III

L'ÂME ET LE MOI DANS LES *TUSCULANES*.

par Carlos LÉVY
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV)

SOMMAIRE. — *Les* Tusculanes, *dont la forme littéraire constitue un cas unique dans l'œuvre cicéronienne, poursuivent l'enquête commencée dans le* Lucullus *sur la nature de l'âme. Dans le premier livre, l'originalité de Cicéron est de* ***renouveler la pensée platonicienne sur l'immortalité de l'âme*** *en affirmant que d'autres pensées philosophiques, et notamment le stoïcisme, peuvent se rallier à cette croyance. Il s'agit donc de laisser subsister un flou ontologique sur la nature de l'âme en définissant un ensemble de* doxai *compatible avec cette croyance. Néanmoins les grands thèmes platoniciens sont préservés, et notamment celui de la* ***mémoire*** *qui est réminiscence et non simple dépôt de sensations, comme dans le stoïcisme. Les* Tusculanes *constituent également un moment très important dans la construction de la* ***conception occidentale du sujet****. L'interlocuteur, initié comme Cicéron aux Mystères d'Eleusis, est, au moins partiellement, un double qu'il s'agit de convaincre de la possibilité d'accéder à la sagesse. Si on applique aux* disputationes *la théorie des quatre* personae *du* De officiis, *on comprend que pour Cicéron le sujet véritable n'est pas de nature empirique, mais se définit comme projet, comme tension vers la perfection. Entre la volonté et la raison il ne doit pas y avoir de désaccord : la volonté c'est le désir de la raison de se retrouver elle-même.*

EPITOME. — *Las* Tusculanas, *cuya forma literaria es única en la obra ciceroniana, prosiguen la encuesta sobre la naturaleza del alma iniciada en el* Lucullus. *En el primer libro, la originalidad de Cicerón consiste en* ***renovar el pensamiento platónico sobre la immortalidad del alma****, afirmando que otras doctrinas filosóficas, y particularmente el estoicismo, pueden adherir a esa creencia. Se trata pues de dejar subsistir una incertidumbre sobre la naturaleza del alma, al mismo tiempo que se define un conjunto de* doxai *compatibles con esa creencia. Sin embargo, los grandes temas platónicos son preservados por Cicerón, y muy especialmente el tema de la* ***memoria****, que es reminiscencia y no un simple deposito de sensaciones como en el estoicismo. Las* Tusculanas *constituyen tambien un momento muy importante en la construcción de la* ***concepción occidental del sujeto****. El interlocutor de Cicerón, iniciado como el en los Misterios de Eleusis, es, al menos parcialmente, un doble que se trata de convencer de la posibilidad de tener acceso a la sabiduría. Si se aplica a las* disputationes *la teoria de las cuatro* personae *del* De officiis, *se puede comprender que, para Cicerón, la naturaleza verdadera del sujeto no es empírica. El sujeto se define como proyecto, como tensión hacia la perfección. Entre la voluntad y la razón no debe existir ningun desacuerdo : la voluntad es el deseo de la razón de encontrarse a si misma.*

Les *Tusculanes* ont une place à part dans le corpus philosophique cicéronien. C'est en effet la seule œuvre pour laquelle la question de la définition se pose dès l'abord [1]. Le terme de *disputationes* pose immédiatement un problème dont on tente de se sortir en parlant de « conférences prononcées à Tusculum », conférences que trop souvent encore on se refuse à considérer comme un ensemble cohérent [2]. Mais, par-delà le statut des *disputationes*, on a souvent reproché à cette œuvre de juxtaposer hâtivement des positions philosophiquement différentes, voire inconciliables [3]. Si la question de l'âme a fait l'objet de nombreuses recherches, menées notamment par les tenants de la *Quellenforschung*, il en est une autre qui n'a pratiquement pas été abordée à propos de cette œuvre, c'est celle du moi, de la position du sujet. Les recherches récentes de P. Hadot et de M. Foucault [4] ont beaucoup exploré ce terrain, mais, curieusement, sans se référer aux *disputationes* cicéroniennes. A titre d'exemple, dans le dernier séminaire publié, celui de 1981-2, intitulé *L'herméneutique du sujet*, la seule référence précise concerne le refus cicéronien d'admettre que l'expérience de la douleur puisse être annulée par le dogme stoïcien [5]. N'y a-t-il donc pas de pensée du sujet dans les *Tusculanes* ? Et, si elle est bien présente, comment s'articule-elle avec les questions traditionnelles sur la nature de l'âme et sur son devenir ? Pour tenter d'apporter une réponse à ces questions, nous analyserons d'abord le mouvement de la réflexion cicéronienne sur l'âme, du *Lucullus* au *Tusculanes*, puis la question de la connaissance de l'âme par elle-même, enfin la problématique du sujet à travers la théorie panétienne des quatre *personae*.

Il est nécessaire de percevoir la question de l'âme dans les *Tusculanes* dans une dynamique qui a son origine dans le *Lucullus* et dont les *Disputationes* sont précisément l'aboutissement. Nous reprendrons donc rapidement les différentes étapes de ce processus.

Dans le grand développement consacré au *dissensus* des philosophes, qui se trouve à la fin du *Lucullus*, on trouve une partie consacrée à la physique et à l'intérieur de celle-ci une sous-partie dans laquelle il est question de l'incapacité de l'esprit humain à percevoir ce que sont l'âme et le corps [6]. Du corps, il est dit au § 122 que même les médecins ne peuvent

1. Voir sur ce point A.E. Douglas, *Form and Content in the* Tusculan Disputations, dans *Cicero the Philosopher*, éd. J.G.F. Powell, Oxford, 1995, p. 198 : « they are written in a form which Cicero never adopted elsewhere in his extant writings ».

2. Sur la nécessité de considérer les *Tusculanes* comme un ensemble cohérent, voir A. Michel, *Rhétorique et philosophie dans les* Tusculanes, dans *R.É.L*, 39, 1961, p. 158-171, et C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome, 1992, p. 445-494.

3. Voir notamment P. Corssen, *Ciceros Quelle für das erste Buch der* Tusculanen, dans *RM*, 36, 1881, p. 506-523 ; P. Finger, *Die beiden Quellen des III Buches der* Tusculanen, dans *Philologus*, 84, 1929, p. 51-81, et M. Pohlenz, *Das dritte und vierte Buch der* Tusculanen, dans *Hermes*, 41, 1906, p. 321-355 et *Das zweite Buch der* Tusculanen, 67, 1932, p. 245-294.

4. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1996 ; M. Foucault, *Le souci de soi*, Paris, 1984.

5. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982), édité par F. Gros, Paris, 2001, p. 424, référence assez générale au troisième livre des *Tusculanes*.

6. Voir *Luc.*, 124 : *tenemusne quid sit animus, ubi sit, denique sitne an, ut Dicearcho uisum est, ne sit quidem ullus* ?

connaître quelles sont la localisation et la fonction de chacune de ses parties [7]. Pour ce qui est de l'âme, Cicéron, au § 124, est plus prolixe, mais tout aussi sceptique. On remarquera que la doxographie est construite sur des catégories aristotéliciennes, celles de la substance, de la qualité et de la localisation [8]. Les *doxai* évoquées se retrouveront dans la grande doxographie de la première *Tusculane*, mais insérées dans un ensemble beaucoup plus vaste [9] : Dicéarque, qui conteste l'existence de l'âme, Platon et sa tripartition de l'âme, Xénocrate qui la définit comme un nombre, et les opinions qui ne sont pas explicitement identifiées : le sang (Empédocle), le feu ou le souffle (les Stoïciens [10]). La fin de ce passage est importante : sur la question de l'âme, même la vraisemblance est hors de portée de l'esprit humain [11]. La conclusion de la doxographie du *Lucullus* est pleinement sceptique, elle aboutit à un constat d'isosthénie : les *momenta* des arguments contraires sont équivalents, donc aucun progrès véritable dans la connaissance ne semble possible [12]. L'impératif de la recherche, fondamental pour la Nouvelle Académie, se heurte à un obstacle apparemment insurmontable. Il ne faut pas oublier cependant que la finalité de Cicéron dans le *Lucullus* est de ruiner les certitudes stoïciennes et qu'à ce titre son discours a un caractère dialectique et polémique.

La question de la nature de l'âme paraît être absente du *De finibus*. Il ne s'agit effectivement que d'une apparence puisque, si l'œuvre est tout entière consacrée aux éthiques des trois grands systèmes que sont l'épicurisme, le stoïcisme et la pensée académico-péripatéticienne d'Antiochus d'Ascalon, on ne doit pas négliger le fait que ces éthiques sont reliées à une théorie de la nature de l'âme. Certes, celle-ci n'est pas explicitement évoquée, mais elle sous-tend néanmoins le discours sur le souverain bien. L'expression la plus forte de cette solidarité des différentes parties de la

7. *Luc.*, 122, à propos des organes du corps : *itaque medici ipsi, quorum intereat ea nosse, aperuerunt ut uiderentur, nec eo tamen aiunt empirici notiora esse illa quia possit fieri ut patefacta et detecta mutentur.*

8. Sur la présence des catégories aristotéliciennes dans les doxographies éthiques, voir M. Giusta, *I dossografi di etica*, Turin, II, p. 12-21. Sur la question de la doxographie de l'âme, voir J. Mansfeld, *Doxography and Dialectic. The* Sitz im Leben *of the* Placita, dans *ANRW*, II, 36, 4, Berlin-New York, 1990, p. 3056-3229, et notre article *Doxographie et philosophie chez Cicéron*, dans *Le concept de nature à Rome*, C. Lévy éd., Paris, 1996, p. 109-126.

9. *Tusc.*, I, 19-23. L'un des aspects les plus intéressants de cette doxographie est qu'elle fait état de définitions médicales de l'âme qui ne figurent pas dans le *Lucullus*, voir au § 19 : *aliis pars quaedam cerebri uisa est animi principatum tenere. Aliis nec cor ipsum placet nec cerebri quandam partem esse animum, sed alii in corde, alii in cerebro dixerunt animi esse sedem et locum.* Sur la relation entre ces *doxai* et celles que l'on trouve chez Aetius, voir H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 202-204. L'hypothèse la plus probable est que Cicéron ait trouvé cette doxographie dans une source académicienne, voir sur ce point A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2, Paris, 1949, p. 362 s. ; J. Mansfeld, *op. cit.*, p. 3123, et un rapprochement important avec Philon, *Somn.*, I, 303 s ; C. Lévy, *op. cit.*, p. 456-462.

10. Sur cette identification, voir A.J. Kleijwegt, *Philosophischer Gehalt und persönliche Stellungsnahme in* Tusc., I, 9-81, dans *Mnémosyne*, sér. 4, 19, 1966, (p. 361 n. 3), et J. Mansfeld, *op. cit.*, p. 3127.

11. *Luc.*, 124 : *horum aliquid uestro sapienti certum uidetur, nostro ne quid maxime quidem probabile sir occurrit ; ita sunt in plerisque contrariarum rationum paria momenta.*

12. L'isosthénie des arguments contraires avait été assumée par Arcésilas, dont il nous est dit dans *Ac. post.*, I, 45 qu'il pratiquait la réfutation systématique *ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum inuenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur.* Elle est absente des témoignages sur Carnéade.

philosophie se trouve dans ce qui est dit par Caton [13] : « Car soit dans la nature, dont rien n'égale l'harmonie et l'ordonnance, soit dans les œuvres de la main humaine, est-il possible de trouver quelque chose qui soit mieux agencé, plus solidement lié et assemblé ? La fin n'est-elle pas de tout point en accord avec le commencement ? Y a-t-il une conséquence qui ne réponde pas à ses prémisses ? Le système n'est-il pas, dans toutes ses parties, si bien enchaîné, que le déplacement d'une lettre suffirait à tout faire crouler ? » Ce que Cicéron va s'efforcer de montrer, au contraire, c'est que, malgré leur prétention à la cohérence absolue, les dogmatiques sont incapables de proposer un discours éthique qui soit en conformité avec leur anthropologie. Les Epicuriens proposent un souverain bien fait d'absence de douleur, mais ils sont accusés d'avoir ainsi voulu dissimuler la vulgarité du plaisir ordinaire et d'avoir confondu humanité et bestialité. Au § 113 du livre II [14], il est dit qu'ils n'ont pas tenu compte de l'âme, laquelle est définie par un certain nombre de fonctions dont on remarquera que celle qui vient en premier est la mémoire, que nous allons retrouver dans la première *Tusculane*. Quant aux Stoïciens, il leur est reproché d'avoir construit leur système en oubliant que l'homme est aussi un corps : ils ont oublié le corps en route [15]. Plus intéressante encore est l'affirmation que, même si l'homme n'était qu'une âme, l'éthique stoïcienne serait sans fondement parce que l'âme fonctionne de manière analogue au corps : comme lui, elle connaît la santé et la maladie [16]. Enfin, au livre V, l'exposé de Pison propose une éthique cumulative qui considère l'homme comme l'assemblage de deux éléments que le sujet moral se doit de prendre en charge simultanément. Un passage est tout particulièrement important [17] : « c'est Apollon Pythien qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes. Or nous connaître nous-mêmes consiste uniquement en ceci : savoir ce que sont les facultés de votre corps et de votre âme et suivre le genre de vie qui sache faire usage de l'un et de l'autre ». On sait que sur ce point le premier livre des *Tusculanes* innovera radicalement en retrouvant l'anthropologie du *Premier Alcibiade* et en affirmant donc que l'homme n'est rien d'autre que son âme [18]. Dans le *De finibus* aucun système n'est considéré comme satisfaisant, aucun n'a proposé une éthique cohérente parce qu'aucun ne possède un véritable savoir sur l'homme. Ce que les *Tusculanes* vont montrer, c'est que l'on ne peut accéder à une connaissance sur l'âme, sur

13. *Fin.*, III, 74, trad. C.U.F. Les manuscrits donnent pour la dernière phrase : *ut non si ullam litteram moueris, labent omnia*, mais ce texte est en contradiction avec l'idée centrale du passage, si bien que la correction proposée en 1709 par R. Bentley paraît s'imposer.

14. *Fin.*, II, 113. Dans ce passage, les *partes animi* sont : la *memoria rerum innumerabilium*, la *coniectura consequentium*, le *moderator cupiditatis pudor*, la *iustitiae fida custodia* et la *doloris mortisque contemptio*.

15. *Fin.*, IV, 26 : *quonam modo aut quo loco corpus subito deserueritis ?*

16. *Ibid.*, 27.

17. *Fin.*, V, 44.

18. Sur cette question, voir les articles de P. Boyancé, *Cicéron et le « Premier Alcibiade »*, dans *R.É.L*, 1964, p. 210-225 ; J. Pépin, *Que l'homme n'est rien d'autre que son âme : observations sur la tradition du* Premier Alcibiade, dans *R.É.G.*, 82, 1969, p. 56-70 ; A. Michel, *Humanisme et anthropologie chez Cicéron*, dans *R.É.L*, 62, 1984, p. 128-142.

l'homme, qu'en renonçant à *la* connaissance, à l'identification du savoir et de la certitude.

Par rapport à la doxographie du *Lucullus*, celle que nous trouvons dans le premier livre des *Tusculanes* [19] présente des différences intéressantes. On remarquera tout d'abord qu'elle est beaucoup plus développée que la précédente et qu'elle mêle des *doxai* philosophiques et médicales d'une manière qui pose de redoutables problèmes au commentateur [20]. Mais paradoxalement, alors que cette extension du *dissensus* aurait pu constituer un argument supplémentaire pour affirmer l'isosthénie des thèses opposées, le développement doxographique s'achève par la phrase [21] : *harum sententiarum quae uera sit, deus aliqui uiderit ; quae ueri simillima, magna quaestio est*, ce qui, d'une part, établit de manière très platonicienne une distinction entre le savoir absolu qui appartient aux dieux et le savoir relatif des hommes et, d'autre part, fait du vraisemblable l'objet d'une interrogation, alors qu'il avait été auparavant purement et simplement exclu. La doxographie a, en réalité, deux fonctions : elle va rendre nécessaire un choix, celui de la solution qui paraît être la plus proche de la vérité, et, par ailleurs, elle va établir un hiatus entre la question : « qu'est-ce que l'âme ? », qui dans la pensée hellénistique relève de la physique, et le but fixé à la *disputatio*, qui est d'affranchir l'homme de la crainte de la mort. Dans cet effort pour briser la systématicité caractéristique des dogmatiques hellénistiques, Platon est naturellement utilisé. La tradition de l'*Apologie* de Socrate [22], et plus particulièrement la fameuse alternative sur laquelle s'est construit le genre de la *consolatio*, est rappelée avec force au § 23, « *quaecumque uera sit earum sententiarum quas exposui, mors aut malum non sit aut sit bonum potius* ». La structure de la phrase montre bien que, contrairement aux représentants des systèmes étudiés dans le *De finibus*, Cicéron établit une césure entre l'ordre de l'éthique et celui de la connaissance. On peut, à partir de définitions opposées de l'âme, parvenir à une même sagesse face à la mort. C'est là quelque chose dont il faut préciser le statut. Il serait tentant de penser qu'il s'agit simplement d'un argument de caractère provisoire, parénétique, qu' il faudrait dépasser dans une étape ultérieure pour reconstituer une structure systématique moins imparfaite, or il n'en est rien. Il n'y aura jamais, en effet, dans les *Tusculanes* de connexion rigide entre la connaissance et l'éthique et il n'y a pas chez Cicéron d'au-delà des *Tusculanes*. Cette œuvre marque le point plus avancé de sa réflexion sur l'éthique et sur l'âme. Après les *Tusculanes*, il ne pourra que consolider quelques positions dans le domaine de ce que l'on a appelé la moralité moyenne et ce sera le *De officiis*. Ce refus de la structure rigide est dû, bien sûr, au choix philosophique de Cicéron, qui lui a fait préférer le scepticisme de la

19. *Tusc.*, I, 18-23.
20. Voir *supra*, n. 9.
21. *Tusc.*, I, 24.
22. *Apologie*, 40c.

Nouvelle Académie, mais aussi à une manière de philosopher romaine qui répugne à s'enfermer dans les contraintes du système. Il convient de rappeler à cet égard l'affirmation de Sénèque, alors même qu'il parle des philosophes stoïciens [23] : *illi quoque non inuenta, sed quaerenda nobis reliquerunt*. Le choix d'une *doxa* sur la nature de l'âme ne peut être pour Cicéron du ressort de la seule théorie. Il suppose précisément un choix, c'est-à-dire la prise d'un risque, ce καλὸς κινδύνος dont parle Platon dans le *Phédon* à propos de la croyance en l'immortalité de l'âme [24]. On peut mieux définir la position de Cicéron sur ce point en la comparant avec celle de Sénèque, telle qu'elle est exprimée dans la fameuse *Lettre* 102 [25]. On remarquera que lorsqu'il est question des philosophes qui croient que l'âme au sortir du corps rejoint son domicile céleste, Cicéron commence par évoquer un espoir (*spem*) et une opinion qui peut charmer [26] : *si te hoc forte delectat*. Il n'est pas question à cet endroit d'un quelconque *probare*. La nuance n'échappe pas à son interlocuteur qui demande qu'on le conduise au-delà du *delectare*, dans le domaine de la *persuasio*, ce à quoi Cicéron répond que son éloquence ne peut être plus grande que celle de Platon (*num eloquentia Platonem superare possumus*), preuve supplémentaire que nous ne sommes pas là dans le domaine d'une vérité qui s'imposerait par la seule force d'arguments théoriques. Chez Sénèque aussi il est question d'espoir [27], d'une opinion qui fait plaisir puisqu'elle permet d'échapper au *fastidium* de la vie, mais qui n'a rien d'une certitude : elle est le fait d'hommes qui promettent plus qu'ils ne démontrent (*promittentium magis quam probantium*). Alors que, chez Sénèque, l'immortalité de l'âme est un *somnium iucundum*, *bellum* auquel on peut se laisser aller (*dabam me spei tantae*), chez Cicéron elle suppose un véritable pari, ce qu'exprime remarquablement la formule *errare me hercule malo cum Platone...quam cum istis uera sentire* du § 39, prononcée par l'interlocuteur, mais reprise par l'Arpinate au § 40, dans un contexte qui demande à être analysé. En effet, la conscience de l'impossibilité de parvenir à une certitude qui puisse être acceptée par tous ne signifie pas que la raison doive se soumettre à un constat d'ignorance. Cicéron paraît même à un moment être convaincu par sa propre argumentation et renoncer à son scepticisme lorsqu'il affirme dans ce même paragraphe : *Num igitur dubitamus ? an sicut pleraque ? quamquam hoc quidem minime*. Cette affirmation est fortement nuancée par ce que l'on trouvera à partir au § 78, à savoir l'idée que la démonstration qui vient d'être faite sur l'immortalité de l'âme ne peut être considérée comme irréfutable, puisqu'elle comporte quelques éléments d'obscurité. Cicéron corrige ainsi ce que le § 40 pouvait

23. *Ep.*, 45, 4.

24. *Phédon*, 114 d.

25. Sur l'attitude eschatologique de Sénèque, voir les analyses de P.L. Donini, *L'eclettismo impossibile. Seneca et il platonismo medio*, dans P.L. Donini et G.F. Gianotti, *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca*, Bologne, 1979, p. 149-300, et d'A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Bologne, 1988, p. 505-510.

26. *Tusc.*, I, 24.

27. *Ep.*, 102, 2

avoir de trop dogmatique en suggérant que sa propre démonstration pourrait appartenir à la catégorie du *mouere*, de ce qui peut susciter un changement de position de l'auditeur sans pour autant être vrai [28].

Sur quoi donc se construit la thèse de l'immortalité de l'âme ? Nous laisserons de côté ici l'argument du consensus et celui de l'*auctoritas* des Anciens et nous nous intéresserons exclusivement à la rationalité critique qui se manifeste à partir du § 40, lorsque Cicéron reprend pour les examiner plusieurs des *doxai* énumérées dans sa doxographie. Ce qui nous semble particulièrement remarquable, c'est qu'il fonde sa démonstration de l'âme sur des arguments qui auraient horrifié Platon et qui relèvent plus de la méthode épicurienne consistant à connaître l'invisible par le visible que de la lecture du *Phédon*, du *Phèdre* ou du *Timée*. On remarquera, en particulier, que dans le *Timée* [29], la fabrication de l'âme humaine se fait, en ce qui concerne la partie immortelle, avec le reste des composantes de l'âme du monde, les cercles du Même et de l'Autre, tandis que Platon ne donne que peu d'indications pour ce qui est de la fabrication de la partie mortelle. Tout au plus sait-on qu'elle a été réalisée non par le démiurge lui-même, mais par les assistants du démiurge et qu'elle comporte une partie agressive (θύμος) et une partie désirante (ἐπιθυμία) [30]. En revanche, Cicéron, avant de montrer que l'âme est immortelle, veut prouver par des arguments relevant de la physique qu'elle s'élève vers le ciel : la *perspicuitas* — le terme est employé au § 40 — de cette montée s'appuie sur le fait que le feu et le souffle tendent vers les régions les plus élevées [31]. Cela signifie-t-il pour autant que la perspective eschatologique cicéronienne s'appuie sur l'idée que l'âme est matérielle ? Sa position est, en réalité, beaucoup plus subtile. Il n'exclut pas que l'âme puisse être de l'air ou du feu, ce qui lui permet à la fois de donner une image très concrète de ce qu'est la montée de l'âme vers le ciel et de définir une sorte de *terminus post quem* déterminant l'espace dans lequel la thèse de l'immortalité de l'âme est défendable. Le raisonnement *a fortiori* est ainsi appliqué au § 41, « quant aux hypothèses où l'âme serait une espèce de nombre » — c'est la théorie de Xénocrate — « ce qui est une définition plus subtile que claire, ou bien ce fameux cinquième élément naturel qui est plus difficile à désigner qu'à saisir [32], il s'agit là de choses beaucoup plus incorruptibles et

28. *Tusc.*, I, 78 : *mouemur enim saepe aliquo acute concluso, labamus mutamusque sententiam clarioribus in rebus ; in his est enim aliqua obscuritas. Id igitur si acciderit, simus armati*. Au § 82, il sera affirmé que la démonstration de l'immortalité de l'âme ne pourra jamais constituer un argument suffisant pour ne pas prendre en compte la thèse contraire.

29. *Timée*, 41d.

30. Voir *ibid.*, 69 c-d.

31. *Tusc.*, I, 40-41 : *Perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, siue illi sint animales, id est spirabiles, siue ignei, sublime ferri. Si uero aut numerus quidam sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur, aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora haec ac puriora sunt, ut a terra longissime se ecferant*. La division entre les deux éléments lourds attirés vers le bas et les deux éléments légers attirés vers le haut existe aussi dans le stoïcisme, voir *S.V.F.*, I, 99 (Zénon) ; II, 555 (Chrysippe).

32. Sur le problème du cinquième élément, voir P. Moraux, *Quinta essentia*, dans *R.E.*, XXIV, 1963, p. 1171-1263 ; H.J. Easterling, *Quinta natura*, dans *MH*, 21, 1964, p. 73-85 ; A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nella* Consolatio *di Cicerone*, dans *Paideia*, 54, 1999, p. 164-166. On remarquera que dans le

plus pures encore, en sorte qu'elles s'élèveraient à une très grande distance de la terre ». Même si l'on croit que l'âme est du feu ou de l'air, on est en droit, ou plus exactement on a le devoir de croire à son immortalité, et c'est ce qu'il est reproché aux Stoïciens de ne pas faire, puisqu'ils n'admettent qu'une survie limitée. Sa démarche est originale, elle laisse subsister un flou ontologique, la suspension du jugement sur ce qu'est l'âme, tout en définissant un ensemble de *doxai* qui permettent de croire à l'immortalité. On notera sur ce point une différence par rapport au *Songe de Scipion*, beaucoup plus précis du point de vue de l'ontologie. N'y est-il pas dit, en effet, que les hommes ont reçu une âme faite du même feu éternel que les constellations et les étoiles [33] ? Dans le *Songe de Scipion* les développements pythagoriciens et platoniciens sur la survie de l'âme se greffent sur une ontologie de celle-ci, stoïcienne ou en tout cas compatible avec le stoïcisme. Dans les *Tusculanes*, ils s'articulent avec un ensemble de possibilités ontologiques parmi lesquelles Cicéron n'estime pas qu'il soit nécessaire de faire un choix pour rendre sa démonstration convaincante. On est à la fois très loin et très près de Platon : très loin parce que Platon n'aurait jamais accepté, même à titre d'hypothèse, l'idée d'une âme entièrement matérielle ; très près, parce que, lorsque Cicéron écrit au § 50 : « il saute aux yeux que la question de savoir ce que peut être l'âme, placée dans le corps comme dans une maison étrangère, est beaucoup plus difficile, beaucoup plus obscure que celle de savoir ce qu'elle peut être une fois sortie du corps et parvenue dans le libre ciel comme dans sa propre demeure », il reste, à sa manière bien particulière, fidèle à cette idée platonicienne présente notamment donc dans le *Timée*, à savoir que ce qu'il y a d'immortel en l'âme est plus facile à connaître que ce qui en elle est destiné à périr. Voir l'âme grâce à l'âme [34] implique *ipso facto* que l'âme se résigne à admettre qu'elle ne parviendra pas à un savoir total et à une certitude absolue sur elle-même, puisqu'elle ne peut ignorer qu'elle est logée dans ce que Cicéron définit comme « une maison étrangère », ce corps qui est comparé un vase [35].

Pour Cicéron, néoacadémicien et platonicien, le doute quant à la nature exacte de l'âme, la liberté dans l'énonciation des hypothèses, n'empêche pas le recours à des thèmes platoniciens pour étayer la thèse de l'immorta-

fragment de la *Consolation* qui se trouve en *Tusc.*, I, 66, Cicéron exclut les possibilités qu'il accepte dans le traité philosophique et n'admet comme substance possible pour l'âme que le cinquième élément : *animorum nulla in terris origo inueniri potest ; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum*. Au terme d'une étude extrêmement précise, SETAIOLI conclut, p. 167, en opposition à EASTERLING, *op. cit.*, p. 82, que Cicéron qui, dans *Ac. post.*, I, 39, écrit que Zénon excluait l'existence d'un cinquième élément, aurait, dans les *Tusculanes*, identifié le cinquième élément aristotélicien et le *pneuma* stoïcien. Il nous semble que Cicéron reste trop vague pour que l'on puisse aller jusqu'à un tel degré de précision. Ce qu'il lui importe de définir, c'est l'ensemble des possibilités qui permettent de croire à l'immortalité de l'âme, sans approfondir les relations que ces possibilités entretiennent entre elles. Cela est exprimé très fortement en I, 70 : *Quae est eius natura ? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem : nihil ad id de quo agimus*.

33. *De rep.*, VI, 15.

34. *Tusc.*, I, 52. Le thème est platonicien, comme le montre *Alc.*, I, 30 e.

35. Voir *Tusc.*, I, 52.

lité de l'âme, ce qui n'est pas sans comporter quelques difficultés. A titre d'exemple, la traduction dans les § 53-54 du passage du *Phèdre* 245 c, qui avait été déjà cité dans le *De republica* [36], est destinée à établir le lien entre le mouvement de l'âme définie comme principe automoteur et son éternité. Ainsi s'effectue le passage entre l'immédiateté de la sensation intérieure (*sentit igitur animus se moueri*) et l'éternité (*ex quo efficitur aeternitas*). Mais comment cette démonstration, fondée sur un texte dans lequel Platon exprime avec beaucoup de force l'idée que l'âme est inengendrée, peut-elle s'harmoniser avec son assimilation à l'un des deux éléments, le feu ou l'air ? De ce point de vue, on comprend très bien que Panétius n'ait pas voulu, malgré toute son admiration pour Platon, se laisser entraîner à abandonner le dogme stoïcien de la survie limitée au profit de celui de l'immortalité [37]. Ce que Panétius rejetait et qui ne gêne pas Cicéron, c'est l'idée que l'âme puisse être matérielle et qu'elle survive éternellement. Le premier reste, malgré les innovations, l'homme d'une doctrine systématique, le second cherche surtout chez Platon la justification d'un espoir. De ce point de vue, le passage consacré à la mémoire et au rôle déterminant attribué à celle-ci, à la fois comme élément central de l'anthropologie et comme lien avec la transcendance est important. Le § 56 permet à Cicéron de se différencier à la fois de l'anthropologie cumulative des Péripatéticiens telle qu'elle a été définie dans le livre V du *De finibus* et du rationalisme des Stoïciens. Contrairement aux premiers, il ne considère pas que l'homme puisse être défini comme un microcosme du vivant qui cumulerait en lui le végétal, l'animal et le rationnel. Contrairement à l'anthropologie différentielle des seconds, il ne considère pas non plus que ce qui définit l'homme, ce soit la raison. Ce qui n'appartient qu'à l'homme, disent les Stoïciens, c'est la raison ; ce qui n'appartient qu'à l'homme, dit Cicéron, c'est la mémoire, qui dans le stoïcisme n'occupe qu'une place fort modeste [38], puisqu'elle y est définie comme un dépôt de représentations, et qui dans le platonisme est réminiscence, c'est-à-dire souvenir de la transcendance. Or précisément l'idée que la mémoire pourrait être considérée comme un réservoir est présentée par Cicéron comme absurde au § 61 : *utrum capacitatem aliquam in animo putamus esse quo tamquam in aliquod uas ea quae meminimus infundantur ? Absurdum id quidem*. La véritable mémoire est celle dont parle Platon dont le *Ménon*, celle qui permet au petit esclave de retrouver les principes de la géométrie.

Il y aurait évidemment beaucoup de choses à dire encore sur l'eschatologie cicéronienne des *Tusculanes*. Nous nous contenterons de souligner ces deux points :

— le livre I permet à Cicéron de passer d'une incertitude jamais reniée sur ce qu'est l'âme, au choix du dualisme platonicien qu'il maintiendra

36. *De rep.*, VI, 27.

37. *Tusc.*, I, 79. Sur ce passage, voir le commentaire de F. Alesse, *Panezio di Rodi, Testimonianze*, Naples, 1997, p. 255-256.

38. Voir la définition stoïcienne de la mémoire en *S.V.F.* VII, 64 : μνήμη θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν .

tout au long de l'œuvre. D'une certaine manière ce dualisme est encore plus radical que celui de Platon. Au § 80, Cicéron dit que les parties irrationnelles sont « loin de la raison et sans communication avec elle ». Or dans le *Timée*, 69 c, tout en disant que la partie immortelle de l'âme est séparée de la partie mortelle, Platon montre comment il y a malgré tout une communication entre elles, puisque la partie irrationnelle doit prêter l'oreille aux injonctions de la raison ;

— la lecture du livre I semble laisser peu de place à la conception du sujet au profit de celle de l'âme. Il s'agit de quitter sans tristesse le monde dans lequel l'âme est exilée pour aller vers un lieu où tout ce qui est entravé, diminué ici-bas, pourra se déployer librement.

Nous prendrons donc comme cadre de cette dernière partie la théorie qui se trouve exposée dans une œuvre un peu postérieure mais qu'il ne nous semble pas illégitime d'utiliser ici, celle des quatre *personae* du premier livre du *De officiis*, qui sont [39] : la nature humaine générale, les caractéristiques individuelles, les circonstances et le moi que l'individu se construit par son choix : *quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus*. Nous justifions l'*hysteron proteron* qui consiste à utiliser le *De officiis* pour éclairer un aspect des *Tusculanes* en considérant comme probable que Cicéron ait eu connaissance de cette théorie, qui est la première et la plus complète que l'Antiquité nous ait léguée à propos du sujet, avant même d'écrire le traité consacré aux devoirs. En tout état de cause, il nous paraît préférable d'aborder la question du sujet dans les *Tusculanes* en utilisant une théorie liée au monde intellectuel dans lequel a vécu Cicéron, plutôt que de projeter sur l'œuvre des concepts de la psychologie contemporaine. Mais avant d'entrer dans le détail de cette question, nous nous arrêterons sur un passage dont l'importance ne nous semble pas avoir été correctement appréciée.

Dans le prologue du premier livre [40], Cicéron établit un parallèle entre son activité passée d'orateur et l'activité philosophique à laquelle il se consacre : *ut antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio*. Il y a là une différence radicale avec les penseurs romains de l'époque impériale. Pour Sénèque, comme pour Marc Aurèle, la conversion à la philosophie commence par la rupture avec la rhétorique. Cette rupture est plus symbolique que réelle, puisque l'un et l'autre continuent d'écrire, chacun à sa manière, selon les canons de la rhétorique, mais elle a été dans leur existence une source de conflits : pour Sénèque dans la relation avec son père, pour Marc Aurèle dans sa relation avec son maître Fronton. Cicéron signale ici que pour lui, au contraire, il n'y a pas rupture mais continuité entre l'activité philosophique et la vie rhétorique. La conversion à la philosophie a eu lieu pour lui en 88, elle a suivi l'enseignement de Philon de Larissa, qui était à la fois son professeur

39. *Off.*, I, 107 s.
40. *Tusc.*, I, 7.

de rhétorique et de philosophie [41]. Bien que toute sa vie ait été marquée par la volonté de ne pas dissocier philosophie et rhétorique, les *Tusculanes* révèlent une mutation profonde par rapport au *De oratore*. Dans ce traité, il s'agissait d'unifier la culture en accordant la première place à l'éloquence. En termes politiques, la philosophie y apparaissait comme la plus belle province d'un *imperium* qui revenait à la rhétorique. Dans les *Tusculanes*, et tout particulièrement dans le *proœmium* du second livre, Cicéron exprime une position très nettement différente. Rejetant la fameuse affirmation : *paucis : nam omnino haud placet* du *Néoptolème* d'Ennius, par laquelle Antoine définissait sa position à l'égard de la philosophie [42], il proclame que sa vie est désormais tout entière occupée par celle-ci. Il serait cependant inexact de parler de « conversion ». D'une part, en effet, Cicéron ne cache pas que la place que la philosophie a prise dans sa vie est due à l'*otium* forcé dans lequel il se trouve [43]. D'autre part, peu après, dans le *proœmium* du premier livre du *De natura deorum*, il défendra l'idée que toute sa vie a été philosophique et que c'est précisément lorsqu'il paraissait être le plus éloigné de la philosophie qu'il la pratiquait le plus [44]. Il n'en reste pas moins vrai que, dans les *Tusculanes*, et pour la première fois, sa vie est tout entière occupée par la philosophie conçue comme « souci de soi », c'est-à-dire comme transformation de soi. L'épreuve de l'exil l'avait certes préparé à ce changement, mais, à la différence de celui du stoïcien Rutilius Rufus, cet exil avait donné lieu à l'expression de toutes les passions contre lesquelles précisément les *Tusculanes* prétendent fortifier l'âme. Ce qu'il faut néanmoins préciser, c'est l'identité de ce sujet dont la transformation est au centre des *disputationes*.

La notion de *declamatio* comporte en effet la notion d'exercice. Au sens littéral, les *Tusculanes* sont donc des « exercices spirituels », mais le sont-elles au sens employé par P. Hadot pour les *Pensées* de Marc-Aurèle ? En partie oui. Elles le sont parce qu'elles obéissent à la même nécessité, c'est-à-dire qu'elles ont pour objectif cette maîtrise du discours intérieur dont P. Hadot a fort justement écrit qu'elle constitue la vie philosophique stoïcienne [45]. Elles le sont aussi parce que cette maîtrise est inséparable de l'acte de l'écriture. En effet, pas plus que Sénèque ou Marc Aurèle, Cicéron ne peut concevoir un discours philosophique qui ne devienne pas texte. Le rapprochement semble cependant devoir s'arrêter là. Marc-Aurèle s'adresse à lui-même, Sénèque à Lucilius qui est à la fois son ami, son double et son œuvre [46], tandis que Cicéron s'adresse à un interlocuteur

41. Voir *ibid*., II, 9 : *nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audiuimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum*. Sur cette question, voir l'ouvrage récent de Ch. Brittain, *Philo of Larissa. The last of the Academic Sceptics*, Oxford, 2001, p. 296-342.

42. Voir *De or*., II, 156. Voir aussi la même citation en *De rep*., I, 30, à propos d'Aelius Sextus.

43. *Tusc*., II, 1 : *Ego autem, Brute, necesse mihi quidem esse arbitror philosophari (nam quid possum, praesertim nihil agens, agere melius ?), sed non paucis, ut ille.*

44. *Nat. de*., I, 6.

45. P. Hadot, *La citadelle intérieure*, Paris, 1992, p. 65.

46. Voir *Ep*., 34, 2 : *adsero te mihi, meum opus es*.

anonyme qui semble n'être qu'une figure bien évanescente de disciple, tant ses interventions sont rares et peu consistantes. Il est évident cependant que cet interlocuteur a une fonction philosophique et littéraire précise. Il constitue une sorte de marqueur de la progression de la démonstration et de l'effet que celle-ci produit sur une âme qui, au fond, ne demande qu'à se laisser entraîner vers la sagesse. Tantôt il fait preuve d'un enthousiasme que Cicéron doit tempérer, tantôt il renâcle quelque peu avant de suivre son maître dans des propositions qui répugnent au sens commun [47]. Mais, par delà ce rôle d'élève, ne représente-t-il pas au moins un aspect de Cicéron lui-même ? De ce point de vue, le premier livre contient une remarque apparemment anodine, mais d'un grand intérêt. Au § 29, Cicéron demande à son interlocuteur de se souvenir des cultes à mystères grecs auxquels il a été initié [48]. Pourquoi, alors que pratiquement aucun autre trait de la personnalité de celui-ci n'est évoqué, son initiation aux mystères fait-elle l'objet d'une évocation si précise ? Il faut rapprocher ce passage de ce que nous trouvons dans le second livre du *De legibus*. Atticus, s'adressant à son ami qui se propose d'abolir les *sacra nocturna*, lui demande de faire une exception pour les Mystères athéniens auxquels ils ont été l'un et l'autre initiés [49], ce que Cicéron accepte en faisant un éloge enthousiaste de ces cultes. A partir de ce rapprochement entre le *De legibus* et le passage des *Tusculanes*, on serait tenté de déduire que l'interlocuteur n'est autre qu'Atticus. Cette hypothèse n'est cependant pas satisfaisante. Atticus a été l'interlocuteur à part entière de précédents dialogues cicéroniens dans lesquels il est apparu avec les traits distinctifs de sa personnalité, notamment son attachement à l'hellénisme et à l'épicurisme. Il est peu probable que Cicéron aurait pris le risque de choquer cet ami très cher en le réduisant à une figure anonyme de disciple qui se laisse facilement conduire vers une adhésion ferme à ce platonisme qu'Atticus n'avait jamais accepté, même s'il a pu être dans sa jeunesse quelque peu attiré par l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon [50]. On pourrait imaginer également que l'interlocuteur est l'un de ces *familiares* anonymes qui sont évoqués au § 8 : *cum essent complures mecum familiares*. Mais pourquoi, dans ce cas, Cicéron n'indiquerait-t-il de ce personnage que ce trait qu'il a en commun avec lui ? En réalité, il semble difficile de contester qu'en indiquant l'initiation aux Mystères, Cicéron, sans jamais affirmer cela explicitement, donne à cette interlocuteur la dimension d'un double. Cela n'a rien

47. Voir, par exemple, en *Tusc*., V, 73, sa difficulté à admettre que le sage puisse être heureux dans les tortures.

48. *Tusc*., I, 29 : *reminiscere, quoniam es initiatus, quae tradantur mysteriis*.

49. *Leg*., II, 36 : Atticus- *Excipis credo illa, quibus ipsi initiati sumus*. Marcus- *Ego uero excipiam. Nam mihi cum multa eximia diuinaque uideantur Athenae tuae peperisse atque in uitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique uita exculti ad humanitatem et mitigati sumus...*

50. *Leg*., I, 54 : *Antiocho familiari meo (magistro enim non audeo dicere), quocum uixi et qui me ex nostris paene conuellit hortulis, deduxitque in Academiam perpauculis passibus*. On remarquera la prudence du *perpauculis* qui montre qu'Atticus ne veut pas que l'on puisse imaginer qu'il a véritablement adhéré à l'Académie à cette période de sa vie. On notera de surcroît que l'interlocuteur est qualifié d'*adulescens* en II, 28 et qu'en III, 7, la phrase *poposci eorum aliquem qui aderant causam disserendi*, laisserait supposer qu'il a pu y avoir un changement d'interlocuteur.

de surprenant quand on sait que le processus de dédoublement avait caractérisé la consolation qu'il s'était écrite à lui-même après la mort de sa fille [51]. Le lien entre la *Consolation* et les *Tusculanes* a souvent été mis en évidence. Ce que nous pensons pouvoir affirmer, c'est que, comme la *Consolation*, les *Tusculanes* participent du dialogue intérieur, et plus précisément encore de l'exercice spirituel qui vise à retrouver la sérénité après un drame personnel.

Là réside précisément la différence entre Cicéron, d'une part, Sénèque et Marc-Aurèle. d'autre part. Chez l'empereur-philosophe, et chez Sénèque aussi, malgré la présence de Lucilius, on trouve l'expression immédiate d'un moi qui dit à la fois ses aspirations à la vertu et les incertitudes de son ascèse. Il en est autrement chez Cicéron, chez qui le moi est à la fois présent et volontairement dissimulé. Lorsqu'il parle de la mort, de la souffrance, du chagrin, il est évident, compte tenu des épreuves qu'il vient de vivre, que c'est d'abord ses inquiétudes personnelles, ses expériences douloureuses qu'il exprime, mais la plupart du temps cela demeure occulté par la dialectique, la rhétorique, l'impersonnalité de la question comme « le sage est-il inaccessible au chagrin ? ». On pourrait à cet égard appliquer à Cicéron la remarque qu'il fait lui-même à son interlocuteur au § 59 du livre IV : *simulas enim quaerere te de sapiente, quaeris fortasse de te*. Il y a donc dans les *Tusculanes* une expression médiate du moi, qui fait que, si cette œuvre annonce celle des philosophes romains postérieurs, elle en est aussi très différente. Faire de la déclamation philosophique, cela ne signifie pas seulement pour Cicéron faire de la déclamation sur des thèmes philosophiques, cela signifie aussi mettre la rhétorique au service d'une vie qui, du fait des circonstances politiques, ne peut plus trouver son sens que dans la philosophie. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, alors que dans les discours politiques ou judiciaires l'*ego* cicéronien s'exprime d'une manière que l'on a pu parfois juger excessive, dans ces *disputationes* où il affronte les questions les plus importantes et les plus difficiles qu'un être humain puisse se poser, le moi se fait discret, presque imperceptible. Par *pudor* autant que par formalisme, Cicéron ne veut pas que sa subjectivité fasse irruption dans un genre qui est codifié comme impersonnel à la fois par la rhétorique et la philosophie. Cependant, on doit aussi ajouter que, dans la logique même des *Tusculanes*, ce ne sont ni son passé ni ses caractéristiques individuelles qui définissent le sujet, mais sa capacité à être autre qu'il n'a été, ou plus exactement à sortir d'une apparence d'existence pour accéder à l'existence véritable. On peut donc bien appliquer à l'œuvre cicéronienne ce que M. Foucault a écrit, dans l'ignorance de celle-ci [52] : « Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi ». Accordons cependant à Foucault que Cicéron, en se posant en « médiateur » de la transformation d'un personnage anonyme et évanescent et en

51. Voir *Tusc.*, I, 83 : *Fecimus hoc in eo libro in quo nosmet ipsos, quantum potuimus, consolati sumus*.
52. M. Foucault, *op. cit.*, p. 125.

donnant à un exercice spirituel l'apparence d'un exercice rhétorique et dialectique, a lui-même rendu moins apparente l'audace intellectuelle de son œuvre.

Essayons de montrer plus précisément ce qu'est ce sujet projectif, ce sujet qui se définit par son aspiration à la perfection morale, en appliquant aux *Tusculanes* les quatre *personae* du *De officiis* [53].

En ce qui concerne la nature générale de l'homme, nous ne reviendrons pas sur l'anthropologie de la première *Tusculane* ; nous évoquerons simplement la définition de la passion qui est donnée dans le troisième livre [54] : *cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers, uel rationem aspernans, uel rationi non oboediens.* Cette formulation n'a en soi rien qui puisse être considéré comme contraire au stoïcisme, elle reprend des expressions stoïciennes [55] et cependant il serait erroné d'y voir une adhésion cicéronienne à l'anthropologie du Portique. Chrysippe s'était longuement efforcé de redéfinir le sens d'ἄλογον, de façon à pouvoir intégrer la notion d'irrationnel dans une théorie moniste, où tout est rationnel [56]. Une telle préoccupation est étrangère à Cicéron, qui ne fait pas sien ce travail de renouvellement du langage. Parce que la définition de la passion n'a pas chez lui le même environnement systématique que chez le scholarque stoïcien, elle peut être conciliée avec la conception dualiste de l'âme à laquelle il ne renonce pas [57]. L'essentiel n'est pas pour lui de faire un choix entre platonisme et stoïcisme, mais de se convaincre que, bien que l'être humain soit ontologiquement fait de raison et de déraison, la victoire totale de la première sur la seconde est possible. C'est dans cette victoire, ou tout au moins dans sa possibilité, que réside véritablement pour lui la nature humaine. Tout homme doit veiller à ce que la raison impose à la passion un *imperium* qui fasse d'elle l'équivalent d'un esclave ou d'un enfant [58] : *ut imperet illi parti animi quae oboedire debet, id uidendum est uiro*. Toute pensée, et les Péripatéticiens sont particulièrement visés, qui laisse à la passion un tant soit peu d'existence autonome doit être combattue. [59] Le stoïcisme, en affirmant que l'âme du sage est exempte de toute passion, apparaît à Cicéron comme une doctrine ontologiquement inexacte, mais qui, par la radicalité de son éthique, a su proposer à l'homme cet absolu terrestre que le platonisme ne pouvait lui offrir. Dans le premier livre des *Tusculanes*, l'âme aspire à la libération, au départ vers l'au-delà que lui apportera la mort. Dans les livres suivants, il s'agit de conquérir *hic et nunc* sa liberté, autrement dit de réaliser pleinement les virtualités inhérentes à la raison humaine. Dans un cas, comme dans

53. Sur cette question, voir l'article de C. Gill, *Personhood and personality : the four*-personae *theory in Cicero* De officiis I, *OSAP*, 6, 169-199.

54. *Tusc.*, III, 24.

55. Voir à titre d'exemple les passages de Stobée dans *SVF*, III, 378, 389, 394.

56. Voir Galien, *Hip. et Plat. decr.*, IV, 2 = *SVF*, III, 462.

57. Voir *Tusc.*, IV, 10-11, où il déclare conserver comme *fons* la *discriptio* de l'âme donnée par Pythagore et Platon, tout en adoptant la théorie stoïcienne des passions.

58. *Tusc.*, II, 48.

59. *Tusc.*, III, 22.

l'autre, la conscience philosophique vise à sortir de l'*ego* empirique pour pouvoir enfin coïncider avec le moi véritable.

Le souci d'impersonnalité explique que Cicéron ne dise presque rien *stricto sensu* de la deuxième *persona*, celle de ses particularités individuelles. En revanche, il s'exprime souvent sur un élément fondamental de sa personnalité, l'appartenance à l'histoire et à la tradition de Rome, qui ne se réduit pas pour lui à une caractéristique nationale ou culturelle. A ses yeux, en effet, la romanité est doublement liée à la philosophie. D'une part, la langue latine contient en elle-même des nuances qui en grec n'ont pu être exprimées que par la médiation de la philosophie, comme la distinction entre *insania* et *furor* [60], ou que le grec ne peut concevoir, comme la différence entre *labor* et *dolor* [61]. D'autre part, la perfection éthique des *maiores*, qu'expriment d'innombrables *exempla*, leur a permis de réaliser concrètement cette vie conforme à la vertu que les Grecs n'ont su construire que dans le domaine de la théorie.

En ce qui concerne les transformations provoquées par les péripéties de la fortune, les confidences cicéroniennes, pour être rares et discrètes, n'en sont pas moins émouvantes. On trouve en II, 33 cette phrase stylistiquement et humainement extraordinaire : *Non ego dolorem dolorem esse nego*, ou encore, au début du dernier livre, l'aveu que les épreuves subies lui font douter de la capacité humaine à surmonter de tels malheurs [62]. Philosophiquement, cela n'est pas sans importance, puisque tout au long du deuxième livre, il s'indigne du peu de cas que font les Stoïciens de l'expérience vécue de la douleur et clame que s'il est vrai que la *uirtus* consiste à vaincre la souffrance, elle n'implique pas pour autant d'en nier artificiellement la puissance. Pour un Stoïcien, le mal ne peut être qu'une conséquence du bien à l'intérieur d'un plan de la Providence fondamentalement bénéfique aux seuls êtres rationnels, les hommes et les dieux. La protestation véhémente de Cicéron contre cette *ineptia* que constitue à ses yeux le mépris stoïcien pour l'expérience de la douleur [63], confirme que son accord avec cette doctrine ne concerne que l'objectif fixé à l'homme, non la conception générale du monde.

La quatrième *persona* est celle que l'homme se constitue par l'exercice de son *iudicium*, terme qui signifie dans ce contexte la volonté tout autant que l'intellect. Accepter le stoïcisme c'est, pour Cicéron, se situer dans la tradition de Socrate pour une lutte plus efficace contre les passions de l'âme. En quoi le contrôle de soi est-il plus grand dans une théorie moniste que dans une théorie dualiste, ou, pour reprendre les métaphores utilisées par Platon et par Chrysippe, en quoi est-il plus difficile à un cocher d'arrêter ses chevaux qu'à un coureur de s'arrêter juste sur la

60. *Ibid*., 11.

61. *Tusc*., II, 35.

62. *Tusc*., V, 3 : *Equidem, eos casus in quibus me fortuna uehementer exercuit mecum ipse considerans, huic incipio sententiae diffidere interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere.*

63. *Tusc*., II, 29 : *Ad ineptias redis, illud autem quod me angebat non eximis.*

ligne [64] ? Dans le *Phèdre*, 246a-b, il est dit que les dieux ont des chevaux et des coches parfaits, alors que pour les autres êtres ils sont mixtes. Il y a dans les âmes humaines de bons et de mauvais chevaux, donc c'est bien ontologiquement que l'homme est incapable de conquérir une sérénité qui fasse de lui l'égal des dieux. Dans le stoïcisme, seule une réaction infinitésimale et purement physique peut échapper au sage. Sénèque dira, en se référant à Zénon, qu'il ne sent qu'une ombre de passion, non la passion elle-même [65]. C'est précisément cette idée d'une capacité illimitée à se transformer soi-même qui séduit Cicéron [66] : *sanabimur si uolemus*. La volonté, c'est le désir et la raison enfin réconciliés, et le pouvoir de la volonté est infini parce qu'il serait inconcevable que la raison ne puisse pas se retrouver elle-même [67]. Une telle conception de nature humaine n'est-elle pas excessivement optimiste ? En III, 13, Cicéron n'élude pas l'objection. Les racines de la *stultitia*, dit-il, sont si profondes, que, malgré l'ascèse philosophique, il se peut qu'il en reste toujours quelque chose, mais ce ne sera que ce à quoi on ne peut échapper, le *necessarium*. Il ne s'intéresse pas beaucoup à cet hypothétique *necessarium* — sans doute l'équivalent de la *suspicio et umbra* de Sénèque —, parce que la guérison complète de l'âme constitue pour lui un impératif catégorique qu'aucun obstacle, fictif ou réel, ne peut entraver. Que dans le livre V la perfection du sage apparaisse beaucoup plus comme une aspiration commune à toutes les pensées philosophiques que comme une réalité liée à la mise en œuvre du stoïcisme [68], ne change pas fondamentalement le message de l'œuvre. Dans le premier livre, c'est la croyance en l'immortalité de l'âme qu'il s'agissait de justifier, en mobilisant pour cela toutes les ressources d'une raison consciente de sa faillibilité. Dans les livres suivants, c'est également une croyance, mais d'un autre ordre, que Cicéron cherche à fonder, la croyance en une perfectibilité morale de l'homme à laquelle aucune limite naturelle ne serait fixée.

Il y a donc dans les *Tusculanes* deux absolus, celui de l'au-delà et celui d'ici-bas. Chacun, en fonction de nombreux éléments textuels, et aussi de ses propres convictions, estimera cohérente ou contradictoire la double revendication cicéronienne du bonheur terrestre et de la félicité céleste. Par-delà ces divergences, somme toute normales, il est profondément émouvant de voir cet homme recru d'épreuves, qui avait toutes les raisons de désespérer, s'attacher à prouver aux autres et à soi-même qu'il existait une surabondance de raisons d'espérer, et enraciner cette espérance dans le

64. Chrysippe avait inventé la métaphore du coureur qui se laisse entraîner par sa course au-delà de la ligne d'arrivée (voir Galien, *Hip. et Plat. decr.*, IV, 4, 24-25 = *S.V.F.*, III, 476) sans doute pour échapper à la métaphore platonicienne du cocher et de l'attelage.

65. *De ira*, I, 16, 7 : *Nam, ut dicit Zenon, in sapientis quoque animo, etiam cum uulnus sanatum est, cicatrix manet. Sentiet itaque suspiciones quasdam et umbras affectuum, ipsis quidem carebit.*

66. *Tusc.*, III, 13.

67. *Tusc.*, IV, 12 : 12 *Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt : uoluntas est quae quid cum ratione desiderat*. Le sage est le seul à avoir le plein exercice de la volonté parce qu'il a le plein exercice de la raison. En lui, la volonté n'est rien d'autre que la dynamique de la raison.

68. Voir sur ce point C. Lévy, op. cit., p. 485-492.

doute, qui est humilité, et dans la volonté qui est puissance. Dans le moule classique de la *declamatio*, auxquels sa formation et sa *uita ante acta* ne lui permettaient pas d'échapper, Cicéron coule des idées nouvelles, ou plus exactement dont l'association est nouvelle : celle d'une problématique du sujet qui ne se confond pas avec les interrogations traditionnelles sur la nature de l'âme, celle d'une capacité infinie du moi à se libérer de la passion et de la souffrance, celle d'une ascèse intérieure qui doit nécessairement s'exprimer par l'écriture, celle d'une tension vers le bien dans laquelle transcendance et immanence ne sont pas considérées comme incompatibles, celle enfin du rôle du dialogue, intérieur ou inter-subjectif, dans la conquête de soi. Il nous paraît donc incontestable que les *Tusculanes* constituent un moment fondamental dans l'élaboration de la conception occidentale du sujet.