V

LA DIALECTIQUE DE CICÉRON DANS LES LIVRES II ET IV DU *DE FINIBUS*

PAR CARLOS LÉVY
Maître-assistant à l'Université de Paris XII
avenue du Général-de-Gaulle, 94010 Créteil, Cedex

SOMMAIRE. — *Dans le* **De Finibus** *Cicéron utilise une même méthode, la* **dichotomie** *d'inspiration* **platonicienne**, *pour réfuter les morales* **stoïcienne** *et* **épicurienne**. *Il montre, en s'appuyant sur la* **Carneadia diuisio**, *que ces doctrines n'ont pas de réalité véritable et qu'elles sont chacune le conglomérat de deux éthiques différentes. Épicure et Zénon ont montré un même mépris de la vérité du langage, le premier en rejetant la* **dialectique**, *le second en utilisant les mots pour dissimuler un plagiat.*

EPITOME. — *Vnam atque eamdem rationem suscepit Tullius ad Stoicos Epicureosque refutandos in secundo quartoque eorum librorum qui* De Finibus *inscribuntur. Nam, acceptis Carneadiae diuisionis principiis,* διχοτομίᾳ *illa Platonica usus est ut confirmaret nec Epicurum nec Zenonem ullam cohaerentem de finibus disciplinam praebuisse, sed diuersas doctrinas utrumque contaminauisse. Quod eos facere non potuisse nisi uerborum ueram uim contempsissent, cum alter dialecticae ignarus, alter nouorum uerborum callidus fallaxque artifex fuisset.*

Le *De Finibus* a longtemps été considéré comme un simple instrument pour la connaissance des doctrines morales de l'Antiquité, aussi a-t-on, en règle générale, montré beaucoup plus d'intérêt pour les exposés dogmatiques contenus dans ce traité que pour la critique cicéronienne de ceux-ci. Ainsi, en ce qui concerne les livres II et IV, la *Quellenforschung*[1] a eu pour préoccupation principale de déterminer s'ils sont bien la réfutation des discours de Torquatus et de Caton respectivement, ou si l'Arpinate y formule des objections qui ne correspondent pas à ceux-ci. Elle leur a le plus souvent supposé une même

1. La recherche des sources du *De Finibus* a donné lieu à un nombre très considérable d'ouvrages. Nous nous contenterons de citer ici la grande édition de J. N. MADVIG, *M. Tulli Ciceronis De Finibus Bonorum et Malorum libri quinque*, Copenhague, 1839, et les études classiques de R. HIRZEL, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, II, Leipzig, 1882 ; de C. THIAUCOURT, *Essai sur les traductions philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Paris, 1885 ; d'A. LÖRCHER, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern De Finibus Bonorum et Malorum und den Academica*, Halle, 1911. Le livre II a été mieux étudié que le livre IV, cf. notamment N. PORTER PACKER, *Cicero's presentation of epicurean ethics*, New York, 1938 ; C. VICOL, *Cicerone expositore e critico dell epicureismo, Ephemeris Dacoromana*, X, 1945, p. 155-347 ; A. MICHEL, *L'épicurisme et la dialectique de Cicéron, Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 393-410.

source, Antiochus d'Ascalon[2], mais à partir de points de doctrine très précis et — à l'exception de M. POHLENZ[3] — sans approfondir ce que pouvait signifier cette origine commune. Il faut reconnaître à M. GIUSTA[4] le mérite d'avoir voulu renouveler le débat en refusant la position traditionnelle du problème. Malheureusement, le désir de tout ramener à de très improbables *Vetusta Placita* d'éthique l'a empêché de tirer véritablement parti d'observations souvent très pertinentes ; il s'est contenté d'expliquer les similitudes de construction entre les deux livres par l'application d'un schéma doxographique rigide, alors que, selon nous, elles ont une signification philosophique réelle. Le but de ce travail est précisément de contribuer à mettre celle-ci en lumière. Nous voulons montrer quelles sont la méthode et la finalité d'une réflexion qui, sous-tendue par la *Carneadia diuisio*[5], révèle dans l'épicurisme et dans le stoïcisme une même incohérence et un même mépris de la vérité du langage.

A propos du souverain bien Cicéron dit dans le *Lucullus* : « y a-t-il un sujet sur lequel le désaccord soit plus grand entre les hommes les plus éminents? »[6] Un peu plus d'un siècle auparavant, Carnéade, scholarque de la Nouvelle Académie, avait déjà constaté combien ces controverses étaient vives et il avait prétendu réduire leur ampleur en affirmant qu'elles dissimulaient un consensus sur le fond. Il soutenait — c'est du moins ce qu'affirme Pison dans *Fin.*, V, 16 sq. — que presque tous les philosophes s'accordaient pour donner à la sagesse une fin qui lui fût extérieure et définissaient le τέλος comme la conquête de l'objet approprié à la nature humaine, celui qui dès la naissance sollicite la tendance de l'âme. Selon lui les divergences ne portaient que sur la détermination de ce « premier moteur de la nature »[7].

Le consensus était-il réel? Les moralistes étudiés par Carnéade acceptaient-ils presque unanimement l'idée que le bien suprême n'est rien d'autre que la satisfaction consciente et réfléchie du désir qui chez le nouveau-né déjà exprimerait la nature humaine? En fait, tout laisse penser qu'il a construit cet accord *a posteriori* et en interprétant de manière quelque peu abusive ces doctrines. Il a été démontré que la théorie de l'οἴκείωσις, recherche instinctive par l'homme de ce qui est

2. Cf. R. HIRZEL, *op. cit.*, II, p. 645 sq. ; C. THIAUCOURT, *op. cit.*, p. 103 sq. (pour le livre IV) ; A. LÖRCHER, *op. cit.*, p. 27 sq. et 120 sq. L'argument invoqué est la présence de la thèse chère à Antiochus d'un accord sur le fond entre l'Ancienne Académie, le Lycée et les Stoïciens ; sur ce point cf. *infra*, p. 124.

3. M. POHLENZ, *Grundfragen der Stoischen Philosophie*, Göttingen, 1940, p. 47-81.

4. M. GIUSTA, *I Dossografi di etica*, I, Turin, 1964, p. 265-269 et p. 305-317.

5. Sur la *Carneadia diuisio*, cf. M. GIUSTA, *op. cit.*, I, p. 223 sq. ; J. CLUCKER. *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, 1978, p. 52-63 et 76-77 ; C. LÉVY, *Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes*, dans *R. É. L.*, 58, 1980, p. 238-251.

6. Cicéron, *Luc.*, 42, 129.

7. Cicéron, *Fin.*, V, 7, 19 : *quo primum natura moueatur.*

bon pour sa nature, n'existait ni dans l'Ancienne Académie ni dans le Lycée et qu'elle a été selon toute vraisemblance une création du Portique[8]. A l'inverse, la définition de la sagesse comme une τέχνη, sur le modèle aristotélicien[9], était inacceptable pour les Stoïciens. Il est vrai qu'il y a d'autres cas pour lesquels le doute est permis. Quand, par exemple, Diogène Laërce dit que pour Aristippe le plaisir est le bien suprême parce que l'homme le recherche dès son plus jeune âge, deux interprétations sont possibles : soit il résume fidèlement la pensée de ce philosophe, soit il utilise une source de seconde main, inspirée justement de la *Carneadia diuisio*[10].

Ayant ainsi réduit la question de la fin ultime à un désaccord sur le πρῶτον οἰκεῖον, Carnéade énumérait trois opinions[11] : « c'est au *plaisir* que tend, suivant les uns, le premier élan, et l'objet de la répulsion première, c'est la douleur. L'*absence de douleur* est, selon d'autres, ce qui est souhaité en premier et, ce dont en premier on s'écarte, c'est la douleur. D'autres partent de ce qu'ils appellent *les choses qui sont premières selon la nature...* ». Il ajoutait qu'il ne pouvait y avoir d'autre solution en dehors de celles-là, ce qui montre qu'il raisonnait autant en philosophe qu'en historien de la philosophie.

Quelle était l'intention de l'Académicien en construisant ainsi sa *diuisio*? Paradoxalement, c'est le succès même de celle-ci qui oblige à se poser cette question. En effet, il en existe de nombreuses versions et chacune semble appropriée à un dessein différent[12]. A cela s'ajoute une difficulté supplémentaire : la présence dans certains textes d'une *diuisio* combinant la classification de Carnéade et celle que le stoïcien Chrysippe avait élaborée avant lui[13]. Faisons abstraction de cette prolifération et de ce syncrétisme, contentons-nous de raisonner à partir des postulats que Pison présente comme étant ceux de Carnéade. Nous

8. Il est impossible de donner ici une bibliographie complète de l'οἰκείωσις, problème qui a suscité de très nombreux travaux, H. V. Arnim fut le premier à supposer une origine péripatéticienne dans son *Arius Didymus abriss der peripatetischen Ethik, Sitzungberichte der Wien Akad.*, 203, 3, 1926. Cette thèse fut étayée par F. Dirlmeier, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts* dans *Philologus*, Suppl., XXX, 1, 1937, p. 47 sq. Elle a été réfutée, de manière parfaitement convaincante à notre sens, par M. Pohlenz, *op. cit.*, p. 1-47. C. O. Brink, οἰκείωσις *und* οἰκειότης : *Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory*, dans *Phronesis*, I, 1956, p. 123-145, a montré le caractère tardif de la fusion entre les deux notions.

9. Aristote, *Eth. Nic.*, 1094 a, II, 2.

10. Diog. Laërce, II, 488. La première thèse est celle de R. Philippson, *Das erste Naturgemässe*, dans *Philologus*, 87, 1932, p. 455. La seconde, celle de M. Giusta, *op. cit.*, I, p. 256-257 et 261.

11. Cicéron, *Fin.*, V, 7, 17-18. Trad. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

12. Par exemple, dans *Luc.*, 42, 129-43, 132, elle est utilisée par Cicéron pour montrer qu'il est impossible de faire un choix entre les doctrines philosophiques ; en revanche, dans *Fin.*, V, 6, 16 sq. Pison l'utilise comme préambule à l'exposé de sa philosophie.

13. Sur la *diuisio* de Chrysippe, cf. *Luc.*, 45, 138. Cette classification était fondée sur l'opposition du plaisir et de l'*honestum*, ce qui avait pour but de faciliter le choix de la définition stoïcienne. Comme exemple de confusion des deux classifications, cf. *Tusc.*, V, 24, 84 où, à côté des trois solutions répertoriées par Carnéade, figure l'*honestum*, catégorie stoïcienne. La *diuisio* de Chrysippe est également présente chez Sénèque, cf. P. Grimal, *La critique de l'aristotélisme dans le « De Vita Beata »*, dans *R. É. L.*, 45, 1967, p. 396-418.

pouvons alors nous demander si cet adversaire infatigable du stoïcisme et de l'épicurisme, ce dialecticien subtil, n'avait pas, sous couvert de doxographie, construit une machine de guerre contre les systèmes qu'il prétendait répertorier[14]. Réduire à trois les définitions du « premier moteur de la nature » revenait déjà à ruiner les prétentions à l'originalité de la plupart des systèmes. Mais surtout, affirmer que les moralistes étaient d'accord pour déduire le souverain bien du premier objet de la tendance, c'était se donner un moyen de les juger en vérifiant dans quelle mesure ils avaient réalisé le projet qui leur était ainsi prêté.

Une telle interprétation de ce qui apparaît surtout comme une ingénieuse doxographie ne serait tout au plus qu'une hypothèse, si elle ne trouvait sa confirmation — du moins le croyons-nous — dans les livres II et IV du *De Finibus*. Mais avant de l'établir, nous devons envisager une objection qui va nous permettre de préciser notre méthode. Il peut paraître surprenant que nous acceptions sans réserve les affirmations de Pison concernant les principes de la *diuisio*. Comment être sûr, en effet, que celui-ci exprime bien la pensée de Carnéade et non pas l'interprétation que donnait de celle-ci Antiochus, dont tout son discours est inspiré? En d'autres termes, n'y a-t-il pas quelque naïveté à privilégier son témoignage parce qu'il est le seul à se référer expressément à Carnéade et à prétendre expliquer les intentions de celui-ci[15]?

C'est délibérément que nous avons laissé de côté les problèmes de sources. Nous sommes bien persuadé que les livres II, IV et V du *De Finibus* reflètent l'influence sur Cicéron d'un Antiochus lui-même fortement marqué par la tradition carnéadienne, mais il n'est pas dans notre propos d'approfondir ici ce genre de questions. Nous ne prétendons pas révéler ce qu'était originellement la *diuisio* de Carnéade, ni situer le philosophe d'Ascalon par rapport à la Nouvelle Académie. Nous cherchons à montrer que ce que Pison appelle, à tort ou à raison, la *Carneadia diuisio* est la clé de voûte de la réfutation cicéronienne du stoïcisme et de l'épicurisme.

Comment procède l'Arpinate? D'une part il confronte ces doctrines à la philosophie qu'il tient provisoirement pour parfaite, celle attribuée par Antiochus à l'Ancienne Académie et au Lycée[16]. Il s'agit d'un dualisme[17] dans lequel la prééminence de l'esprit n'implique pas

14. Il est intéressant à cet égard de noter que l'exposé par Pison de la *Carneadia diuisio* se termine par une sorte de défi au stoïcisme : « Pour le moment, soyons à notre affaire, leur tour viendra quand nous voudrons », *Fin.*, V, 8, 22.

15. J. Cluckeb, *op. cit.*, p. 57, n. 152, croit que la version de la *Carneadia diuisio* donnée dans le *Lucullus* est la plus ancienne, mais il ne met pas en doute pour autant l'exposé que fait Pison des principes de la *diuisio*.

16. Antiochus prétendait qu'à l'origine l'Ancienne Académie et le Lycée ne formaient qu'une seule école, cf. Cicéron, *Fin.*, V, 3, 7. Sur cette philosophie cf. A. M. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, Gottingen, 1940, p. 60, et G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Bern-Stuttgart, 1953, p. 45.

17. Cf. *Fin.*, V, 12, 34 : *atqui perspicuum est hominem e corpore animoque constare, cum primae sint animi partes, secundae corporis.*

le mépris total des biens du corps. Mais il les critique aussi pour ainsi dire de l'intérieur, et met en lumière une même contradiction dans des pensées qu'en apparence tout oppose : Épicure et Zénon, qui prétendaient fonder la morale sur la *nature* de l'homme, ont été, selon lui, également incapables de concrétiser cette intention. Ce qui leur est reproché, c'est d'avoir formulé un souverain bien ne correspondant pas à leur définition de l'objet premier de la tendance. A la base de toute l'argumentation de Cicéron il y a donc le postulat de la *Carneadia diuisio*, cette idée d'un accord entre les moralistes pour faire de la nature à la fois le point de départ et l'aboutissement de leur système. Il nous faut voir maintenant pourquoi Épicure et Zénon sont accusés d'y avoir souscrit et de s'y être montrés infidèles.

Au début de son discours le défenseur du Jardin, Torquatus, proclame que « tout être animé dès sa naissance recherche le plaisir et s'y complaît »[18]. Or, il n'y a pas d'affirmation équivalente dans les fragments d'Épicure qui nous sont parvenus et, par ailleurs, cette formulation est très proche de celle de l'οἰκείωσις stoïcienne. Ce sont là des éléments qui ont permis à certains de mettre en doute l'authenticité épicurienne du livre I et de le considérer comme une présentation de seconde main, rédigée dans un langage étranger à la tradition du Jardin[19]. En fait, il est impossible de dire avec certitude si cette idée d'une recherche du plaisir dès la naissance a été énoncée par Épicure, si elle a été introduite dans sa doctrine *a posteriori* et par imitation du stoïcisme, ou encore si sa présence dans le discours de Torquatus s'explique par l'utilisation d'une source doxographique présentant de la même manière des doctrines différentes. Nous ne pouvons entreprendre ici une analyse détaillée de ce problème, mais il nous paraît juste de souligner que la plupart des savants reconnaissent la qualité de l'information épicurienne de Cicéron[20].

Torquatus ne précise pas quelle sorte de plaisir est recherchée par le nouveau-né. Est-ce la *uoluptas mouens*, celle qui « par quelque douceur produit un mouvement dans la nature même et dont une certaine jouissance accompagne la conscience dans les sensations »[21]? Est-ce le plaisir « stable », celui que l'on perçoit lorsque toute douleur a

18. Cicéron, *Fin.*, I, 9, 30. La formulation est légèrement différente dans *Fin.*, II, 10, 31 : *simul atque natum animal est, gaudet uoluptate et eam appetit ut bonum.*

19. Cf. Selem, *De Finibus bonorum et malorum libri I-II*, Rome, 1962, p. xxi-xxii, et M. Giusta, *op. cit.*, I, p. 133-134.

20. Cf. notamment H. Uri, *Cicero und die epikureische Philosophie, ein Quellenkritische Studie*, Borna-Leipzig, p. 1-31 ; N. Porter Packer, *op. cit.*, p. 60 ; G. d'Anna, *Alcuni aspetti della polemica antiepicurea di Cicerone*, Rome, 1965, p. 43 sq. ; l'opinion contraire fut soutenue par E. Bignone, *Qua fide quibusque fontibus instructis moralem Epicuri philosophiam interpretatus sit Cicero in primo De Finibus libro*, dans *Riv. Fil. Istr. Clas.*, 1909, p. 54-84.

21. Cicéron, *Fin.*, I, 11, 37.

disparu et qui constitue le τέλος des Épicuriens[22]? Il ne le dit pas, sans doute parce qu'il s'agit pour lui de montrer que tout plaisir est approprié à la nature humaine, et non pas seulement le plaisir suprême. Dans la pensée épicurienne l'être animé recherche le plaisir et fuit la douleur, tout est merveilleusement clair parce qu'il n'y a pas de moyen terme qui briserait l'antithèse et obligerait à nuancer, à définir. Si l'on accepte ce principe, l'épicurisme ne fait pas exception au consensus établi par Carnéade, puisque le plaisir y est à la fois « le premier moteur de la nature » et la fin ultime.

Aux yeux de Cicéron, en revanche, les Épicuriens sont doublement coupables. Ils croient que l'homme se porte dès sa naissance vers le plaisir, alors qu'en réalité il aspire à demeurer dans son être et cherche à préserver son âme et son corps. Mais il y a plus grave encore, car ce contresens sur la première inclination naturelle s'accompagne d'une incohérence dans la définition du τέλος. Il est évident, dit-il, que les enfants et les bêtes, ces « miroirs de la nature »[23] selon Épicure, ne recherchent pas l'absence de douleur, mais la *uoluptas mouens* et c'est donc à tort que les Épicuriens prétendent avoir déduit le τέλος de leur comportement : « est-il donc logique », demande-t-il, « d'avoir ainsi un plaisir dont on fait le point de départ de la nature et de placer le souverain bien dans un autre? »[24]. Pour un Épicurien il n'y a pas de différence de nature entre le plaisir et l'absence de douleur. Pour Carnéade, pour Cicéron — et nous verrons qu'ils sont en cela profondément platoniciens — il s'agit de deux choses tout à fait distinctes.

Dans le *Carneadia diuisio* la morale du plaisir était représentée par Aristippe, celle de la *uacuitas doloris* par Hiéronyme de Rhodes, un Péripatéticien[25]. Cicéron condamne ces philosophes parce qu'ils n'ont pas su comprendre qu'il ne peut y avoir de souverain bien sans *honestum*[26], mais il leur reconnaît le mérite de la cohérence : ils ont donné à l'homme une fin conforme à ce qu'ils croyaient être sa nature[27]. Cette rigueur fait cruellement défaut à Épicure qui commence sa doctrine morale comme Aristippe, par le plaisir, et la termine par l'absence de douleur, comme Hiéronyme : « Si Épicure », dit-il, « avait débrouillé le sens du mot plaisir, il ne serait pas si embarrassé. Ou bien il s'en tiendrait au plaisir tel que l'entend Aristippe... ; ou bien... c'est seulement à cette absence de douleur qu'il donnerait le nom de plaisir et

22. *Ibid.*, 38. Sur le plaisir épicurien, cf. J. M. Rist, *Épicurus, an introduction*, Cambridge, 1972, p. 100-126.

23. Cicéron, *Fin.*, II, 10, 32.

24. *Ibid.*

25. Les fragments de ce philosophe ont été publiés par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 10, Bâle-Stuttgart, 1959, p. 9-44.

26. Cicéron, *Fin.*, II, 13, 39. Dans toute cette partie Cicéron utilise la *diuisio* de Chrysippe pour rejeter toutes les philosophies qui ont ignoré l'*honestum*.

27. Cicéron, *Fin.*, II, 11, 35.

il ferait fi de la conception d'Aristippe ; ou bien, s'il acceptait les deux sens comme il les accepte, il aurait l'absence de douleur unie au plaisir, c'est-à-dire qu'il aurait deux souverains biens »[28]. Pour être conséquent, Épicure aurait donc dû renoncer à ce qui est l'essence même de son éthique, l'assimilation de l'absence de douleur au plaisir suprême.

Comment ne pas reconnaître dans cette manière de procéder la dialectique chère à la Nouvelle Académie? Il s'agit de battre l'adversaire avec ses propres armes, en lui montrant qu'un raisonnement rigoureux à partir des prémisses de sa doctrine ne peut conclure qu'à l'absurdité de celle-ci[29]. Ajoutons que la *Carneadia diuisio* a permis à l'Arpinate de renforcer les arguments de la raison par ceux de l'histoire. Épicure ne pouvait pas élaborer une morale cohérente du plaisir, puisque cela avait déjà été fait par Aristippe. Quand on sait le soin avec lequel les Épicuriens tenaient à se différencier du Cyrénaïque[30], on imagine sans peine leur irritation de voir leur maître présenté comme étant à la fois l'imitateur maladroit de celui-ci et le précurseur confus de l'obscur Hiéronyme.

Qu'Épicure ait pu être accusé par les Académiciens de professer une doctrine morale hybride, cela n'a rien de très étonnant, puisque lui-même n'avait que mépris pour la dialectique[31] et n'entendait nullement construire sa pensée selon les canons de celle-ci. Que le même reproche ait été adressé aux Stoïciens, et dans des termes pratiquement identiques, surprend beaucoup plus. On sait, en effet, que les philosophes du Portique étaient des dialecticiens subtils et que Carnéade lui-même alla chez eux apprendre cette science[32]. Du reste, Cicéron leur rend hommage sur ce point dans sa réponse à Pison : « C'est une chose admirable », dit-il, « que la contexture de leurs propositions. Les dernières répondent aux premières, celles du milieu aux unes comme aux autres ; tout répond à tout ; ils voient où il y a conséquence, où il y a contradiction. C'est comme dans la géométrie, où, si l'on accorde les premières propositions, il faut accorder tout le reste »[33]. Or, lorsqu'il critique le discours de Caton, il exprime une opinion entièrement différente — c'est une contradiction dont il nous faudra rendre compte — et il révèle dans leur téléologie la même incohérence qu'il avait dénoncée dans celle d'Épicure.

28. Cicéron, *Fin.*, II, 6, 19.

29. Un autre exemple en est donné par la réfutation de la logique stoïcienne : les Académiciens partaient des principes de la doctrine de Zénon pour aboutir à la conclusion, absurde aux yeux d'un Stoïcien, que le sage ne doit jamais donner son assentiment. Cette dialectique avait déjà été définie par Zénon d'Élée dans le *Parménide*, 128 d.

30. Sur la rivalité entre Épicuriens et Cyrénaïques, cf. USENER, *Epicurea*, 450-453 (*Cum Aristippeis controuersia*).

31. Diog. Laërce, X, 31.

32. Cicéron, *Luc.*, 30, 98.

33. Cicéron, *Fin.*, V, 28, 83.

Pour les Stoïciens le nouveau-né, parce qu'il a avant tout l'amour de lui-même, recherche les πρῶτα κατὰ φύσιν, c'est-à-dire les choses qui vont lui permettre d'éviter l'anéantissement et de préserver sa constitution[34]. Mais cette adaptation spontanée au monde environnant n'est qu'une étape dans le développement de l'être humain. Progressivement il va découvrir, à travers cette conduite qui lui fait repousser les choses contraires à la nature et aimer celles qui lui sont conformes, l'existence d'un ordre, d'une harmonie auxquels il finira par accorder beaucoup plus d'importance qu'aux objets premiers de sa dilection[35]. Il comprend donc ainsi que le souverain bien ne réside pas dans les κατὰ φύσιν mais dans la qualité d'un choix « en constant accord avec lui-même et en harmonie avec la nature »[36]. Dans une métaphore célèbre Caton compare le sujet de l'action morale à l'archer, pour qui la fin dernière est, non de frapper le but, mais de tout faire pour l'atteindre. Il veut ainsi montrer que le τέλος ne peut être défini autrement que par une tension intérieure qui met la raison individuelle à l'unisson de la raison universelle. Parce qu'elle ne dépend pas de nous, la possession de l'objet conforme à la nature ne peut être considérée, si appréciable soit-elle, comme un bien absolu. P. HADOT a su admirablement exprimer ce passage d'un comportement instinctif à une sagesse qui est *in se tota conuersa*[37] : « cette conservation de soi est conversion de soi. L'être ne doit pas se laisser dissiper dans la diffusion infinie qui résulterait de son mouvement si celui-ci restait uniquement tourné vers l'extérieur. Il doit revenir vers son centre, vers son origine, vers lui-même selon la direction, vers l'intérieur du mouvement tonique »[38]. La sagesse ne naît pas d'une rupture avec la tendance première, elle n'est rien d'autre que la forme consciente d'un accord de la nature avec elle-même qui existe depuis la naissance de l'individu. Sénèque dit, en effet, à Lucilius qu'il y a différents âges dans la vie d'un homme, mais que l'adaptation à la constitution reste la même : « en effet, ce n'est pas un enfant, un jeune homme ou un vieillard que la nature m'a confié, c'est moi-même »[39].

Cette idée d'un devenir qui transformerait la sensation en science et l'instinct en raison, un platonicien ne peut l'accepter. V. GOLD-

34. Cicéron, *Fin.*, III, 5, 16.
35. *Ibid.*, 6, 21.
36. Cicéron, *Fin.*, III, 6, 22. Sur le τέλος stoïcien, cf. les travaux d'A. BONHÖFFER, *Die Telosformel des Stoikers, Philologus*, 67, 1908, p. 582-605 ; O. RIETH, *Über das Telos der Stoiker*, dans *Hermes*, 69, 1934, p. 13-45 ; M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen, 1955, p. 95 sq. A. A. LONG, *Carneades and the Stoic τέλος*, dans *Phronesis*, 12, 1967, p. 59-90, a affirmé que c'est la critique de Carnéade qui a conduit les Stoïciens à modifier la formule de leur τέλος. M. SORETH, *Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1968, a cherché au contraire à l'intérieur même de l'école stoïcienne les raisons de cette modification.
37. Cicéron, *Fin.*, III, 7, 24.
38. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. 1, Paris, 1968, p. 290.
39. Sénèque, *Ep.*, 121, 16.

SCHMIDT, qui a si bien montré comment tout le stoïcisme est dans l'idée d'un passage du même au même, reproche précisément à Cicéron d'avoir méconnu cette caractéristique du système dans sa réfutation de Caton[40]. Notre opinion est qu'il y a de sa part plutôt refus que méconnaissance.

A la logique du devenir l'Arpinate oppose celle des définitions et l'Académicien qu'il est retrouve ainsi, dans un contexte certes différent, l'aversion de Platon pour ceux qui « meuvent l'être en tout sens »[41]. Il ne met pas en cause la théorie stoïcienne de l'οἰκείωσις puisque selon lui c'est la même que celle de l'Ancienne Académie, Zénon ayant appris de son maître Polémon que l'homme cherche d'abord à demeurer dans son être. Ce sont les conséquences que les Stoïciens en tirent qui lui paraissent erronées. En effet, dit-il, qu'est-ce que l'homme? L'union d'une âme et d'un corps. S'aimer soi-même implique donc que l'on prenne soin de l'un comme de l'autre et le souverain bien doit être formulé à partir de ce dualisme. Or les Stoïciens ont oublié le corps ; ils ont fait résider le souverain bien, « non dans l'homme tout entier, mais dans une partie de l'homme »[42] et, bien que raisonnant à partir de prémisses exactes, ils ont négligé les principes de la nature, puisqu'ils ont fini par considérer comme des « indifférents » les choses qui lui sont conformes, même s'ils leur ont donné le nom de « préférables »[43].

Pour l'Arpinate, seuls les philosophes de l'Ancienne Académie et du Lycée ont été capables de déduire correctement le souverain bien de l'οἰκείωσις. Ils l'ont défini comme la somme du plus grand nombre possible de biens naturels : *earum rerum quae sint secundum naturam quam plurima et quam maxima adipisci*[44]. Les Stoïciens au contraire, parce qu'ils ont refusé de raisonner en termes quantitatifs et qu'ils ont cru trouver le souverain bien dans une métamorphose de la tendance initiale, se sont enferrés dans une contradiction insoluble. En effet, si les *res quae secundum naturam sunt* sont des indifférents, comment la fin peut-elle se trouver dans le choix de choses qui n'ont aucune valeur? Et si, au contraire, il s'agit de biens, pourquoi ne pas les inclure dans la détermination de la fin ultime?[45]

Certes Caton avait affirmé que la morale parfaite et celle des préférables appartiennent à des ordres distincts, qu'il existe entre elles une différence de qualité, comparable à celle qui sépare le roi et un de ses sujets[46], fût-il le plus puissant d'entre eux, mais Cicéron n'accepte

40. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 131.
41. Platon, *Sophiste*, 249 d. La doctrine visée est l'éléatisme.
42. Cicéron, *Fin.*, IV, 12, 33.
43. *Ibid.*, 26, 72.
44. *Ibid.*, 10, 25. Au § 32, Cicéron parle de la nécessité de « faire la somme » des choses conformes à la nature pour pouvoir parvenir au bonheur.
45. *Ibid.*, 13, 34.
46. Cicéron, *Fin.*, III, 16, 52.

pas cet argument et il dénonce l'inconséquence qui consiste à proposer deux fins au lieu d'une seule[47]. Parce que son dessein est de détruire la prétention des Stoïciens à posséder l'unique doctrine vraie, il refuse de parler le langage du stoïcisme, celui de la transmutation intérieure, et il érige provisoirement en modèle cette pointilleuse arithmétique du bonheur qui maintient dans une fixité absolue les êtres et les choses.

Ce qui apparaît alors comme la contradiction majeure du stoïcisme, c'est la distorsion entre le τέλος et les motivations premières de la nature : « ce qui pèse le plus sur les Stoïciens vient selon moi d'un seul défaut, qui est de croire à la possibilité de soutenir deux thèses contraires. Y a-t-il en effet, rien de plus contradictoire que d'affirmer en même temps d'une part que ce qui est moral est le seul bien qui existe, d'autre part que la tendance vers toutes choses appropriées à la vie a son point de départ dans la nature »[48]. Le système stoïcien serait logiquement satisfaisant si les Stoïciens affirmaient que l'homme cherche dès sa naissance à protéger ce qu'il y a de meilleur en lui[49]. Puisque tel n'est pas le cas, puisqu'ils pensent qu'il se préoccupe de son être tout entier, il y a discordance entre leur conception de l'οἰκείωσις et leur définition d'un souverain bien qui ne concerne que l'âme.

Ainsi, même si Zénon a l'avantage sur Épicure d'avoir bien perçu ce qu'est la tendance naturelle, il a commis la même incohérence que lui, car il a été tout aussi incapable d'établir une doctrine dans laquelle les conclusions découlent logiquement des prémisses. La dialectique du livre II avait dépouillé l'épicurisme de toute réalité propre pour le présenter comme le mélange de la morale d'Aristippe et de celle du péripatéticien Hiéronyme. De la même façon, tout le livre IV du *De Finibus* est construit sur l'idée que la téléologie stoïcienne n'existe pas en tant que pensée autonome et qu'il faut, pour la comprendre, mettre en lumière l'ambiguïté qui lui est consubstantielle : elle n'est que la juxtaposition du système académico-péripatéticien et d'un indifférentisme identique dans son principe à celui de Pyrrhon ou d'Ariston[50]. Comme les premiers, les Stoïciens affirment que la nature humaine veut avant tout se sauvegarder elle-même, comme les seconds, ils placent la fin des biens dans la vertu seule. L'éthique de Zénon est donc, de la même façon que celle d'Épicure, une sorte de Chimère philosophique et les Stoïciens sont condamnés à un incessant va-et-vient entre les deux éléments contradictoires qui coexistent en elle : « quand ils veulent maintenir la logique de la première thèse, ils versent du

47. Ce reproche du double τέλος que nous trouvons dans *Fin.*, IV, 14, 39 est développé par Plutarque, *Com. Not.*, 26, 1071. Caton avait expressément rejeté cette accusation, *Fin.*, III, 6, 22.

48. *Fin.*, IV, 28, 78.

49. *Ibid.*, 13, 34.

50. Sur la place des indifférentistes dans la réflexion cicéronienne sur le souverain bien, cf. C. Lévy, *op. cit.*

côté d'Ariston ; quand ils cherchent à éviter cette conséquence, en fait ils défendent les mêmes idées que les Péripatéticiens sans démordre de leur terminologie »[51]. Nous avions signalé ce que l'évocation d'Aristippe pouvait avoir d'irritant pour des Épicuriens ; les Stoïciens devaient apprécier tout aussi peu de se voir invités à trouver la vérité de leur doctrine chez le maître de Zénon, Polémon, et chez le disciple hérétique de celui-ci, Ariston. Cicéron énonce donc un même verdict à l'égard des morales stoïcienne et épicurienne : il s'agit dans l'un et l'autre cas de constructions inessentielles qui n'existent chacune que par l'amalgame confus de deux systèmes cohérents. La supériorité du stoïcisme sur l'épicurisme est celle des sources, non celle de la méthode.

Cette analyse qui procède par dichotomie, qui révèle dans l'épicurisme un composé d'Aristippe et de Hiéronyme et présente le stoïcisme comme un mélange de Polémon et d'Ariston, fait bien évidemment penser à la division platonicienne, telle que nous la trouvons dans le *Sophiste*[52], mais il ne faut pas négliger une différence importante. Comme le dit très justement Léon Robin, la méthode platonicienne est en réalité une « synthèse ontologique », puisqu'elle a pour but de montrer « quelle est la composition de chaque essence, quelles essences sont exigées par sa constitution et pour sa constitution »[53]. Or, dans le *De Finibus*, Cicéron n'analyse pas des Formes, il réalise un travail préliminaire indispensable pour un Platonicien, la réfutation des opinions fausses. Sa division n'est pas la simple description d'une organisation, elle fait éclater ces fausses unités que sont les morales du Portique et du Jardin et révèle quels sont les systèmes dont elles usurpent l'être.

Il est toutefois une question que le dialecticien ne peut esquiver : comment le stoïcisme et l'épicurisme font-ils illusion, pourquoi sont-ils défendus, admirés par des philosophes qui ne soupçonnent pas ce qu'ils sont réellement? La réponse de Cicéron est que tout s'explique par l'utilisation que ces doctrines font du langage. Ce qui permet à l'Épicurien de croire que sa philosophie morale ne s'identifie ni à celle d'Aristippe ni à celle de Hiéronyme, c'est son refus de s'interroger sur ce que les mots veulent dire. Si le Stoïcien pense que son éthique ne doit rien à l'Ancienne Académie et diffère totalement de cette aberration qu'est la pensée d'Ariston, c'est parce qu'il utilise une terminologie qui lui dissimule les contradictions de son τέλος. Il y a

51. *Fin.*, IV, 28, 78.

52. Dans le *Sophiste*, 218 e-221 c, Platon procède par dichotomies successives pour définir le pêcheur à la ligne, essayant ainsi sa méthode sur un exemple très simple.

53. Léon Robin, *Platon*, Paris, 1968², p. 70. Sur la division platonicienne, cf. également Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la Doxa*, Paris, 1981, p. 344-347.

certes une nuance importante, puisque, dans le premier cas, Cicéron met en cause l'incapacité épicurienne à définir les concepts, tandis que l'ambiguïté du stoïcisme s'expliquerait par une ruse de Zénon. Mais que l'erreur soit inconsciente ou intentionnelle, qu'elle relève de l'ignorance ou d'un travestissement volontaire de la vérité, l'Arpinate se donne pour tâche de révéler à son interlocuteur la signification véritable de ce qu'il dit. C'est ce deuxième aspect de sa critique que nous allons analyser.

Les Académiciens, héritiers d'une tradition dans laquelle la définition était la première tâche du véritable philosophe, trouvaient en Épicure un antagoniste pour ainsi dire parfait. Celui-ci jugeait, en effet, que la dialectique est inutile puisque les prénotions sont formées à partir de sensations vraies et qu'elles ont elles-mêmes la clarté de l'évidence[54]. L'Épicurien ne doit pas essayer de dépasser la sensation par le raisonnement abstrait, il lui faut au contraire chercher à la retrouver dans sa pureté. C'est ce qu'exprime très bien Torquatus à propos du plaisir : « Inutile donc », dit-il, « de raisonner et de discuter sur le point de savoir pourquoi il faut rechercher le plaisir et fuir la douleur. Cela se sent, dit Épicure, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux, toutes impressions qu'il n'est pas nécessaire d'appuyer de raisonnements compliqués, qu'il suffit de signaler par un simple avertissement »[55]. Il est vrai qu'il y a eu une évolution dans le Jardin et que certains, parmi lesquels Torquatus lui-même se range, ont estimé qu'il fallait présenter la doctrine de manière plus argumentée[56], mais il s'agissait là d'une attitude défensive qui ne pouvait contredire la primauté de la sensation. Le dogme épicurien est que la philosophie n'a pas besoin d'un langage qui lui soit propre : lorsque le Maître veut réfléchir sur le temps, il s'interdit d'employer autre chose que les termes habituels[57]. Il y a dans cette doctrine l'idée que les mots les plus simples sont les plus appropriés à exprimer la réalité, ou en tout cas ceux qui nous éloignent le moins de la sensation.

Tout cela est pour Cicéron inacceptable. Ce n'est pas un hasard si, au début de sa réfutation, il se réfère à un passage du *Phèdre* dans lequel Platon dit qu'il faut avant toute discussion déterminer soigneusement le point à juger[58]. Ce patronage platonicien signifie que sa méthode sera celle de la définition, c'est-à-dire de la recherche de l'être. Nous trouvons au paragraphe 20 une affirmation qui nous paraît à cet égard très significative : « non seulement », dit l'Arpinate à Torquatus, « ces deux choses, qui sont si différentes, vous prétendez, vous autres,

54. Diog. Laërce, X, 31.
55. Cicéron, *Fin.*, I, 9, 30.
56. *Ibid.*, 31.
57. Diog. Laërce, X, 72.
58. Cicéron, *Fin.*, II, 2, 4 ; la citation est tirée du *Phèdre*, 237 b.

les désigner par un seul mot (*cela, je l'accepterais encore assez facilement*), mais encore de deux choses vous vous efforcez de n'en faire qu'une seule, ce qui est absolument impossible ». Ce qui est impardonnable, ce n'est point la confusion du langage en elle-même, mais l'ignorance de l'être qu'elle révèle. En faisant de l'absence de douleur la forme la plus élevée du plaisir, les Épicuriens ont commis beaucoup plus qu'une simple erreur de terminologie, ils ont failli à la mission du philosophe qui est de révéler ce que les choses sont réellement.

Que dit Cicéron? Que la *uacuitas doloris* n'est pas le plaisir, mais un état intermédiaire entre celui-ci et la douleur[59]. Or, c'est très exactement ce qu'avait affirmé Platon. L'auteur de la *République* décrit l'absence de douleur comme une illusion, un mirage, puisqu'elle apparaît comme un plaisir par opposition à la douleur et comme une douleur par opposition au plaisir[60]. Il compare ceux qui prennent cet état intermédiaire pour la plénitude du plaisir à des gens qui opposeraient le gris au noir faute de connaître le blanc. Cette analyse avait été reprise contre l'épicurisme par les philosophes de l'Académie. S'il est vrai que Cicéron ne s'y réfère pas de manière explicite, un autre Académicien, Plutarque, cite très précisément le texte en disant que Platon « a interdit » de confondre le plaisir et l'absence de douleur[61].

Pour un Platonicien, Épicure est encore plus coupable que les hédonistes traditionnels : non seulement il exalte le plaisir, mais il croit en trouver la forme suprême dans ce qui n'est qu'un fantasme. Il est évident qu'il y a quelque injustice dans cette critique, puisque, comme l'a fort bien dit J. A. Festugière, « le plaisir catastématique est conditionné sans doute par l'absence de douleur et de trouble, mais il implique une joie positive qui ne va pas sans une activité spirituelle »[62]. Cette signification positive, Cicéron sait fort bien l'exprimer quand il expose la doctrine du Jardin. Ne fait-il pas dire à Torquatus *uacuitate omnis molestiae gaudemus*[63]. Mais lorsqu'il la critique, il fait sienne la longue tradition de polémique antiépicurienne de son école. Il est donc tout à fait abusif de voir en lui le grand responsable de l'image caricaturale qui a été trop souvent donnée de l'épicurisme[64].

Il était difficile de faire aux Stoïciens le même reproche qu'aux Épicuriens, puisqu'ils accordaient une grande importance à la définition. La critique de leur langage était donc *a priori* beaucoup plus ardue, aussi l'Arpinate l'aborde-t-il de manière indirecte, par le biais

59. *Ibid.*, 5, 16.
60. Platon, *Rép.*, IX, 584 b-585 a, 586 a.
61. Plutarque, *Non posse suauiter uiui secundum Epicurum*, 8, 1091 d.
62. A. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 49, n. 2.
63. Cicéron, *Fin.*, I, 11, 37.
64. Cf. M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano*, Brescia, 1970, p. 158.

d'une explication qui se présente comme historique. Zénon, dit-il[65], commença par construire un système logiquement parfait, mais tout à fait contraire à la nature, puisqu'il ne laissait subsister aucun bien en dehors de l'*honestum* : « tout cela, à première vue paraissait magnifique, mais à y regarder de près était moins convaincant. Car le sens commun, la nature, la vérité même, tout cela, si je puis dire, criait bien haut qu'on ne peut se laisser amener à croire qu'entre les choses égalisées par Zénon il n'y eût aucune différence ». Zénon prit donc vite conscience du vice de sa doctrine et il chercha à y remédier en jouant avec les mots. Ne voulant pas aller jusqu'à reconnaître comme des biens les « choses conformes à la nature », il inventa une terminologie, les appelant « préférables » ou « choses ayant de la valeur ». Il essaya ainsi d'atténuer les paradoxes les plus provocateurs de son système. Par exemple, tout en maintenant le dogme de l'égalité des fautes, il admit que certaines étaient plus tolérables que d'autres puisque le nombre de convenables transgressés était moins grand. En réalité, il retrouvait de cette manière, mais sans vouloir l'avouer, le naturalisme de Polémon et d'Aristote. Il était sur le fond d'accord avec eux, même si par son langage il tentait de faire croire à l'originalité de sa doctrine.

Aux yeux de Cicéron, la terminologie stoïcienne n'a donc pas pour fonction d'exprimer la pensée de l'école, elle est ce qui en dissimule la véritable nature. Zénon pense comme les autres, mais il croit qu'en parlant autrement il pourra créer l'illusion d'une différence irréductible. Si l'on s'en tient aux mots qu'il emploie, il apparaît comme un indifférentiste, si l'on cherche quel est vraiment le sens de sa philosophie morale, la supercherie est facile à découvrir et l'on comprend qu'il n'a rien apporté de nouveau par rapport à ses prédecesseurs.

L'Arpinate n'a pas inventé cette interprétation du stoïcisme, elle remonte très haut dans l'Académie puisque, à en croire Diogène Laërce, c'est Polémon lui-même qui avait reproché à Zénon, son disciple, de s'être introduit chez lui et de lui avoir volé sa doctrine, « en la travestissant à la manière phénicienne »[66]. Après lui tous les scholarques de la Nouvelle Académie avaient dénoncé la stérilité intellectuelle du stoïcisme, affirmant sans relâche que celui-ci n'avait fait que plagier la philosophie des Académiciens et des Péripatéticiens[67]. L'originalité d'Antiochus d'Ascalon, après sa rupture avec la Nouvelle Académie, fut d'utiliser cette idée dans un sens positif, pour en faire le fondement de son syncrétisme. La fortune et la permanence de ce thème ont été diversement interprétées[68]. Nous croyons que pour bien discerner sa si-

65. Cicéron, *Fin.*, IV, 19, 54 sq.
66. Diogène Laërce, VII, 25.
67. Cf. Cicéron, *Luc.*, 6, 16 ; *Tusc.*, V, 120.
68. Pour J. Glucker, *op. cit.*, p. 28-30, la fortune du thème serait due à Panétius, ce qui

gnification, il faut distinguer deux aspects, l'un polémique, l'autre philosophique.

L'accusation de plagiat était un véritable lieu commun des controverses entre écoles[69]. Démocrite prétendait déjà qu'Anaxarque l'avait pillé et Arcésilas lui-même se vit reprocher d'avoir copié Pyrrhon[70]. Le *Poenulus* Zénon était plus exposé que tout autre à ce genre de grief, les Phéniciens ayant une réputation bien établie de ruse et d'esprit de rapine. Il était donc facile d'affirmer qu'il s'était constitué une doctrine et une école aux dépens de son maître et que toute sa pensée se réduisait à une ingénieuse mystification. De toute évidence les Académiciens ne se sont guère privés de souligner cet aspect des choses[71].

Mais nous croyons qu'il serait inexact de ne voir dans cette explication qu'une réaction d'Athéniens choqués par le succès du marchand de pourpre de Citium. Il nous semble que par-delà son côté polémique, elle s'enracine dans la réflexion sur le langage, telle qu'elle est exposée dans le *Cratyle*. On sait que dans ce dialogue s'opposent la thèse d'Hermogène, pour qui la justesse des noms est affaire de convention et celle de Cratyle, qui croit qu'il y a une adéquation naturelle du langage aux choses. Socrate réfute tour à tour les deux interlocuteurs. A Hermogène il démontre que l'établissement des noms n'est pas affaire de gens médiocres, qu'elle est l'œuvre d'un législateur qui essaie d'imiter la réalité et dont le travail doit être contrôlé par le dialecticien[72]. A Cratyle il fait admettre qu'il existe des noms imparfaits et que le nomothète n'est pas plus infaillible que n'importe quel artisan[73]. Sa position est qu'il faut remonter aux choses directement, qu'on ne peut pas attendre des noms qu'il nous aident à acquérir un savoir authentique : « contentons-nous de convenir que ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais qu'il faut et apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms »[74].

Pour les Académiciens l'attitude de Zénon a été celle d'Hermogène. Il a cru qu'il suffisait de donner des noms différents pour élaborer une doctrine nouvelle, il n'a pas hésité à se comporter en législateur du

est contredit par les passages que nous avons cités ; cf. également la pénétrante étude sur ce thème de W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974, p. 198-205.

69. Cf. l'excellent article *Plagiat* de la *R. E.*, 20II, 1956-1997. Sur l'accusation lancée par Démocrite contre Anaxagore, cf. Diog. Laërce, IX, 34.

70. Cf. sur ce point notre article, *Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie : « l'ésotérisme » d'Arcésilas*, dans *R. É. L.*, 56, 1978, p. 335-348.

71. Dans *Tusc.*, V, 12, 34, Cicéron exalte l'*auctoritas* de Platon alors que Zénon est qualifié de *aduena quidam*. Sur l'image des Phéniciens, cf. Dubuisson, *L'image du Carthaginois chez les Romains*, dans *Studia Phoenica, Orientalia Louanensia Analecta*, 15, 1983, p. 159-167.

72. Platon, *Cratyle*, 390 d. Platon répugne lui-même à créer des termes nouveaux, cf. *Lois*, 715 c.

73. *Ibid.*, 432 d.

74. *Ibid.*, 439 b.

langage, sans se préoccuper de la nature des choses. Le Platonicien, lui, se tient à égale distance de cette inconsistante virtuosité et du réalisme naïf d'Épicure, il considère le langage comme un instrument dont il lui faut apprécier la qualité et qui ne peut être la fin de l'activité philosophique. Épicure s'est refusé à définir, à détacher les mots de la matérialité du sensible, Zénon les a traités avec désinvolture, comme s'ils étaient interchangeables ; l'un et l'autre ont abouti au même résultat, la confusion, l'incohérence.

Tout au long de cette étude nous n'avons cessé de rencontrer Platon. Il est présent aussi bien dans la forme du raisonnement de Cicéron, cette dichotomie qui révèle la vérité des systèmes, que dans son contenu, nous pensons l'avoir montré pour la conception du plaisir ou celle du langage. Le *De Finibus* montre que la pensée du fondateur de l'Académie s'est perpétuée à travers les avatars de l'école, qu'elle a irrigué aussi bien l'aporétisme de Carnéade que le syncrétisme d'Antiochus. Mais une question difficile s'impose alors à nous. Si l'Arpinate est, pour reprendre l'expression de son frère Quintus, un *homo Platonicus*[75], comment peut-il dans sa critique du discours de Pison exalter la rigueur du stoïcisme, alors qu'il en a démontré l'incohérence? N'y a-t-il point là un sophisme?

Nous ne croyons pas qu'il y ait vraiment contradiction. Dans ce traité l'essentiel est pour lui de montrer à des dogmatiques qui se croient seuls détenteurs de la vérité toute la distance qui sépare leur doctrine de celle-ci. Si la pensée de tel ou tel était vraie, elle s'imposerait à tous de manière identique, elle aurait l'immuable stabilité de l'être. Or, la dialectique du *De Finibus* montre que la logique des systèmes est une simple apparence, qu'ils portent en eux la contradiction, bien plus, qu'ils n'existent que par elle. Parce qu'ils n'ont pas d'unité réelle, il est possible de les apprécier différemment, et même de manière opposée, selon que l'on envisage tel ou tel de leurs aspects. Si l'on juge le stoïcisme à partir de la fidélité à la nature qu'il proclame, il apparaît tout aussi inconséquent que l'épicurisme. En revanche, si l'on prend comme critère sa volonté de libérer l'homme de la souffrance, de détacher la vertu des aléas de la fortune, alors il faut lui reconnaître le mérite de la cohérence. Tout le problème est qu'il porte en lui les deux exigences et qu'il en ignore le caractère contradictoire.

Après avoir démontré que la belle ordonnance des doctrines n'est rien qu'un prestige, que doit faire le philosophe? Renvoyer dos à dos les dogmatiques, à la façon pyrrhonienne, en refusant, comme dira

75. Q. Cic., *Comm. Pet.*, 46.

Montaigne, de « s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantasie a produictes »[76]. Telle n'est point l'attitude de Cicéron. La dialectique lui a permis de ruiner la vaine prétention des systèmes, mais elle lui a aussi révélé qu'ils ne sont pas équivalents, elle a établi entre eux une hiérarchie. Qu'on prenne pour référence la nature ou l'*honestum*, Carnéade[77] ou Chrysippe, l'épicurisme est inacceptable. En revanche, le stoïcisme est, de par la qualité des deux éléments qu'il amalgame, partiellement satisfaisant pour la raison. Il y a donc eu progrès et il reste donc à cheminer vers le point où sera révélé ce que tous les moralistes ont voulu dire à travers leurs contradictions, leurs erreurs et leur arrogance. Ce sera le but des *Tusculanes*[78].

76. Montaigne, *L'Apologie de Raymond Sebond*, p. 108, éd. de P. Porteau, Paris, 1978.

77. Rappelons que Carnéade était un dialecticien et que, selon toute vraisemblance, il n'utilisait le concept de nature que pour démontrer l'impossibilité de formuler une morale naturelle.

78. Et notamment du livre V. Cf. A. Michel, *Quelques aspects de l'interprétation philosophique dans la littérature latine*, dans *Revue phil. de la France et de l'étranger*, 157, 1967, p. 79-103.