hellènes.

En optant pour une langue souple capable d'exploiter la richesse du latin sans jamais sombrer dans l'obscurité, Cicéron ne cherche ni l'atténuation des difficultés liées aux questions qu'il aborde ni la substitution de la clarté à la rigueur. Bien au contraire, il manifeste une sensibilité remarquable à la richesse du vocabulaire et à la « charge » des mots, c'est-à-dire à ce qu'ils évoquent et à leur usage dans la langue telle qu'elle est effectivement pratiquée. Revenons sur le nom de 'passions' (*Tusc.* III 7) : le terme grec de *πάθη* a littéralement le sens d'« affections », c'est-à-dire de « maladies », *morbi* en latin. Or l'usage latin de ce terme renvoie plus spécifiquement à des affections *physiques*, alors que les passions sont des maladies mentales. Compte tenu de cette charge du terme *morbus*, il paraît plus judicieux de rendre l'idée de *πάθη* par un syntagme désignant précisément ce dont il s'agit : des troubles mentaux, *perturbationes animi*.

Prenons un autre exemple, sur lequel nous sommes brièvement passé dans la troisième section du présent article : l'équivalent le plus littéralement exact du terme grec *σωφροσύνη* est *frugalitas* (*Tusc.* III 16-17). Ce terme, qui désigne la tempérance au sens large, a cependant un défaut : il est relativement peu usité, et dérive graduellement vers le sens de « frugalité » qu'il aura en français. Après l'avoir brièvement adopté, Cicéron renonce donc à ce terme au profit d'une série de quasi-synonymes (*temperantia*, *modestia*, *moderatio*, etc.) propres à esquisser de manière plus appropriée le contenu effectif de cette vertu. Au-delà de l'équivalence littérale, c'est donc un soin particulier accordé au génie propre du latin qui guide l'entreprise de Cicéron et témoigne du sérieux philosophique autant que littéraire de sa démarche.

Témoin encore de ce soin apporté par Cicéron à la composition, son jugement sur les qualités stylistiques d'une production écrite. La vertu étant affaire autant de justice que de respect, il s'agit d'avoir égard à l'intelligence du lecteur cultivé et de ne pas lui adresser des compositions hérissées de barbarismes indignes d'un lettré (*Tusc.* II 7-8). La surcharge technique comme l'impropriété de l'expression révèlent un auteur médiocre ou grossier. Voilà pourquoi l'Arpinate admet sans hésiter qu'il a délibérément ignoré de prendre connaissance des premiers écrits philosophiques épicuriens de langue latine (il ne s'agit pas ici de Lucrèce, naturellement, mais d'auteurs perdus aujourd'hui), parce que ceux-ci n'étaient que de méchants calques d'œuvres grecques, elles-mêmes composées sans souci de style (*Tusc.* I 6-7 et II 4). C'est une chose d'écrire, c'en est une autre de bien écrire ; et nous reviendrons sur ce point en traitant, dans notre troisième article, de la conjonction idéale de l'orateur et du philosophe.

[Vers l'article suivant](#)