001768/1

LE PROBLEME DE LA DOULEUR DANS LES TUSCULANES DE CICERON

par George Korwin

Bibliothèque
uOttawa
Library

Thèse présentée à l'Ecole des études supérieures
en vue de l'obtention du doctorat en philosophie

Département d'Etudes anciennes
Université d'Ottawa
1972

UMI Number: DC53354

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.
In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI®

UMI Microform DC53354
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

TABLE DES MATIERES

Reconnaissance

PREFACE I

CHAPITRE PREMIER

Les sources des Tusculanes I - IV 1

CHAPITRE II

La place de la douleur dans le système d'éthique stoïcien 68

CHAPITRE III

La douleur 122

CHAPITRE IV

La passion 200

CHAPITRE V

Le chagrin 283

CONCLUSION 346

NOTES - Préface 365

Chap. I 366

Chap. II 382

Chap. III 393

Chap. IV 422

Chap. V 459

Conclusion 477

BIBLIOGRAPHIE 486

TABLE DES MATIERES 496

C'est un devoir agréable que de m'acquitter de ma dette de reconnaissance envers les membres du Département d'Etudes anciennes qui m'ont généreusement offert leur aide durant mon séjour au Département. Mes remerciements vont d'abord au P. Etienne Gareau, o.m.i., qui a chaleureusement approuvé ma décision de reprendre les études classiques après plusieurs années d'interruption; ils vont ensuite à M. Colin M. Wells, directeur du Département, dont la sympathique compréhension m'a fait accorder une subvention de $ 125. Je dois plusieurs références bibliographiques précieuses au professeur Stéphane Kresic. C'est le professeur Michel Roussel que je tiens à remercier tout particulièrement. Je n'aurais ni entrepris ni mené à terme la présente thèse sans son encouragement. Il a discuté avec moi son plan et son contenu et il en a amélioré la forme en corrigeant plusieurs fautes de langue. Il va de soi que j'assume l'entière responsabilité des opinions émises et des défauts d'interprétation qui y restent.

PREFACE

S'il est une impression qui se dégage le plus vivement de l'étude de la civilisation grecque aux époques archaïque et classique, c'est peut-être celle de l'attitude affirmative des Grecs en face de la vie et de ses problèmes. Cette qualité de l'esprit grec se manifeste dans l'art et la littérature des Hellènes, elle donne aussi le caractère distinctif à leur religion, si différente de celle des peuples orientaux. Comme individu, le Grec a la conscience très nette de sa valeur d'homme, aussi bien se croit-il à la hauteur de toutes les épreuves que le sort peut lui faire subir. La joie de vivre ne dégénère jamais chez les Grecs en naïveté qui refuse de regarder en face le côté sombre de l'existence. Le Grec reste attaché à la vie malgré sa clairvoyance, l'optimisme qui lui est propre n'a rien de l'évasion, tant il est dépourvu de sentimentalisme et d'illusion.

Or l'expérience nous dit que la douleur est partie intégrante de la réalité, inséparable du processus même de vivre. C'est donc poursuivre une chimère que de vouloir passer sa vie à l'abri de la peine. Aucun mortel n'en est exempt, aucun ne peut échapper à la condition commune. Assujetti au mal, exposé aux vicissitudes de la fortune sur lesquelles il n'a pas de prise, l'homme est contraint à souffrir, sans qu'il puisse, le plus souvent, se prémunir contre un malheur qui vient à l'improviste et le surprend au milieu de la

prospérité. S'il en est ainsi, la question se pose de savoir quelle attitude on doit prendre en face de la douleur, qu'elle nous atteigne dans le corps ou dans l'âme. Avant que la philosophie ne soumette, au début de la période hellénistique, le problème de la douleur à l'examen critique, c'est dans la littérature grecque, surtout la poésie, qu'il faut chercher la réponse, diverse suivant l'individualité de l'auteur, à cette question.

Evidemment, il ne peut s'agir de citer ici tous les témoignages qu'il serait possible de cueillir à travers la lecture des écrivains grecs. Le sujet certainement mérite une étude approfondie que personne, à notre connaissance, n'a faite jusqu'à présent; heureusement, il ne manque pas de contributions partielles mais solides (1). Il suffira donc de relever quelques pensées les plus caractéristiques du sentiment grec afin de montrer une certaine continuité d'attitude à l'égard de la douleur depuis Homère jusqu'à la philosophie postaristotélicienne et dont on trouvera des échos chez Cicéron, disciple des Grecs dans la philosophie.

Pour commencer par Homère, on se rappelle la scène où Priam vient se prosterner aux pieds d'Achille, le suppliant de lui livrer le corps d'Hector qu'Achille a tué (2). Saisi de pitié à la vue de ce père malheureux qui s'humilie devant lui, Achille se contente de l'inviter à supporter son malheur et cesser de se lamenter. Il n'essaie pas de convaincre Priam que son malheur à lui est moindre qu'il ne semble l'être, et il ne lui offre pas non plus des consolations faciles. Plusieurs siècles plus tard les philosophes répéteront, dans leurs écrits de consolation, le même appel à la

force morale d'un homme affligé, sauf qu'ils ne l'adressent pas, ainsi que le fait Achille, au coeur, siège des sentiments et des passions, mais à la raison, sur laquelle doit se régler sa conduite. Encore un point: Priam ne gagnera rien, lui dit Achille, en se lamentant, car il ne ressuscitera pas ainsi son fils. Or cette pensée, à savoir qu'il est vain et inutile de se consumer de chagrin, que la douleur ne sert à rien et que nous nous y livrons en pure perte, se retrouve dans les Tusculanes de Cicéron (II 31; III 66, 77).

Nous ne parlerons pas de la tragédie, le sujet étant trop vaste pour être traité convenablement dans le cadre limité de cette Préface. Faisons du moins deux remarques: la tragédie représente, par définition, l'homme qui souffre. Le mal dont le héros tombe victime a tous les traits d'un mal final, irrévocable autant qu'il est inexorable. Et pourtant l'effet que la tragédie grecque produit n'est pas celui de désespoir. Comment se fait-il donc que le sort pathétique du héros, la catastrophe qui le précipite au fond de l'abîme, ne nous laissent ni découragés ni déçus dans notre foi dans l'homme? C'est que le destin a beau priver le héros de son rang, de sa fortune, de sa vie même, il ne peut le briser. C'est l'homme, tout éprouvé qu'il est, qui sort victorieux de la lutte avec la douleur; il se montre plus fort que la souffrance et même dans sa chute il conserve sa dignité et son intégrité. Dans les tragédies de Sophocle surtout le malheur indicible fait ressortir ce qu'il y a de plus beau, de plus authentique dans l'âme de celui qu'il frappe, ainsi l'homme n'est plus grand que lorsqu'il souffre.

Cependant une idée, celle qui attribue une certaine valeur positive au πάθος, n'a pas survécu à la fin de la vieille tragédie, celle d'Eschyle et de Sophocle. Que Zeus mène les mortels vers la compréhension en les faisant s'avancer sur la route qui conduit de l'ὕβρις vers la σωφροσύνη, que la sagesse vienne par souffrance — πάθει μάθος, c'est une pensée à laquelle Eschyle a donné l'expression la plus parfaite dans l'Agamemnon, v. 174 sqq. (3). Les anciens ne demandaient que rarement pourquoi la douleur existe dans la vie et quelle est sa raison d'être. Avant l'avènement du christianisme personne n'a conçu l'idée que la douleur peut avoir un sens en elle-même, notamment comme moyen de rédemption individuelle dont se sert la Providence divine. Parmi les Grecs c'est surtout Eschyle qui cherche à justifier de quelque manière la douleur, mais puisqu'il envisage celle-ci comme un châtiment de l'ὑβριστής, son effort se réduit plutôt à la justification de Zeus. Toujours est-il que ce courant de pensée sera arrêté lorsque la philosophie grecque, au lieu de voir dans le πάθος un mal qui vient à l'homme de l'extérieur, en aura limité le sens au mal interne, c'est-à-dire une maladie de l'âme ou passion. C'est ainsi que le πάθος sera compris par les écoles épicurienne et stoïcienne et, pour ce qui est de Cicéron, la pensée que l'homme pourrait racheter ses fautes par souffrance lui reste tout à fait étrangère. Un autre changement d'attitude se dessine aussi avec le stoïcisme: jusqu'à Zénon de Cittium aucun Grec, y inclus les plus éminents penseurs, ne doutait que la souffrance et ce qui la cause ne fussent un mal dans le plein sens du terme. Mais le fondateur du Portique relégua la mort,

la maladie, la peine et des choses semblables parmi les indifférents parce que, selon lui, n'est un mal que ce qui est moralement laid. Tout ce qui nous nuit, tout ce qui nous fait souffrir sans pouvoir nous corrompre est donc indifférent du point de vue de la morale.

Il reste donc à noter un trait commun à tous les écrivains grecs quelle que soit l'époque historique à laquelle ils appartiennent. Lorsqu'il s'agit de réconforter quelqu'un dans l'affliction, de l'arracher à l'état d'abattement où le malheur l'a jeté, jamais ils ne recourent à une consolation religieuse, ils ne parlent jamais des dieux et de leur miséricorde.* Rien qui fasse penser à la récompense des justes dans l'au-delà pour les misères qu'ils ont souffertes ici. Cette absence de toute connotation religieuse que l'on observe déjà dans les paroles d'Achille chez Homère, se fait aussi sentir dans le discours que Périclès prononça à l'occasion de l'enterrement des soldats athéniens morts à l'ennemi durant la première année de la guerre du Péloponnèse (4). Or si l'homme n'a rien à espérer de la part des dieux qui ne peuvent lui être d'aucun secours, sur quoi doit-il compter dans son affliction? A cette question les Grecs donnent une réponse unanime et non équivoque: sur lui-même. C'est dans son âme, au fond de son être que l'homme doit chercher la force qui lui permettra de tenir tête à l'adversité et de ne pas succomber à la douleur qui risque de l'engouffrer. En face du Destin l'homme est seul, aucun dieu ne lui viendra en aide. Dans cette perspective l'adage proverbial qu'il faut supporter humainement ce qui est humain — humana humane ferenda dit Cicéron (Tusc. III 34) —, prend l'importance d'une consolation que la philosophie

* A la lumière d'observations faites lors de la soutenance cette [illegible] semble trop catégorique.

recommande à l'égal d'autres méthodes. Il semble que cette idée avait été développée d'abord par l'Académicien Crantor dont le περὶ πένθους était justement célèbre et servit de modèle aux innombrables traités de consolation, παραμυθητικοὶ λόγοι, imités par les Romains sous le nom de consolationes. Celle de Cicéron, écrite après la mort de sa fille Tullia, ne s'est pas conservée mais le genre fut cultivé par Sénèque et trouva son dernier représentant au cinquième siècle dans la personne de Boëce. La phrase de Cicéron se retrouve, avec le même jeu de mots en grec, dans la Consolatio ad Apollonium, un opuscule attribué, peut-être à tort, à Plutarque (5).

Une fois que les philosophes grecs postérieurs à Socrate avaient commencé à chercher une explication de la douleur, cette question trouva sa place tout indiquée dans l'éthique qui constitue, avec la logique et la physique, l'une des trois divisions de la philosophie ancienne. Or, les spéculations sur le sens propre de la douleur restent étrangères, nous l'avons déjà remarqué, aux préoccupations des penseurs grecs. A une éthique eudémonique, comme celle des Grecs et des Romains, la douleur ne pose de problème qu'en tant qu'elle rend difficile sinon impossible la réalisation de la vie heureuse que les philosophes ont l'ambition d'enseigner aux gens avides d'en connaître le secret. Le phénomène de douleur se présentant sous un double aspect, souffrance physique et détresse morale, Cicéron lui consacre deux livres de ses Tusculanae disputationes. C'est dans les Tusculanes que Cicéron discute des principaux obstacles qu'on rencontre dans la poursuite du bonheur, fin suprême

vers laquelle tendent tous les efforts de l'homme; ce sont la mort, la douleur, le chagrin, les passions, autant de sujets des Tusculanes I-IV. On ne décerne pas un rang très élevé à cet ouvrage malgré le fait que Cicéron y parle en son propre nom, sans entremise d'un personnage fictif. On trouve donc les Tusculanes, peut-être à cause des procédés d'avocat que Cicéron ne se gêne pas d'y employer, d'une valeur bien moindre que certains autres de ses traités philosophiques, tels que le De natura deorum et le De finibus. Ce n'était pas l'avis de l'auteur lui-même qui estimait que les sujets traités dans les Tusculanes ne cèdent en importance qu'à la seule question des fins extrêmes du bien et du mal. "Mais il faut bien nous rendre compte, dit-il dans la conclusion de la quatrième Tusculane (§ 82), qu'une fois approfondie, autant qu'il est possible humainement de l'approfondir, la question du souverain bien et du souverain mal, il n'était pas possible de demander à la philosophie sujets ni plus importants ni plus profitables que ceux des leçons de ces quatre jours".

Dès qu'on pose le problème de la douleur, dans sa double forme, comme sujet d'une étude qui se veut complète sinon exhaustive, l'on se heurte à une série de problèmes connexes qu'il n'est pas possible de passer sous silence, même si l'on n'espère pas pouvoir les résoudre tous. Commençons par une question préliminaire, celle des sources des Tusculanes. La dépendance bien connue de Cicéron par rapport à la philosophie grecque nous oblige à soulever le problème de son originalité, encore qu'on pourrait discuter longuement sur ce que c'est, au juste, que l'originalité dans ce domaine:

est-ce le génie inventif, le don de trouver du neuf et dire ce que personne n'a dit auparavant, si la chose est possible, ou bien la faculté de faire un choix intelligent afin de présenter sous un jour nouveau les idées déjà connues (6)? Ainsi, à moins de refuser à Cicéron toute aptitude à la philosophie, il faut reconnaître son apport personnel dans l'oeuvre philosophique qu'il a laissée. En ce qui concerne les Tusculanes, cette question peut être posée en termes plus concrets puisque ce qui est le plus personnel chez leur auteur, c'est l'expérience de la douleur que la vie ne lui a pas épargnée. Il s'agirait alors d'examiner les Tusculanes II et III pour voir si cette expérience amère n'y a pas laissé de traces reconnaissables. Mais cela nous ramène à la question des sources car, sans acquérir la certitude sur l'étendue des emprunts, il est malaisé d'estimer le degré de la contribution personnelle de Cicéron. La situation se complique davantage par le fait que nous n'avons à notre disposition ni la Consolatio de Cicéron où il a consigné ses méditations après la mort de Tullia, ni les écrits grecs qui lui servaient de modèle ou du moins alimentaient sa pensée. On comprend donc le scepticisme des savants qui objectent à la recherche des sources le manque de précision de ses méthodes et le caractère hypothétique de ses résultats. En ce qui nous concerne, nous croyons que la recherche des sources de l'oeuvre philosophique de Cicéron a son utilité, puisque, proprement conduite, elle devrait nous aider tout au moins à situer la pensée cicéronienne dans le contexte des courants de la philosophie grecque dont elle dépend étroitement. Mais une fois cette tâche accomplie, il faudra

étudier le contenu des Tusculanes pour apprécier la valeur intrinsèque, quelle que fût leur origine, des idées que Cicéron y développe.

Pour ce qui est du plan de notre dissertation, il suit la démarche de Cicéron dans les Tusculanes, excepté que nous avons cru nécessaire d'inverser l'ordre des livres III et IV pour que l'étude de la passion en général précède celle d'une passion particulière, notamment du chagrin. Et puisque dans son traitement du problème de la douleur Cicéron est redevable au stoïcisme — c'est le résultat auquel aboutit la recherche des sources grecques des Tusculanes —, il nous a paru indispensable d'examiner d'abord la place de la douleur dans le système d'éthique stoïcien. C'est précisément le sujet de notre chapitre II. Chemin faisant, nous étudions l'attitude de Cicéron, à propos des questions déterminées, à l'égard d'autres écoles philosophiques dont il critique ou combat les vues dans les polémiques pleines de sève et d'intérêt. Nous avons réservé à la Conclusion l'examen des professions de foi — elles ne sont pas nombreuses dans les Tusculanes —, de Cicéron lui-même, lequel, tout en suivant les Stoïciens dans la morale à cause de leur rigorisme qui fait appel à son coeur de Romain, reste au fond attaché au scepticisme de la Nouvelle Académie. Enfin c'est là aussi que nous aurons l'occasion de ramasser les traits épars du portrait de Cicéron le philosophe. Il s'agit de démêler ce qui lui appartient en propre, comme individu et comme Romain, de ce qu'il puise aux sources de la philosophie grecque, patrimoine commun, largement grâce à son travail, de tous les gens cultivés du monde gréco-romain.

CHAPITRE PREMIER

LES SOURCES DES TUSCULANES I-IV.

La recherche des sources de l'oeuvre philosophique de Cicéron correspond à une préoccupation parfaitement légitime de l'esprit humain, celle de remonter de l'imitation à l'original. On ne saurait donc faire faute au principe même de la recherche des sources dont la validité déborde d'ailleurs le cadre des études cicéroniennes. Ce n'est qu'au niveau de l'application pratique du principe en question qu'on voit surgir les difficultés de toute sorte. Ici l'incertitude au point de départ, faute de données suffisantes, explique le caractère aléatoire des résultats obtenus, ce qui ne peut manquer de mettre en doute les préoccupations mêmes de la méthode qu'on suit généralement dans ce genre de recherches.

De toute évidence Cicéron n'est pas un de ces rares penseurs qui donnent une nouvelle direction à la philosophie. Son but est infiniment plus modeste: il veut exposer en latin correct et élégant un aperçu des questions principales de la philosophie grecque à l'usage du public romain cultivé. Et comme cette philosophie commence à perdre sa puissance créatrice qui l'animait jusqu'au début de l'époque hellénistique, comme les problèmes qui occupent les meilleurs esprits grecs sont fixes, Cicéron se contente de les reprendre à son compte. N'oublions d'ailleurs pas qu'il n'est pas un philosophe de métier et ne commettons pas la faute de

chercher chez lui ce qu'il ne s'est jamais proposé: un système philosophique original et cohérent. Pour ce qui est donc du fond de ses idées, Cicéron les emprunte aux maîtres grecs, anciens ou contemporains. Comment conçoit-il alors son rôle? Parfois il fait montre d'une modestie exemplaire. C'est ainsi qu'au début de son Traité des devoirs il ne réclame pour lui-même d'autre mérite que de présenter le sujet dans un langage clair auquel il sait donner l'éclat de son style brillant. "J'accorde que beaucoup d'autres savent la philosophie, dit-il, mais pour les qualités propres de l'orateur, la convenance du discours, sa précision, son élégance, j'ai passé ma vie à travailler à les acquérir; et si je me les attribue, je crois que ce n'est pas sans y avoir quelque droit" (1).

Une autre circonstance paraît presque imposer l'hypothèse de la dépendance quasi exclusive de Cicéron des sources écrites grecques; nous pensons à l'extrême rapidité de son travail. En effet, tous ses traités proprement philosophiques ont été composés — on sait en quelles circonstances pénibles — en moins de deux ans, depuis la Consolatio et l'Hortensius écrits au printemps 45 (2) jusqu'au De officiis achevé, à ce qu'il semble, en novembre 44 (3).

En vue de ces faits il n'est pas étonnant que les érudits du XIXe siècle, hypercritiques et peu favorables, à cause de leur amour passionné de tout ce qui est grec, croyaient que toute l'activité personnelle de Cicéron avait été limitée à copier les textes grecs. On était persuadé d'en avoir trouvé la preuve dans un passage, tenu pour un aveu involontaire, de la lettre de Cicéron à Atticus du 21 mai 45. Il y assure son ami que la nécessité

d'exprimer les concepts grecs en langue latine ne lui cause pas d'ennuis. "Ce ne sont que des transcriptions, dit-il; elles me coûtent peu de peine; je n'ai qu'à apporter les mots, et j'en suis riche" (4). Comme les lettres d'Atticus ne se sont pas conservées, nous ne savons pas au juste de quelles "transcriptions" il s'agit. En admettant toutefois que l'allusion vise les oeuvres philosophiques de Cicéron, ne serait-il pas judicieux de restreindre la portée de cette remarque aux seuls écrits qu'il a sur le chantier en ce moment-là, c'est-à-dire les Académiques et le De finibus.

Tout dépend donc du sens à donner à l'ἀπόγραφον . Si on entend par là "copie" sans tenir compte d'une légère note d'autoironie, on obtient nécessairement le cliché de traducteur pur et simple, voire un compilateur maladroit dont l'ignorance se trahit par de nombreuses bévues que la critique malveillante se plaît à découvrir dans ses écrits. Que cette image-là ne soit guère une caricature, qu'elle corresponde, au contraire, exactement à l'idée qu'on se faisait des capacités intellectuelles de Cicéron et de sa manière de traiter la philosophie, cela ne serait pas difficile à prouver. Il suffira de citer deux exemples seulement. Dans la préface de son édition justement célèbre du De finibus bonorum et malorum, le grand philologue danois Madvig fait les reproches suivants à l'adresse de Cicéron: (a) Sa connaissance de la philosophie grecque était superficielle parce qu'il ne se l'était acquise que pour l'éloquence et la culture de l'esprit, ad oratoris usum et ad liberalem ingenii cultum. (b) Lorsqu'il s'était décidé à aborder sa tâche, il travaillait avec une hâte fébrile et "sans

méditer longuement une matière qu'il n'avait pas travaillé à rassembler". (c) Par conséquent, il ne faisait que suivre un seul guide pour chaque point à traiter, unum fere aliquem sibi elegit ducem, quem sequeretur et exprimeret (5).

Usener, éditeur des fragments d'Epicure, tient Cicéron en moindre estime encore. "Soit qu'il le nie, dit-il, soit qu'il l'avoue, tout le temps il suit l'adage d'Ennius: 'Je ne peux me passer de philosopher, mais seulement un peu; au reste il ne me plairait pas d'être un professionnel en la matière'. Croyant qu'il lui suffisait de l'effleurer au lieu de s'en gorger, quand il eut décidé dans sa vieillesse de rendre service à ses concitoyens en se faisant interprète de la philosophie, il composa et publia des livres avec tant de facilité et rapidité qu'il avait à peine du loisir pour lire des modèles grecs... Il eût été certainement bien pourvu à nos besoins, s'il nous avait laissé les copies des livres excellents d'un Panétius et d'un Posidonius. Mais je nie qu'il fût un homme capable de vouloir ou pouvoir suivre un philosophe grec qui examinait la vérité au moyen de recherche subtile et pénétrait jusqu'au fond des choses. Ce n'était pas un talent né pour l'école mais bien pour le forum" (6).

Cette tendance à déprécier la valeur de l'apport personnel de Cicéron a suscité une réaction. P. Boyancé croit notamment qu'on ne saurait dénier à Cicéron une solide compétence en matières philosophiques (7). Rappelons que dans son adolescence il a été élève de Phédrus l'Epicurien et de Philon de Larisse, chef de l'Académie; que Diodotus le Stoïcien, son ancien maître, a vécu jusqu'à sa mort

dans la maison de Cicéron. Durant son voyage en Grèce et en Asie Mineure (79-77) Cicéron, bien qu'intéressé avant tout en rhétorique, trouve le temps de poursuivre ses études philosophiques à Athènes en suivant les cours de Phédrus et Zénon, les Epicuriens, et d'Antiochus d'Ascalon, élève et successeur de Philon dans la direction de l'Académie. A Rhodes il noue des relations d'amitié avec Posidonius. Bien des années plus tard, lors de son passage à Athènes en 51, il n'omet pas de s'entretenir avec Patron l'Epicurien et Aristos, frère et successeur d'Antiochus d'Ascalon. Somme toute il n'y a pas, parmi ses contemporains, un seul philosophe de qualité avec lequel Cicéron n'aurait pas été en relations plus ou moins étroites. Voici donc pour ses contacts personnels avec les coryphées de la pensée grecque (8).

Il est vrai que durant les meilleures années de sa vie Cicéron, occupé tout entier de sa carrière d'avocat et de ses devoirs d'homme d'Etat, laisse passer la philosophie au second plan. Mais il ne la délaisse pas non plus; il prétend même avoir philosophé le plus quand il avait l'air d'y songer le moins, ce qui serait prouvé par ses discours remplis de pensées philosophiques (9). Quoi qu'on puisse penser de cette dernière assertion, il n'est pas douteux que grâce à ses lectures fort étendues, grâce aussi à son commerce ininterrompu avec les esprits les plus remarquables de son temps, Cicéron soit venu, vers la fin de sa vie, très bien préparé à la tâche formidable de rendre la philosophie grecque familière aux Romains. Assurément il faut éviter l'erreur de mesurer son savoir avec des critères rigoureux applicables aux seuls professionnels

de la philosophie. Mais l'aisance avec laquelle Cicéron échange des plaisanteries philosophiques en écrivant à ses amis atteste sa longue familiarité avec certains problèmes abstrus de la logique et de l'épistémologie. Il badine sur les possibles dans une lettre à Varron datée de 47 (Ad fam. IX 4, 1); en 45 il se moque de la théorie épicurienne de la vision dans une lettre à Cassius Longinus (Ad fam. XV 16). Sa prédilection pour les problèmes de la vie pratique ne l'empêche donc pas de s'intéresser à d'autres branches de la théorie philosophique qu'à l'éthique seule. Cette connaissance de la philosophie dans son ensemble, ce goût de l'information précise qu'il montre dans ses lettres à Atticus (10), n'expliquent-ils pas, au moins pour une bonne part, la rapidité avec laquelle il sait mener à bonne fin son entreprise?

Les conséquences qui découlent de ces observations pour le problème de l'utilisation des sources écrites par Cicéron sont assez claires: l'hypothèse du recours à une source unique est sujette à caution. Or c'est une source unique qu'on cherche généralement pour chacun de ses traités et qu'on suppose notre auteur de traduire à moins qu'il ne l'altère faute de la bien comprendre. Et quant au prétendu aveu de Cicéron sur sa méthode d'écrire, remarquons que le terme en question, ἀπόγραφα, est loin d'être si préjudiciable à sa réputation qu'on le croyait jadis. Suivant le cas on entend par là soit une copie pure et simple soit une transcription fidèle plutôt à l'esprit qu'à la lettre de l'original. C'est le dernier sens que la suite du passage fait manifestement adopter. Cette interprétation trouve une confirmation dans d'autres passages où Cicéron

précise le caractère de ses ouvrages et décline expressément le rôle d'un simple traducteur. Répondant aux objections des gens dédaigneux de la littérature nationale, il fait ressortir au début du De finibus la différence entre les comédies latines, simples traductions des pièces grecques à ce qu'il dit, et ses propres ouvrages auxquels il réclame le mérite de création plus ou moins indépendante. "Toutefois, dit-il, si pour notre part nous ne faisons pas fonction d'un simple traducteur mais que, tout en préservant le contenu intellectuel des autorités que nous avons approuvées, nous y ajoutons notre jugement et notre arrangement, quelle raison ont ces gens-là de tenir les écrits grecs en plus haute estime que des ouvrages qui ont la perfection du style et ne sont pas de simples traductions des originaux grecs"? (11) Même pour le Traité des devoirs dont les deux premiers livres sont modelés, à n'en pas douter, sur le περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius, Cicéron n'admet pas qu'il se soit bel et bien limité à le traduire. "Je suivrai donc pour le moment sur cette question les Stoïciens, dit-il, non pas en simple traducteur, mais, à ma manière ordinaire pour puiser chez eux, comme dans une source, à mon jugement et à mon gré, autant qu'il me semblera bon" (12).

A ce propos il est intéressant d'observer avec quelle réserve prudente M. van Straaten, éditeur du recueil des fragments de Panétius, approche la question des passages qui ne sont pas nommément attribués dans les sources. C'est qu'il est bien difficile, même dans le cas apparemment si simple comme le De officiis I-II, soit de déterminer le degré de dérivation d'un passage donné soit

de délimiter l'extension d'un emprunt supposé (13).

Dans les analyses auxquelles se livrent les dévoués de la Quellenforschung, pour désigner la recherche des sources de son nom allemand, un autre indice encore joue le grand rôle. On cherche dans le texte cicéronien une erreur manifeste, un manque de suite ou une ambiguïté pour en conclure tantôt au changement d'autorité tantôt à un saut logique pour éliminer la discussion d'un point de doctrine particulièrement épineux. Bref, on met sur son compte tout ce qui est incohérent ou faux dans l'intention d'atteindre, une fois ses erreurs écartées, l'original grec qu'on suppose libre de toute imperfection. Mais cette hypothèse aussi est arbitraire surtout si elle est appliquée avec trop de rigidité et sans discernement (14).

Est-ce à dire qu'il faut tout-à-fait renoncer à la confrontation de Cicéron avec ses modèles grecs dans l'espoir de découvrir ses 'sources' propres? Ce serait un acte de défaitisme, croyons-nous, quoique le subjectivisme des méthodes de la Quellenforschung et le manque de résultats sûrs donnent à penser. Cependant l'effort des praticiens de ces méthodes n'a pas été entièrement vain. Malgré peu de résultats positifs on gagne, en lisant ces études, une meilleure compréhension de la complexité de la pensée cicéronienne et de ses relations avec les divers courants de la pensée grecque. Mais en ce qui concerne le but propre de la discipline en question il convient de tenir compte, dans toute la discussion des sources de l'oeuvre philosophique de Cicéron, de plusieurs inconnues dont nous avons parlé plus haut: souvenirs des leçons de philosophie

dans sa jeunesse, réminiscences des lectures, entretiens avec des gens compétents etc. Outre la contribution de toutes ces influences à la formation intellectuelle de Cicéron, nous avons le droit de croire qu'elles ont laissé des traces profondes sur son oeuvre philosophique. Dans cette perspective l'enquête portant sur les sources écrites dont il se sert n'épuise pas la question de l'origine de ses idées, et il devient très malaisé de dire où Cicéron suit sa source hypothétique et où il s'en écarte, où finit la traduction et où commence l'adaptation. Quelle que soit d'ailleurs la dette de Cicéron à l'égard des auteurs grecs dont il s'inspire pour le fond, ce qui lui appartient en propre c'est la conception même de ses oeuvres. Il exerce toute la liberté dans le choix du sujet à traiter et la manière de le présenter au public romain. Or le fond et la forme, l'origine des idées et leur présentation, ne sauraient être dissociés, de sorte que la recherche des sources doit nécessairement aboutir à l'analyse de la pensée cicéronienne en tant que telle, ces deux aspects étant solidaires l'un de l'autre (15).

Après ces remarques préliminaires consacrées aux questions de la méthode à suivre et de ses limites, passons au sujet propre de ce chapitre, examen des sources des Tusculanes II-IV, et commençons par le second livre. C'est un livre de tolerando dolore, comme Cicéron lui-même le désigne dans le De divinatione (II 2); en effet, il est consacré à la douleur et aux moyens de lui résister. Sa disposition suit le schéma traditionnel des traités éthiques ayant pour sujet les passions ou les vices; les deux parties principales en sont la κρίσις ou la partie théorique, suivie de

l' ἰατρεία ou la thérapeutique. A la préface de caractère général (§§ 1-9) fait ici suite l'exorde (§§ 10-28) qui s'ouvre avec un coup d'oeil rétrospectif (§ 10) sur le thème du livre précédent, la mort, et l'éloge de la vraie philosophie (§§ 11-13). Le thème du livre II est posé au § 14 sous forme de la thèse avancée par l'interlocuteur anonyme du dialogue: dolorem existimo maxumum malorum omnium. Puis les opinions des philosophes, dont Epicure, pour qui la douleur est le mal souverain, sont brièvement passées en revue et combattues (§§ 15-18). A cette polémique s'attachent les morceaux poétiques (§§ 20-25) où l'on voit des héros de la mythologie se lancer dans des lamentations, ce qui sert à prouver le caractère redoutable de la douleur. Mais si la lecture de la poésie amollit l'âme (§ 27), la thèse d'Epicure est encore plus honteuse (§ 28).

La partie théorique débute avec une sortie violente contre le Stoïcien Zénon pour avoir soutenu que la douleur, en tant que moralement indifférente, n'est pas un mal (§§ 29-30). Une fois admis que la vertu prime tout, la douleur perd de sa force car on ne peut pas l'accepter sans renoncer à toutes les vertus (§§ 31-33). L'accoutumance à l'effort - labor (§ 34) conduit à la distinction entre le labor et le dolor, et à la définition de ce dernier concept (§ 35).

La thérapeutique de la douleur (16) consiste donc dans l'habitude de l'effort, c'est-à-dire exercitatio et consuetudo et commentatio (§§ 36-41). La raison y jouant le rôle beaucoup plus important, c'est à la philosophie qu'on s'adressera (§§ 42-43), non pas celle d'Epicure mais de ceux qui par souverain bien entendent

honestum (§§ 44-46). La partie irrationnelle de l'âme doit rester assujettie à la raison (§§ 47-51) qui offre les armes pour résister à la douleur: les images d'honneur (§§ 52-53), la tension de l'âme (§§ 54-58), l'idée que cela est beau (§§ 58b-63).

L'épilogue souligne l'importance de l'aequabilitas vitae qui rend l'homme autant capable de regarder en face l'ennemi que de supporter la maladie (§ 65). Enfin, si la peine est absolument insupportable, on est libre de quitter volontairement la vie (§§ 66-67).

Cet aperçu ne peut donner qu'une idée bien vague du mélange d'influences, réel ou apparent, dont on croit découvrir la trace en lisant la seconde Tusculane. La présence des éléments stoïciens les plus authentiques cadre mal avec la diatribe contre le fondateur de l'école et le sarcasme avec lequel Cicéron parle des ratiunculae, petits syllogismes des Stoïciens (§ 29) ou de leurs petites déductions entortillées et pointilleuses pour établir que la douleur n'est pas un mal (§ 42). Il n'est donc pas étonnant que la recherche se soit engagée dans tous les sens à la poursuite des sources de ce livre.

On n'a pas manqué d'en rapprocher une lettre de Panétius à Quintus Tubéron sur la manière de supporter la douleur. Cicéron en fait mention dans un passage du De finibus que voici: itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo

esset alieni, deinde quae ratio esset perferendi (17). Aussi bien G. Zietschmann a le premier cherché à prouver que le fond des Tusculanes II dérive de la lettre en question de Panétius (18). Son hypothèse a été reprise par R. Thiaucourt qui n'y voit d'ailleurs qu'une simple conjecture (19), et appuyée avec de nouveaux arguments par M. Pohlenz (20) et R. Grilli (21). Elle n'a pas trouvé faveur auprès de tous les érudits qui se sont occupés de la question: ainsi P. H. Poppelreuter a songé à Posidonius (22), d'autres à Chrysippe (23) ou à Philon de Larisse (24). Enfin M. van Straaten, tout en critiquant l'hypothèse 'panétienne' de M. Pohlenz, a essayé de faire valoir le droit de Cicéron lui-même à être considéré comme auteur, dans toute l'acception du terme, du livre II des Tusculanes (25).

Avant de discuter les titres de Panétius qui semblent les plus solides déblayons le terrain en écartant les trois dernières hypothèses. En ce qui concerne Chrysippe, l'attitude hostile de Cicéron à l'égard de Zénon, sans parler du ridicule dont il le couvre, suffit en elle-même pour exclure le second fondateur de l'école stoïcienne du rang des auteurs que Cicéron aurait suivis dans la seconde Tusculane. Pour ce qui est de Posidonius, trois arguments péremptoires s'opposent à l'hypothèse de Poppelreuter: il y a d'abord une contradiction irréductible entre la croyance parfaitement orthodoxe de Posidonius qu'il n'y a de bon que ce qui est moralement beau, nihil esse bonum, nisi quod esset honestum (§ 61), et la thèse défendue par Cicéron selon laquelle tout ce que la nature repousse est au nombre des maux, tout ce qu'elle recherche

est au nombre des biens, omnia quae natura aspernetur, in malis esse, quae adsciscat, in bonis (§ 30). Par contre Posidonius n'aurait pu souscrire à la thèse que la douleur soit provoquée par une opinion fausse (δόξα) qui nous en fait exagérer l'intensité (26). C'est précisément dans sa doctrine des passions qu'il rompt avec la tradition de son école, puisqu'il y voit l'effet des facultés irrationnelles de l'âme au lieu de les ramener à l'opinion. Or sur ce point-là Cicéron se range du côté de l'orthodoxie stoïcienne car il soutient que le mal relève de l'opinion, non de la nature § 53: Videsne igitur opinionis esse, non naturae malum? Enfin les vues de Posidonius sur l'âme humaine qu'il supposait divisée, comme on verra au chapitre III, en trois parties, sont en désaccord avec la division dichotomique qu'on trouve ici aux paragraphes 47-51.

Reste Philon. Hirzel, qui voit en lui la source non seulement de notre livre mais de toutes les cinq Tusculanes, ne peut alléguer aucun argument sérieux à l'appui de son hypothèse. Car on ne considérera pas comme tel le fait que Cicéron, à l'instar de Philon, avait coutume de discuter des problèmes philosophiques dans l'après-midi (§ 9) ou qu'il agrémentait ses ouvrages de citations poétiques bien choisies, ainsi que le faisait Philon dans ses cours (§ 26). Quant aux indices d'attitude sceptique de Cicéron, ils sont trop généraux pour qu'on puisse les considérer comme une présomption en faveur de Philon. Si dans sa polémique contre Zénon sur la nature de la douleur, Cicéron soutient qu'elle est un mal réel, ce n'est pas en sceptique qu'il l'attaque mais en partisan, ne fût-ce que sur un point, de la vieille Académie et du Péripatos.

On pourrait plutôt invoquer le passage déjà cité, illud et melius et verius, omnia quae natura aspernetur, in malis esse, quae adsciscat, in bonis (§ 30), avec lequel Cicéron rejette la thèse de Zénon sur la douleur. Il y a ici une correspondance avec les vues de Carnéade sur la fin suprême qui consisterait selon lui dans la jouissance des premières choses selon la nature (27). Mais la portée des paroles de Cicéron est tout autre. Satisfait de compter parmi les biens tout ce que la nature recherche et parmi les maux tout ce qu'elle repousse, il concède immédiatement aux Stoïciens que leur bien suprême, c'est-à-dire la vertu, est si prédominant que ce qu'on considère comme biens du corps et de la fortune ne saurait entrer en comparaison; il en va de même avec les maux qui ne sauraient être mis en comparaison avec l'ignominie morale (§ 30): Hoc posito et verborum concertatione sublata tantum tamen excellet illud, quod recte amplexantur isti, quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum virtutis nomine amplectimur, ut omnia praeterea, quae bona corporis et fortunae putantur, perexigua et minuta videantur, <igitur> ne malum quidem ullum nec si in unum locum conlata omnia sint, cum turpitudinis malo comparanda.

Il ne reste donc qu'un seul passage où l'on serait tenté de chercher une trace de l'attitude sceptique. Vers la fin du livre, lorsqu'il tire les conclusions de sa discussion, Cicéron exhorte son jeune interlocuteur à être fermement convaincu que la vertu annihile le mal causé par la douleur, que ce mal soit apparent ou réel (28). A n'en pas douter, Cicéron est ici moins catégorique que dans sa polémique contre Zénon. Est-ce du scepticisme académique?

Nous ne le croyons pas. Remarquons que ce que Cicéron veut ici poser en principe, c'est le pouvoir transcendant de la vertu; or ce principe reste valide qu'on soutienne, à propos de la douleur, la doctrine des Stoïciens ou celle des Péripatéticiens (29).

Il serait donc vain de nier la présence des éléments stoïciens dans la seconde Tusculane. Ainsi l'idée que les vertus forment un tout indivisible et que, une fois acquise, la vertu ne peut se perdre (§ 32), est bien stoïcienne, quoi qu'en pense M. van Straaten (30). Stoïcienne aussi est la manière de concevoir la vertu comme une disposition droite de l'âme § 43, rectae animi dispositiones c'est-à-dire διάθεσις ὁμολογουμένη (31), de même que la confiance dans la valeur de l'accord universel dans les questions de morale (ibid.). Le sage qui fait face à la douleur comme à un ennemi (§ 51) rappelle aussi la figure idéale du Portique, mais le fait que la tendance à exalter le sage était commune à toutes les écoles philosophiques nous oblige à suspendre le jugement. Il en est autrement avec le concept de contentio (§ 51); cette traduction du terme grec τόνος nous ramène encore une fois dans l'ornière du stoïcisme, comme nous le verrons en parlant des passions. Il est significatif que la contentio est qualifiée (§ 55) de seul garant, pour ainsi dire, du devoir, sola offici (καθῆκον) tamquam custodia. La croyance que la δοξα-opinio (§ 52) et la φαντασία-visio et species (§ 42) nous font voir la douleur sous un jour faux parce qu'elles produisent une impression démesurée, appartient, elle aussi, au cercle des idées stoïciennes. Nous avons déjà parlé de l'idée de vie conséquente, aequabilitas vitae ou ὁμολογούμενος

βίος des Stoïciens, sousjacente à la pensée que la patience dans les souffrances doit se maintenir au même niveau quel qu'en soit l'objet § 65: Atque in primis meditemur illud, ut haec patientia dolorum ... in omni genere se aequabilem praebeat. C'est aux Stoïciens aussi que Cicéron est redevable pour la recommandation du suicide en cas de souffrance intolérable (§ 67).

Vu cet état des choses, il semble logique de chercher l'auteur d'une source présumée de Cicéron parmi les Stoïciens et, comme il est impossible de penser à Chrysippe et Posidonius, de l'identifier, d'après le texte cité plus haut, avec l'auteur d'une lettre à Q. Tubéron de dolore patiendo. Les tenants de cette hypothèse voient un parallélisme entre le fait que Panétius s'était abstenu de prouver que la douleur n'est pas un mal en elle-même, bien que ce fût là une des doctrines fondamentales du stoïcisme orthodoxe, et les attaques de Cicéron contre Zénon. Il y a aussi, dit-on, correspondance exacte entre la disposition de la lettre à Tubéron et la démarche de notre Tusculane. Panétius examine d'abord la nature de la douleur, quid esset et quale, puis démontre qu'elle est παρὰ φύσιν , quantumque in eo esset alieni. On y reconnaît la première partie principale chez Cicéron, la κρίσις des paragraphes 29-35. Ensuite Panétius expose les moyens de supporter la douleur, quae ratio esset perferendi; c'est l'ἰατρεία qu'on retrouve aux paragraphes 36-64 de Cicéron.

Quelle valeur faut-il attribuer à l'argument tiré de la disposition des deux écrits en question? Le parallélisme signalé ne va pas, de l'avis de M. van Straaten, assez loin pour qu'on

puisse conclure, avec M. Pohlenz, que le second livre des Tusculanes dépend de la lettre de Panétius à Tubéron. "En effet, dit-il, le résumé que Cicéron donne du contenu de la lettre de Panétius semble être si vague et si superficiel, qu'il pourrait servir pour presque chaque écrit traitant la façon dont il faut supporter la douleur. Chaque auteur, qui traite ce sujet, exposera en quoi consiste la douleur et pour quelles raisons il faut la supporter" (32). Pour notre part disons que l'argument en question, sans constituer une preuve de la dépendance envisagée, crée une certaine présomption en faveur de l'utilisation de la lettre de Panétius par Cicéron.

Outre la similarité de la disposition, M. Pohlenz a remarqué l'usage des termes correspondants, p. ex. quantumque in eo esset alieni dans le résumé de la lettre et § 42: ego illud, quicquid sit, tantum esse quantum videatur non puto. Ce qui serait particulièrement important, c'est l'emploi du même qualificatif, alienus, dans la définition de la douleur § 35: dolor autem motus asper in corpore alienus a sensibus. La première partie de cette définition rappelle celle des Cyrénaïques pour qui la douleur était précisément le mouvement rude, τραχεῖα κίνησις, comme le rapporte Panétius dans son περὶ τῶν αἱρέσεων (33). Mais l'addition alienus a sensibus, ou κίνησις ἀλλοτρία τῆς αἰσθήσεως d'après M. Pohlenz, n'est pas attestée ailleurs. Qu'elle vienne de Panétius, cela semble prouvé par la comparaison avec "le discours du philosophe Taurus de la manière de supporter la douleur conformément à la doctrine des Stoïciens", un texte important qui constitue le chapitre cinq des Nuits attiques, livre XII, d'Aulu-Gelle. Taurus y explique

pourquoi un philosophe stoïcien qu'il vient de visiter est forcé à confesser par ses soupirs la violence des souffrances que lui cause sa maladie, bien que les Stoïciens tiennent la douleur pour un indifférent et non pas pour un mal. C'est que, dit-il, la nature a inspiré à chacun de nous, au moment de naissance, l'amour de soi-même et l'attachement aux premières choses selon la nature, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν . La raison ne vient que plus tard et avec elle le choix plus précis des avantages et des désavantages. Mais le plaisir et la douleur, étant innés, précèdent l'avènement de la raison et c'est pourquoi l'homme se sent uni à l'un, détaché et aliéné à l'autre, voluptati quidem a natura conciliatus, a dolore autem quasi a gravi inimico abiunctus alienatusque est (XII 5, 8). Or Chrysippe et la plupart des Stoïciens rejettent l'idée que l'inclination primitive des animaux va vers le plaisir (34). Nous sommes donc en présence d'une conception peu orthodoxe, propre à un philosophe stoïcien qui admet l'existence des choses, pas mauvaises en elles-mêmes puisqu'elles ne comportent pas le dommage en tant qu'elles ne sont pas moralement laides, mais qui sont néanmoins contraires à la douceur de la nature (XII 5, 10). Le sage est capable de les endurer mais il ne peut pas les admettre en conscience. Le paragraphe se termine par le rappel que Panétius désapprouvait l'apathie stoïcienne. Certes non pas dans le sens philosophique de cette doctrine qui équivaut à l'exigence que le sage garde, en toute circonstance, la tranquillité de l'âme, qu'il ne se laisse pas entraîner et dominer par la passion. Si Panétius rejette l'insensibilité à la douleur et l'apathie, c'est que les

passions ont pour lui une existence autonome comme expression de la partie irrationnelle de l'âme humaine; il ne s'agit donc pas — nous y reviendrons bientôt — de les extirper mais plutôt de les soumettre au commandement de la raison (35).

Ce passage important est le seul qui soit nommément attribué à Panétius. Peut-on lui revendiquer d'autres parties du sermo Tauri philosophi? Les avis sont partagés là-dessus: M. van Straaten n'admet dans son recueil des fragments de Panétius que le passage relatif à l'apathie, M. Pohlenz croit à l'origine panétienne des paragraphes 8-11 (36), A. Grilli y ajoute tout le § 7 et les §§ 12-13, de manière à faire remonter tout le sermo à une source unique. Quoi qu'il en soit, nous croyons que la présence des éléments peu conformes à la stricte orthodoxie de l'école (la doctrine des πρῶτα κατὰ φύσιν au § 7, la définition du courage et ses implications au § 13) nous oblige à chercher l'auteur de la source de tout ce morceau parmi les sectateurs du Portique moyen. Il nous paraît donc acquis que la définition de la douleur chez Cicéron vient de Panétius. Aussi bien a-t-on ici un argument solide en faveur de l'utilisation de la lettre de Panétius à Tubéron dans le dialogue cicéronien.

Mais du moment qu'on cherche Panétius derrière le texte d'Aulu-Gelle on rencontre des difficultés qu'il nous faut examiner de près. Cicéron rapporte, nous l'avons déjà vu, que dans sa lettre à Tubéron, Panétius s'est abstenu de dire que la douleur ne soit pas un mal, nusquam posuit, non esse malum dolorem. Or le philosophe Taurus chez Aulu-Gelle (§ 7) est plus explicite là-dessus. Les

Stoïciens, dit-il en substance, ne tiennent pour bien que ce qui est moralement beau, et pour mal que ce qui est moralement laid: neque aliud esse vere et simpliciter bonum nisi honestum, aliud quicquam malum, nisi quod turpe esset, existimatum est. Ce qui est dit des indifférents, à la suite de ce passage, reflète également la doctrine commune de l'école. Aucun Stoïcien ne saurait trouver rien à redire non plus à propos de la conclusion que voici: Propterea voluptas quoque et dolor, quod ad finem bene beateque vivendi pertinet, et in mediis relicta et neque in bonis neque in malis iudicata sunt. M. Pohlenz attire l'attention sur la clause limitative qui semble indiquer que le plaisir et la douleur pourraient autrement être considérés comme bien ou mal — ce qu'on peut accorder, à la rigueur, — ensuite sur les mots iudicata sunt (37). Il est possible de les mettre sur le compte de Taurus qui se réfère dans son exposé à la doctrine commune; dans ce cas l'autorité de Panétius ne serait pas engagée. On perçoit l'embarras que le passage cause à l'éminent savant allemand et l'on devine facilement pourquoi il laisse le § 7 en dehors de la source directe d'Aulu-Gelle, pourquoi il suppose que celui-ci aurait pu connaître Panétius de seconde main.

Mais cette argumentation ne saurait nous faire oublier que le discours de Taurus aurait manqué le point si la thèse stoïcienne sur la douleur avait été mise en question. Mais il n'en est rien, comme il est prouvé, entre autres, par les termes de la réponse de Taurus à une objection qui lui est posée (§ 10): Sed haut scio, inquit, an dicat aliquis, ipsum illud quod pugnat, quod gemit, si

malum dolor non est, cur necesse est gemere et pugnare?

Résumons: si le récit d'Aulu-Gelle dérive, en dernière analyse, de Panétius, il faut convenir que celui-ci se tient, expressément ou par implication, à la doctrine commune du Portique sur le caractère indifférent de la douleur par rapport au bien ou au mal. C'est au point de vue du bonheur, lequel dépend de la seule vertu, que la douleur n'a aucune importance, au dire de Zénon dans les Tusculanes (II 29): Numquam quicquam ... ad beate quidem vivendum, quod est in una virtute positum. On retrouve le même point de vue chez Aulu-Gelle: quod ad finem ipsum bene beateque vivendi pertinet. Eh bien, c'est cette position que Cicéron trouve inacceptable et, s'il la rejette, il se met en opposition non seulement à Zénon mais aussi à Panétius. Il est vrai que, laissant de côté la verborum concertatio, Cicéron souscrit, d'accord avec les Stoïciens à la primauté de la vertu; mais cela n'efface pas la différence qui le sépare d'eux sur le plan théorique. Nous ne nous mouvons donc pas dans le camp stoïcien, et ce n'est pas une polémique à l'intérieur de l'école, comme on l'a prétendu (38).

Passons à un autre point de contact entre les deux textes, point que M. Pohlenz prend pour un indice de leur origine commune. C'est leur insistance sur le comportement exempt de défaillance quand on est aux prises avec la douleur. La respiration haletante et les forts soupirs du philosophe malade chez Aulu-Gelle ne signifient pas qu'il cède à la violence du mal, au contraire ce ne sont que des signa atque indicia non victi nec obpressi a dolore, sed vincere eum atque obprimere enitentis (§ 9). De même Cicéron

permet le soupir à l'homme courageux et sage mais à condition qu'il soit une aspiration à la fermeté (§ 56). Et après avoir cité l'exemple des athlètes qui poussent un soupir en décochant le coup et celui des machines de guerre qu'on tend d'autant plus fortement qu'on veut lancer le trait plus loin, il revient à son idée: si gemitus in dolore ad confirmandum animum valebit, utemur (§ 57). Il y a pourtant une légère différence d'accent d'un écrit à l'autre: Cicéron prend toutes les peines du monde pour nous mettre en garde contre un abandon à la faiblesse, contre le gemitus elamentabilis, inbecillus, abiectus, flebilis. "Même s'il était vrai, dit-il, que pareils soupirs procurent quelque soulagement, encore y aurait-il lieu de voir si un homme d'énergie et de coeur peut s'en accommoder; mais, puisqu'ils ne diminuent en rien la souffrance, pourquoi accepter une honte sans profit?" (§ 57). Cicéron ne place aucune limite à l'endurance de l'homme courageux, il le croit capable de supporter tout sans broncher. Or cette intransigeance farouche qui ne tient aucun compte de la faiblesse de la chair est absente dans le récit d'Aulu-Gelle. Taurus se demande pourquoi le philosophe Stoïcien est forcé à pousser des soupirs contre sa volonté, alors qu'il est censé de ne pas pouvoir être forcé à rien. Sa réponse trahit l'influence d'une pensée étrangère à la rigidité toute doctrinaire de l'ancien stoïcisme: Nihil sane potest cogi vir sapiens, cum est rationi obtinendae locus; cum vero natura cogit, ratio quoque a natura data cogitur (§ 11).

L'exposé sur la nature du courage qui termine le discours de Taurus correspond tout-à-fait à cette attitude plus conciliante.

Le courage ne devrait pas excéder les limites de la nature sous peine d'aboutir à l'engourdissement de l'âme et la sauvagerie: Fortitudo autem non east, quae contra naturam monstri vicem nititur ultraque modum eius egreditur aut stupore animi aut inmanitate aut quadam misera et <non? G.K.> necessaria in perpetiendis doloribus exercitatione (§ 13). Aussi bien la définition de la douleur qui suit: science des choses à supporter et à ne pas supporter (scientiam ... rerum toletandarum et non tolerandarum, § 13), est basée sur celle de Sphaerus (39) et conduit logiquement à la conclusion du discours de Taurus: per quod apparet esse quaedam intolerabilia, a quibus fortes viri aut obeundis abhorreant aut sustinendis (§ 14). Il y a donc des choses intolérables qui répugnent même aux gens courageux qu'il s'agisse de les entreprendre ou de les supporter.

L'éditeur italien du second livre des Tusculanes n'a pas manqué de remarquer une ressemblance entre le passage sur la douleur cité plus haut et un fragment du περὶ πένθους de Crantor où le philosophe académique, bien connu de Panétius, s'oppose à la suppression totale de la sensibilité morale et physique (40). Cette ressemblance lui sert de preuve de la provenance du § 13 d'Aulu-Gelle de la lettre de Panétius de patiendo dolore. Nous n'allons pas discuter ici le bien-fondé de cette attribution que nous jugeons vraisemblable sans la tenir pour démontrée. Mais à supposer qu'elle soit vraie, nous ne croyons pas qu'on puisse l'invoquer à l'appui de l'hypothèse de Pohlenz-Grilli sur l'origine des Tusculanes II. En effet, Cicéron envisage la question de l'accoutumance à la douleur physique d'une façon sensiblement différente de celle de Panétius,

source présumée du texte d'Aulu-Gelle. Il méprise les gladiateurs comme gens sans aveu et barbares, mais il admire leur endurance — quas plagas perferunt! — et leur courage qui ne les laisse pas reculer devant la mort. Bref, il les tient pour l'exemple de l'effet qu'ont l'entraînement, l'étude et l'habitude: tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet (§ 41). Mais la cérémonie de la διαμαστίγωσις au sanctuaire d'Artémis Orthia à Sparte lui fournit un meilleur exemple encore de l'exercitatio doloris. La flagellation sauvage que subissaient les garçons au pied de l'autel et qui pouvait aller jusqu'à la mort, une misera ... in perpetiendis doloribus exercitatio pour parler avec Aulu-Gelle, remplit Cicéron d'enthousiasme et lui donne l'occasion d'exalter la puissance de l'habitude dans laquelle il voit un modèle de comportement héroïque que la raison devrait chercher à égaler: quid ergo? hoc pueri possunt, viri non poterunt? et mos valet, ratio non valebit? (41)

La question de l'influence de Panétius sur Cicéron dépend, dans une large mesure, de la solidité de l'argument basé sur l'identité de leurs vues sur l'âme humaine. Cicéron s'en préoccupe dans le contexte de la discussion des remèdes à la douleur dont le plus puissant est la vertu. Mais la vertu n'est autre chose que l'état de perfection de la nature proprement humaine, c'est-à-dire de l'élément rationnel de l'âme. Or l'âme humaine se compose d'après Cicéron de deux parties, rationnelle (λογικόν) et irrationnelle (ἄλογον) — est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers (§ 47). Lorsqu'on dit que l'homme doit se commander à soi-même, cela revient à dire que

la raison doit maîtriser la partie impulsive de l'âme: Cum igitur praecipitur ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem.

Le dualisme psychologique qu'on trouve chez Cicéron est étranger à la conception unitaire des fonctions psychiques supérieures, cognitive et impulsive, propre au stoïcisme. Il est vrai que les Stoïciens distinguent huit parties de l'âme mais cette division n'a rien à voir avec la division tripartite de Platon basée sur la subordination des deux parties irrationnelles, appétitive (τὸ επιθυμητικόν) et irascible (τὸ θυμοειδές), à la partie rationnelle (τὸ λογιστικόν). Par contre, quand les Stoïciens parlent des parties de l'âme, ils entendent par là l'âme rationnelle seule, en outre leur division repose sur le principe physique de l'émanation. Comme tout ce qui existe est conçu comme matériel, l'âme est également corporelle; c'est un souffle vital — πνεῦμα, le même πνεῦμα qui pénètre l'univers tout entier et assure la cohérence de ses parties. La partie principale de l'âme (ἡγεμονικόν) envoie donc les émanations vers les cinq organes des sens (αἰσθητήρια), le langage (τὸ φωνητικόν) et la partie génératrice (τὸ σπερματικόν) (42). Mais à côté des parties (μέρη) de l'âme, les Stoïciens connaissent encore les facultés ou fonctions psychiques (δυνάμεις) considérées comme qualités inhérentes au substrat. Il y a plusieurs fonctions de l'âme et, en ce qui concerne l'hégémonikon, il en comprend quatre: la représentation (φαντασία) que produit un objet extérieur quand la sensation vient à la conscience, l'assentiment (συγκατάθεσις) que l'intelligence

donne à la représentation, l'inclination (ὁρμή) qui incite l'âme à l'action et le λόγος; celui-ci compris non pas dans le sens général du terme, comme principe total d'intellectualité dans l'homme, mais dans le sens spécifique d'une fonction concrète de l'hégémonikon qui est d'après nous sa faculté de raisonner (43).

De tous les scholarques du Portique il ne s'est trouvé qu'un seul, notamment Panétius, à adopter la théorie dualiste de la vie psychique de l'homme. Cela est prouvé par un passage du Traité des devoirs de Cicéron dont la provenance du περὶ καθήκοντος de Panétius ne fait aucun doute; le voici: "Il y a en effet dans l'âme une double essence, une double nature: une partie de l'âme consiste dans l'inclination (en grec ὁρμή) qui pousse l'homme vers telle ou telle fin, l'autre dans la raison qui lui apprend et lui explique ce qui est à faire et ce qui est à éviter. Il en résulte que la raison est faite pour commander, l'inclination pour obéir" (44). L'interprétation de ce passage se heurte à une difficulté sémantique vu que Cicéron commence à parler de la vis animorum (δύναμις) mais qu'il en désigne les espèces avec le terme de pars. Mais ce flottement terminologique n'a rien d'insolite, on le rencontre aussi chez les Stoïciens grecs qui tantôt distinguent les δυνάμεις et les μέρη de l'âme tantôt les confondent (45). Cependant après les recherches de M. Pohlenz et d'A. Grilli il ne paraît plus douteux que le passage en question traite des facultés de l'âme et non pas de ses parties. Maintenant si on le confronte avec le texte des Tusculanes (II 47) sur la double nature de l'âme, on est frappé par le parallélisme entre les deux parties, λογικόν et ἄλογον , d'un

côté et les deux facultés, λόγος et ὁρμή , de l'autre. Or comme le λόγος est manifestement une faculté inhérente au λογικόν, de même l' ὁρμή doit être reconnue comme une faculté de la partie irrationnelle de l'âme et non pas comme une fonction de l'ἡγεμονικόν . En effet Panétius, rompant avec l'intellectualisme de Chrysippe pour qui les passions et les appétits étaient des actes de la raison, attribue les inclinations et les tendances, impetus et rerum appetitus, à tous les êtres animés, ceux qui sont dépourvus de la raison, rationis expertia, et ceux qui en ont l'usage, ratione utentia (Cic. De off. II 11 = Pan. fr. 79).

Mais n'y a-t-il pas de contradiction entre Tusculanes II 47 et un passage de Tertullien (De anima, 14 = Pan. fr. 85) qui nous apprend que d'après Panétius l'âme comprend six parties? En effet Némésius (De nat. hom. 15 = Pan. fr. 86) nous informe que Panétius a réduit le nombre des parties de l'âme de huit à six; c'est qu'il regardait le φωνητικόν comme une partie du mouvement selon l'inclination, τῆς καθ'ὁρμὴν κινήσεως μέρος , partant une fonction de l'irrationnel, et attribuait le σπερματικόν à la φύσις . Il n'a donc retenu que le λογικόν (ἡγεμονικόν) et les cinq sens. Or suivant que les sens soient comptés séparément ou groupés, on arrive indifféremment au nombre de six ou deux parties de l'âme. C'est ce qu'à fait Mnésarque, disciple de Panétius, pour qui les sens ne forment qu'une seule partie, αἰσθητικόν , de sorte que le nombre qu'il prête aux anciens Stoïciens se trouve réduit de huit à quatre. Comme il enlève de l'âme, à la suite de son maître, le φωνητικόν et le σπερματικόν , il ne laisse que deux parties

principales dans l'âme: le λογικόν et l' αἰσθητικόν (46).

Pour revenir à notre sujet propre, la recherche des sources des Tusculanes II, nous croyons que la distinction entre les parties rationnelle et irrationnelle de l'âme qu'on trouve chez Cicéron (Tusc. II 47) est un argument en faveur de sa dépendance par rapport à Panétius (47). Ajoutons à cela qu'il y a des traces non équivoques de l'influence de Platon et d'Aristote dans les paragraphes 47-48. La manière dont Cicéron introduit le sujet de la division de l'âme (reliquum est ut tute tibi imperes. Quamquam hoc nescio quo modo dicatur. Quasi duo simus, ut alter imperet, alter pareat! Non inscite tamen dicitur), ressemble fort à un passage de la République (430 e) de Platon. De même il y a une analogie entre la manière dont Cicéron envisage les moyens d'assurer l'empire de la raison sur la partie molle de l'âme qui doit lui obéir et le rapport qui existe chez Aristote entre le λόγος et les ὁρμαί . Chez Cicéron la raison commande à l'autre partie vel ut dominus servo vel ut imperator militi vel ut parens filio. De son côté, Aristote distingue les intempérants (ἀκρατεῖς), les tempérants (ἐγκρατεῖς) et les sages (σώφρονες), et parle de la rebellion de l'élément irrationnel chez les uns, de son obéissance chez les autres et de la soumission volontaire du τὸ παρὰ λόγον comme τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι dans le cas de l'homme sage et courageux (48).

Cicéron puise-t-il directement aux écrits originaux de Platon et d'Aristote ou doit-il ses comparaisons à un intermédiaire? La réponse ne saurait être douteuse; son ignorance bien attestée de

l'essence même de la doctrine morale d'Aristote en général et de son Ethique à Nicomaque en particulier rend l'hypothèse de l'emprunt direct intenable (49). Il ne reste donc qu'à admettre qu'il utilise ici une source grecque et dans ce cas il ne peut s'agir que de Panétius, ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης (Pan. fr. 1).

La définition de la douleur (§ 35) dont nous avons parlé plus haut doit être maintenant replacée dans son contexte, savoir la discussion des deux notions voisines: labor et dolor. Cicéron ébauche l'explication de leur différence, mais coupant court il laisse de côté la théorie pour se lancer dans une tirade contre la langue grecque qui, malgré sa richesse, ne possèderait qu'un terme là où le latin en a deux. Sa critique n'est pas tout à fait juste puisqu'il oublie que le grec peut exprimer le latin dolor par ἄλγος et dolere par ἀλγεῖν . Il est pourtant vrai que le terme πόνος – avec le verbe correspondant πονεῖν – auquel pense Cicéron est employé en deux acceptions, effort et douleur, que le latin distingue nettement. Par conséquent les écrivains grecs courent le risque d'une certaine ambiguïté ou doivent clarifier leur pensée lorsqu'ils se servent de ce terme. La perception de pareilles différences devient particulièrement aiguë quand on passe d'une langue à l'autre, surtout lorsqu'il s'agit de rendre, avec les moyens lexicaux très limités d'une langue pauvre comme le latin, les idées exprimées dans une langue au vocabulaire infiniment plus riche, comme c'est le cas avec le grec. La comparaison de l'usage grec et latin serait hors de propos si Cicéron n'avait devant lui un texte grec comme point de référence. La vraisemblance interne

suggère que ce fut un écrit de l'auteur de la définition de la douleur, autrement dit la lettre de Panétius à Tubéron.

C'est tout ce qu'on peut apporter en guise d'arguments plus ou moins sûrs en faveur de Panétius. Il est vrai que M. Pohlenz signale quelques passages du De officiis qui auraient une certaine ressemblance aux passages parallèles de la seconde Tusculane (50). L'idée a été reprise par M. Valente qui fait grand cas d'une prétendue communauté de pensée et même d'expression (51). Ces textes portent sur quatre points de doctrine: 1° toutes les vertus sont solidaires et si on en acquiert ou en perd une, on les acquiert ou perd toutes (52); 2° l'exercice fortifie contre la douleur (53); 3° l'âme est composée de deux éléments (De off. I 101; Tusc. II 47) - mais nous avons déjà discuté ce point; 4° la vertu existe et, même si elle n'est pas reconnue, elle mérite l'éloge pour elle-même (54).

Relevons d'abord un défaut logique qui rend vicieuses toutes les conclusions qu'on veut tirer de la comparaison de ces textes. A supposer qu'il y ait un rapport étroit entre les deux séries de textes, qu'est-ce que cela prouve pour l'origine de la seconde Tusculane qu'on croit modelée sur la lettre de Panétius à Tubéron, alors que le De officiis est basé, comme on le sait, sur son Περὶ τοῦ καθήκοντος? Pour que l'argument soit concluant, il faudrait encore supposer que Panétius, en traitant les mêmes sujets dans son oeuvre magistrale, le faisait à peu près en mêmes termes que dans la lettre susmentionnée. Or c'est une supposition gratuite, étant donné une grande différence de caractère et d'envergure qui

a dû exister entre les deux écrits. Mais abstraction faite de cette circonstance, le rapprochement des textes en question est loin d'avoir la valeur qu'on lui prête. En effet, pour prendre le premier exemple, la thèse de la solidarité des vertus est un trait commun à toutes les teintes du stoïcisme, et encore la Tusculane pose la question de leur perte, le De officiis celle de leur possession. Quant au numéro deux, il faut se donner quelque peine pour y trouver une ressemblance quelconque; certes, l'idée d'importance de l'exercice est commune à deux textes, mais dans le De officiis il ne s'agit pas du tout de la douleur. Pour passer au dernier exemple, l'idée que la vertu est digne de louange, même si celle-ci reste inconnue, permet le rapprochement. Mais la même idée, exprimée en termes semblables, réapparaît ailleurs chez Cicéron, par ex. Tusc. IV 34: quando igitur virtus est adfectio animi constans conveniensque, laudabiles efficiens eos in quibus est et ipsa per se sua sponte separata etiam utilitate laudabilis.

Ainsi nous ne croyons pas pouvoir suivre M. Valente lorsqu'il prétend que la somme de ressemblances précises entre entre les deux séries nous "oblige à reconnaître, au moins pour les quatre points cités, une source identique". Loin d'être précises, les ressemblances qu'on peut relever sont assez vagues, à la seule exception des passages qui traitent de la double nature de l'âme, question autrement importante que les platitudes débitées dans les trois autres exemples. Nous ne pouvons pas non plus accepter une autre assertion de M. Valente, à savoir que les exemples en question nous donnent une idée "de l'usage que fait Cicéron de ses modèles; la

diversité du langage dans ces deux séries (ajoute-t-il) montre qu'il ne les recopie pas servilement, mais qu'il s'en inspire librement et intelligemment, preuve qu'il a fait sienne la pensée des auteurs qu'il suit et qu'il restitue cette pensée à travers ses propres réflexions". Mais ne se rend-on pas coupable d'une pétition de principe quand on veut prouver l'origine commune des deux écrits à travers la diversité du langage des deux écrits qu'on compare? Ce qu'il faut exiger dans un cas pareil, ce n'est pas la diversité mais bien l'identité, ou peu s'en faut, de la forme, jointe à l'affinité du fond; encore doit-il s'agir d'un point de quelque importance, car la similitude des lieux communs ne prouve rien.

Avant de dresser le bilan de cette recherche nous nous arrêterons un moment pour envisager le problème des sources d'un autre point de vue. Après avoir cherché les traces de la pensée d'autrui dans les Tusculanes II, il convient de considérer ce qu'il peut y avoir de personnel. Ce qui est mis en question ici ce n'est pas le fond même des idées que Cicéron emprunte à ses modèles grecs, mais la manière de les présenter. A ce propos il y a trois sortes d'arguments qu'il faut prendre en considération. Tout d'abord l'abondance des morceaux poétiques aux dépens de l'argumentation philosophique qu'ils risquent d'étouffer. C'est ainsi que la polémique avec Epicure est coupée en deux par de longs extraits du Philoctète d'Accius, des Trachiniennes de Sophocle et du Prométhée délivré d'Eschyle; six paragraphes sur dix-neuf de l'exorde sont remplis de la sorte et ce n'est pas tout, car il y a d'autres

fragments poétiques dans le reste du livre. Quant aux textes grecs qu'il traduit lui-même, non sans quelque étalage de son savoir-faire en poésie, Cicéron en a pu trouver quelques-uns dans ses sources; pour ce qui est pourtant des Trachiniennes (§§ 20-22) et du Prométhée délivré (§§ 23-24) cela est peu probable à cause de leur longueur démesurée. Dans certains cas, Cicéron a substitué les vers des vieux poètes latins aux vers grecs qui fournissent aux auteurs des traités philosophiques les stéréotypes dont ils ont besoin dans leur polémique contre les thèses d'Epicure sur le plaisir et la douleur. Plutarque cite deux vers du Philoctète d'Eschyle pour prouver, contre les Epicuriens, que la chair n'est que trop susceptible aux atteintes de la douleur (55). L'exemple de Philoctète réapparaît chez Cicéron dans le même contexte (De fin. II 94; Tusc. II 19 et 33), mais les vers qu'il cite sont tirés d'une pièce latine, le Philoctète d'Accius. L'argument n'est donc pas concluant: à côté des textes poétiques déjà utilisés par la littérature philosophique grecque il y en a d'autres dont le choix peut être attribué avec beaucoup de vraisemblance à Cicéron lui-même, vu leur nombre et leur étendue.

Passons à la polémique antiépicurienne de Cicéron. Les paragraphes 17-19 et 44-45 des Tusculanes II ont une telle ressemblance avec le De finibus II 88-96 que la conclusion n'est pas douteuse: Cicéron recourt dans les Tusculanes aux mêmes arguments qu'il a déjà employés contre Epicure dans son traité précédent. Il serait oiseux d'énumérer tous les cas de la convergence verbale, tant la chose est claire. Il suffit donc de citer quelques exemples,

ainsi Tusc. II 17: Metrodorus quidem perfecte eum beatum putat, cui corpus bene constitutum sit et exploratum ita semper fore, et De fin. II 92: Ipse enim Metrodorus, paene alter Epicurus, beatum esse describit his fere verbis: cum corpus bene constitutum sit et sit exploratum ita futurum. Epicure est censé avoir prêté au sage une endurance surhumaine au point de dire au milieu des douleurs les plus cruelles que cela est doux et indifférent (Tusc., loc. cit.; De fin. V 80). Le reproche de manque d'esprit de suite et la critique de la thèse d'Epicure sur la brièveté de la douleur extrême se répètent: De fin. II 93 et Tusc. II 44, de même que l'exemple de Philoctète que nous avons déjà mentionné, jusqu'à la conclusion du § 44 (Ergo ... dolor diuturnus habet laetitiae plus quam molestiae) qu'on retrouve dans le De fin. II 95 sous forme d'interrogation: sed ubi illud, 'Plus semper voluptatis'? Enfin dans les deux écrits , la polémique aboutit à la constatation que les remèdes contre la douleur recommandés par Epicure sont inefficaces et que la vertu seule est capable d'apaiser la peine (De fin. II 95; Tusc. II 45). Quelle que soit donc la source des deux premiers livres du De finibus qui contiennent l'exposé et la réfutation de la doctrine épicurienne, ce n'est pas dans la lettre de Panétius à Tubéron que Cicéron a cherché l'inspiration pour la partie correspondante des Tusculanes II.

Un autre trait est encore plus personnel: l'éloquence qu'apporte au service de la philosophie le grand orateur, maître consommé dans l'art de manier la parole. Orateur doublé d'un avocat car, selon la juste observation de J. Humbert (56), Cicéron

procède moins en philosophe dont l'unique but est de trouver la vérité qu'en plaideur d'une cause qu'il veut faire prévaloir. Au lieu de s'engager dans une discussion à fond sur les bases mêmes des doctrines qu'il rejette, il en interroge les auteurs comme des témoins cités en justice et il ne se fait pas faute de les couvrir de ridicule. C'est ainsi par exemple qu'il traite Zénon et Epicure. Or ce cachet personnel que Cicéron a su donner aux Tusculanes s'explique assez mal par l'hypothèse d'une source unique qu'il se serait limité à copier servilement.

Mais cette hypothèse n'est ni nécessaire ni démontrable dans le cas qui nous occupe. Après avoir passé en revue tous les arguments en faveur de l'hypothèse de Pohlenz-Grilli, nous ne croyons pas pouvoir attribuer tout le livre II à une seule source: la lettre de Panétius de patiendo dolore. A côté des éléments authentiquement panétiens nous y avons décelé les idées difficilement conciliables avec le système de Panétius. Force nous est donc de conclure que Cicéron ne s'est pas contenté de suivre un seul auteur; son inspiration est stoïcienne et l'influence de Panétius sur sa pensée est indéniable, mais le fait qu'il rejette la thèse de Zénon sur l'indifférence de la douleur montre qu'il ne se croit pas tenu d'accepter tous les dogmes du stoïcisme.

Après avoir discuté la douleur physique dans le livre II, Cicéron s'attaque au problème, bien plus formidable à ses yeux, de la douleur morale. Du point de vue formel le livre III se divise en deux parties principales de longueur fort inégale, la démonstration

technique (§§ 14-21) et la démonstration oratoire (§§ 22-79) de la thèse que le sage est inaccessible au chagrin. Autrement dit, la prétendue conférence de Cicéron est une longue réfutation de la thèse contraire, celle de la susceptibilité du sage au chagrin qu'un des auditeurs propose more academico comme sujet de discussion: videtur mihi cadere in sapientem aegritudo (§ 7).

Pour l'analyse du contenu il est utile de commencer par la disposition de l'écrit. La voici donc (57):

La préface (§§ 1-6): la philosophie est la médecine de l'âme.

L'introduction (§§ 7-13): le sujet de la conférence et la discussion du nom des passions.

1ère partie (§§ 14-21): le sage est exempt de l'aegritudo.

2ème partie (§§ 22-79): la nature de l'aegritudo;

a) sa place parmi les passions (§§ 22-27) et sa définition; elle est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi;

b) la première caractéristique du chagrin (opinio magni mali praesentis) démontrée au cours de la discussion des vues d'Epicure et des Cyrénaïques; la défense de la praemeditatio contre les Epicuriens et la critique de la thèse cyrénaïque sur l'origine de l'aegritudo (§§ 28-61);

c) la deuxième caractéristique (opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi); il est prouvé dialectiquement qu'il dépend de notre volonté de ne pas nous y livrer (§§ 62-74):

d) l'explication de la troisième caractéristique: recens opinio (§ 75);

e) le traitement de l'aegritudo (§§ 76-79);

La péroraison (§§ 80-84).

Cette division fait ressortir la démarche du raisonnement dans la deuxième partie en l'attachant aux éléments de la définition donnée au § 25. Reste à voir quel est le rapport des deux parties principales. A en croire certains érudits, le lien qui les unit serait très lâche, et la première partie qui ne se rapporte qu'en partie à l'aegritudo viendrait d'une source spéciale, notamment d'un manuel stoïcien où la personne du sage occupait la place centrale (58). On a fait cependant remarquer d'un autre côté que la thèse de la première partie n'est pas du tout étrangère au sujet de la deuxième (59). En effet, la thèse que le sage est exempt de passions implique l'idée que la tâche de la philosophie est de nous affranchir du chagrin, la plus détestable de toutes les passions, en nous rendant sages. En résumant, au début de la péroraison, les résultats de la longue démonstration de la nature véritable du chagrin, Cicéron dit (§ 80): Edocuit tamen ratio ... ut videremus quicquid esset in aegritudine mali, id non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum. En définitive ce que Cicéron veut démontrer dans la seconde partie du livre, c'est que le chagrin, contrairement à ce que croient les péripatéticiens, n'est ni naturel ni automatique. Or si le chagrin ne relève pas de la nature même de l'homme, s'il n'est pas une manifestation des facultés irrationnelles de l'âme mais a pour cause, comme l'enseignent

les Stoïciens, un acte intellectuel (opinio), il s'ensuit qu'il dépend de notre volonté. Le sage, et le sage seul, a donc le pouvoir de ne s'y laisser assujettir.

Que la première partie reflète la doctrine stoïcienne, c'est Cicéron lui-même qui l'affirme, avant de commencer son exposé (§ 13): Et primo, si placet, Stoïcorum more agamus, qui breviter astringere solent argumenta; puis après l'avoir terminé (§ 22): Haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius. On aimerait savoir quels sont les Stoïciens auxquels notre auteur est redevable dans ces paragraphes. Recourt-il aux doctrines du stoïcisme ancien ou puise-t-il aux sources néo-stoïciennes? Or l'influence de Chrysippe est d'abord discernable dans la conception intellectualiste de la passion, perturbatio, que Cicéron définit au § 24 comme animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens. Les éléments de cette définition se retrouvent dans celle que Chrysippe donne de l'ἄλογον qui n'est pas d'après lui la faculté irrationnelle de l'âme mais bien la raison en révolte contre elle-même: τὸ γὰρ ἄλογον τουτὶ λεπτέον ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον (Galien, De Hipp. et Plat. decr., p. 368 K. = SVF III, p. 113, 27). Conformément à l'interprétation rigoureusement intellectualiste du monisme psychologique de son école, Chrysippe voit dans la passion un processus essentiellement rationnel, un jugement qui n'implique que la faculté rationnelle de l'âme, ainsi comme nous l'informe Galien (p. 409 K. = SVF III, p. 125, 24): κρίσεις εἶναι τὰ πάθη κἂν τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς συνίστασθαι. En cela Chrysippe s'écarte du fondateur de l'école pour qui l'essence de la passion réside non pas dans le jugement de la raison seul

mais dans les é épression qui l'accompagnent (SVF I 209). D'autre part la passion étant conçue par Zénon comme un élan excessif, Chrysippe la considère, d'accord avec lui, comme un mouvement de l'âme à la fois contraire à la nature et irrationnel: ὁρμὴ λέγεται εἶναι καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἄλογος κίνησις ψυχῆς (SVF III, p. 114, 16). Nous discuterons ailleurs la nature de l' ὁρμή, pour le moment il suffit de dire que selon les Stoïciens elle est une fonction de l'âme rationnelle.

Le même intellectualisme psychologique réapparaît dans la définition du chagrin que Cicéron donne au § 25: aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi, id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere. D'après cette définition le chagrin consiste dans l'opinion subjective qu'un mal nous arrive, et cette opinion contient trois éléments divers: on suppose d'abord que le mal est grand, cette supposition est récente, en outre on est persuadé qu'il convient de s'en affliger. Comme pour Cicéron le chagrin est constitué par l'ensemble de ces trois traits, on a longtemps discuté sur leur provenance et la personne de celui qui les a rassemblés en un tout peu homogène.

Un point est clair: Posidonius doit être exclu du nombre des auteurs présumés de la définition en question parce que ses vues sur la nature de l'âme humaine sont incompatibles avec l'intellectualisme foncier du stoïcisme ancien. En effet, au lieu d'envisager la passion comme une δόξα ou des états physiologiques concomitants, il la tient, conformément à l'avis des "anciens", pour

une manifestation du παθητικόν , c'est-à-dire de la faculté émotive de l'âme (Galien, p. 377 K.): Ποσειδώνιος μέν γε τελέως ἀπεχώρησεν ἀμφοτέρων τῶν δοξῶν, οὔτε γὰρ κρίσεις, οὔτε ἐπιγιγνόμενα κρίσεσιν, ἀλλ'ὑπὸ τῆς θυμοειδοῦς τε καὶ ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως ἡγεῖται γίγνεσθαι τὰ πάθη, κατὰ πᾶν ἀκολουθήσας τῷ παλαιῷ λόγῳ (60).

Que Posidonius voie la cause de la passion dans le mouvement de l' ἄλογον, cela est prouvé non seulement par le passage ci-dessus mais par toute sa polémique contre Chrysippe dont nous pouvons nous faire une idée d'après le De Hippocratis et Platonis decretis de Galien. Celui-ci combat âprement la théorie des passions de Chrysippe en se réclamant de la doctrine platonicienne de l'âme tripartite et ne se fait pas faute de puiser des arguments dans le Περὶ παθῶν de Posidonius qu'il traite en allié d'autant plus précieux que celui-ci, stoïcien lui-même, rejette la psychologie intellectualiste de son école. C'est pourquoi nous ne pouvons pas accepter les vues de P. Finger sur les deux sources des Tusculanes III de Cicéron dont l'une serait précisément Posidonius, et l'autre Antiochus (61). Toute argumentation de Finger est basée sur le concept de la double cause des passions chez Posidonius: cause morale et cause psychologique. Sur le plan moral, la passion serait le résultat d'un acte intellectuel, c'est donc le λόγος qui en serait la cause; sur le plan psychologique, elle serait une émanation de l'ἄλογον . On n'a cependant pas failli remarquer que la notion même de la cause morale est contradictoire, car elle confond le jugement de valeur, ce qui est la tâche de la morale,

et l'explication des phénomènes de la vie morale, ce qui est le domaine de la psychologie (62). Or déjà Galien reproche à Chrysippe d'avoir commis la même erreur, faute de se rendre compte qu'il y a incompatibilité entre les deux manières de concevoir la nature de la passion — soit comme un jugement soit comme un mouvement de la faculté irrationnelle de l'âme (SVF III, p. 112, 30): τὸ γάρ τοι πάθος, οἷον ὁ ἔρως, ἤτοι κρῖσις τίς ἐστιν, ἢ κρίσεσιν ἐπιγιγνόμενον, ἢ κίνησις ἔκφορος τῆς ἐπιθυμητικῆς δυνάμεως. οὕτω δὲ καὶ ὁ χόλος ἤτοι κρίσις ἢ ἐπόμενόν τι ταύτῃ πάθος ἄλογον, ἢ κίνησις σφοδρὰ τῆς θυμοειδοῦς δυνάμεως. Il s'ensuit donc que, la prémisse démontrée fausse, toutes les déductions sur l'origine posidonienne d'une partie du livre III se trouvent privées de fondement.

Pour revenir à la définition que Cicéron donne du chagrin, commençons, pour la commodité de la démonstration, par la troisième caractéristique. L'idée qu'on s'acquitte d'un devoir en se chagrinant est sous-jacente, nous l'avons déjà signalé, à toute une section (§§ 61-74) de la deuxième partie du livre; un peu plus loin, dans son aperçu des diverses méthodes de consolation, Cicéron l'attribue expressément à Chrysippe § 76: Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti, si se officio fungi putet iusto atque debito. La même notion, c'est-à-dire la croyance qu'il faut s'abandonner au chagrin ou à la volupté, apparaît aussi dans les définitions de ces deux passions chez Andronicus; voici celle du chagrin (SVF III 391): λύπη μὲν οὖν ἐστιν ἄλογος συστολή. ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι.

Le second trait caractéristique du chagrin est qu'il est une opinion fraîche, recens opinio, d'un mal tel qu'il nous paraît justifié de nous en tourmenter. La théorie aristotélicienne des passions moyennes que Cicéron rejette, lui sert d'occasion de revenir sur la nature du chagrin qui, répète-t-il, est "l'opinion d'un mal présent, accompagné de l'idée qu'on est obligé d'accueillir le chagrin". Et immédiatement après Cicéron explique comment Zénon qualifiait cette opinion (§ 75): Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Le sens que Cicéron donne à l'adjectif recens est double: à la fois temporel et causal, selon qu'il s'applique à l'événement ou à l'opinion. Le mal est dit récent s'il est arrivé il y a peu de temps, d'autre part "aussi longtemps que cette opinion sur le mal a assez de force pour rester vivante et forte, on l'appellera récente": Hoc autem verbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse velint, quod paulo ante acciderit, sed, quam diu in illo opinato malo vis quaedam insit, ut vigeat et habeat quandam viriditatem, tam diu appelletur recens. Un passage de Stobée nous apprend aussi que le concept de πρόσφατον comme un mobile actif était propre aux Stoïciens (SVF III 378): Ἐπὶ πάντων δὲ τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν, ἐπεὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι, παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦ ὑπολήψεως, τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς <ἢ> ἐπάρσεως . Nous sommes ici en présence d'une conception de l'ancien stoïcisme, celui de Zénon et Chrysippe qui, tous les deux, définissent le chagrin comme δόξα πρόσφατος (63). Quant à Posidonius, loin de rejeter ce terme, il s'en sert dans sa

polémique contre Chrysippe pour justifier la praemeditatio du mal à venir, mais il ne l'entend qu'au sens temporel, εἶναι μὲν δὴ τὸ πρόσφατόν φησι τὸ ὑπόγυον κατὰ τὸν χρόνον (64).

Nous ne toucherons ici qu'en passant à la question d'un certain flottement dans la manière d'envisager l'opinio dans les définitions des paragraphes 24-25. Elle est considérée d'abord comme une cause de toutes les quatre passions principales: Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum ... Nam duae sunt ex opinione boni, à savoir le plaisir délirant et le désir, de même que la crainte et le chagrin qui sont provoqués par l'opinion du mal, ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur, ut duo reliqua, metus et aegritudo, malorum. Mais quand il vient à définir les deux dernières passions, Cicéron parle comme si l'opinio n'était pas leur cause mais bien leur substance: nam et metus opinio magni mali impendentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis. H. von Arnim (SVF I, p. XXV) croyait y trouver la trace d'un Stoïcien récent qui avait voulu prendre une position intermédiaire entre Zénon et Chrysippe en combinant leurs définitions. Car d'après un renseignement de Galien, ce n'est pas Zénon mais Chrysippe qui a le premier essayé de démontrer l'identité de la passion avec l'acte intellectuel qui en est l'origine (65). Von Arnim attribuait la première définition à la source de Cicéron et considérait comme une simple négligence de celui-ci la désignation de la passion comme jugement. Pour M. Pohlenz il s'agit non pas de la confusion mais de l'usage que fait Cicéron des deux définitions

distinctes qui auraient coexisté à l'intérieur du Portique. Pourtant rien n'indique que Cicéron puise ici dans deux sources différentes, car tout au long du livre III l'opinion apparaît tantôt comme cause tantôt comme élément constitutif du πάθος, par exemple § 61: quae (sc. aegritudo) tota poterit evelli explicata ... causa aegritudinis; est enim nulla alia nisi opinio et iudicium magni praesentis atque urguentis mali; § 64 officii iudicio fieri; ibid., opinionis esse, non naturae malum; § 71 in opinione esse aegritudinem; § 72 opinio mali, quo viso atque persuaso aegritudo insequitur necessario. Or pour résumer cette partie du livre où la passion est regardée comme effet de l'opinion, Cicéron recourt à l'autre formule qu'il considère manifestement comme interchangeable § 74: Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis (66). S'il y a donc une conclusion à tirer de cet état de choses, c'est que l'auteur de la source de Cicéron doit être un Stoïcien récent pour qui il n'y a pas de divergence irréductible entre les vues de Zénon et de Chrysippe sur la nature de la passion.

Venons-en à la caractéristique du chagrin qui cause le plus de difficultés à la Quellenforschung; c'est l'opinio magni mali ou le jugement que le mal qui nous arrive est grand. Elle se rencontre dans toutes les définitions des passions principales (§§ 24-25) où le bien et le mal qui les suscitent sont invariablement censés être grands. Von Arnim croit reconnaître dans la mention de la grandeur du bien et du mal supposés l'empreinte d'un philosophe, identifié par lui comme Antiochus, qui se sépare des Stoïciens dans sa doctrine des biens. Au lieu de tenir, avec les Stoïciens, ce

qui est moralement beau pour l'unique bien, il reste fidèle à la doctrine académicienne — et aussi péripatéticienne — selon laquelle il y a trois sortes de biens. Pareillement il n'admet pas que ce qui est moralement laid soit l'unique mal qui peut arriver à l'homme; les malheurs venant de l'extérieur sont pour lui des maux réels. Il est clair qu'une telle doctrine s'accommode aisément avec l'idée que l'objet de l'opinion, un bien ou un mal, doit être grand pour soulever dans l'âme une passion. Cependant avant de considérer les titres d'Antiochus à l'identification comme source, entière ou partielle, des Tusculanes III, voyons s'il n'est pas possible d'attribuer la première caractéristique de la passion, tout comme les deux autres, à un philosophe stoïcien, et notamment Chrysippe.

On chercherait en vain dans les définitions de la passion transmises par les écrivains anciens, toute allusion formelle à la question du degré de bien ou de mal. L'idée que l'opinion qu'on se fait dans le cas des troubles psychiques contient quelque chose d'excessif, apparaît pourtant dans les textes stoïciens, mais c'est à propos des maladies de l'âme. "L'infirmité est une maladie qui s'accompagne de faiblesse, rapporte Diogène Laërce; la maladie est la pensée d'une chose que l'on croit extrêmement souhaitable" (67). C'est aussi l'avis de Chrysippe et de ses sectateurs qui expliquent le μανιῶδες des maladies de l'âme non pas comme une supposition fausse qu'il s'agit d'un simple bien ou mal, mais d'un bien ou mal le plus grand; et ils explicitent leur pensée en citant l'exemple de l'amour d'argent SVF III, p. 130, 32: μηδέπω γὰρ ἀῤῥώστημα τὴν

περὶ τῶν χρημάτων εἶναι δόξαν, ὡς ἀγαθῶν, ἀλλ'ἐπειδάν τις αὐτὰ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι νομίζῃ καὶ μηδὲ ζῆν ἄξιον ὑπολαμβάνῃ τῷ στερηθέντι χρημάτων. Galien à qui nous devons ce renseignement nous informe encore que Chrysippe ne limitait point l'idée d'un mal supposé à l'infirmité seule. En critiquant la définition du chagrin donnée par Zénon et Chrysippe, Posidonius, suivant Galien, avait contesté la propriété de qualifier l'opinion comme récente pour la raison (entre autres) que Chrysippe, à ce qu'il prétend, aurait dû désigner le mal comme grand ou insupportable plutôt que récent (SVF III 481): καίτοι οὐδὲ τὸ πρόσφατον ἐχρῆν ἐγκεῖσθαι κατὰ τὸν ὅρον, εἴπερ ἀληθῆ τὰ Χρυσίππου. κατὰ γὰρ τὴν γνώμην αὐτοῦ μᾶλλον τοῦ μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς εἴωθεν ὀνομάζειν, τὴν λύπην εἰρῆσθαι ἔδει δόξαν, οὐ προσφάτου. Si la grandeur du mal n'a donc pas été incluse dans la définition en question, il ressort de la suite du passage qu'il y a eu une autre définition de Chrysippe où cette caractéristique avait trouvé sa place: ἔνθα καὶ διχόθεν ὁ Ποσειδώνιος ἀντιλέγει τῷ Χρυσίππῳ, κατὰ μὲν τοῦτον τὸν δεύτερον ὁρισμὸν ἀναμιμνήσκων τῶν τε σοφῶν καὶ τῶν προκοπτόντων. Elle a disparu presque sans laisser de traces parce que, selon la polémique amorcée par Posidonius, la grandeur des biens et des maux apparents nous inspire l'idée qu'il convient de nous abandonner à la passion (68). Chrysippe a donc pu croire que le μέγα se trouve déjà inclus dans le καθῆκον. Toujours est-il qu'il n'est pas nécessaire de recourir à Antiochus pour expliquer la première caractéristique de l'opinio dans les définitions des passions dans

la troisième Tusculane; nous pouvons l'attribuer à Chrysippe dont nous avons déjà trouvé l'enseignement au fond d'autres formules rapportées par Cicéron.

Ce problème réglé, il est temps d'examiner l'hypothèse de P. Finger qui revendique pour Antiochus une partie du livre III sans tenir compte de l'argument relatif à la caractéristique discutée tout à l'heure. Il s'agit de la critique des vues d'Epicure et des Cyrénaïques sur le chagrin qui fait suite à la démonstration du caractère particulièrement misérable de cette passion. Après un bref exposé des idées des deux écoles philosophiques en question (§ 28), Cicéron considère ce qui est juste chez les Cyrénaïques (§§ 29-31), passe ensuite à Epicure dont il soumet la doctrine à une critique sévère (§§ 32-51) pour revenir encore une fois aux Cyrénaïques aux paragraphes 52-61 (69). Or selon P. Finger, la doctrine des trois biens d'Antiochus serait nettement discernable dans les paragraphes 38-51. Antiochus serait donc la source de la seconde moitié de la critique d'Epicure et de toute la section consacrée à l'analyse définitive de la thèse cyrénaïque sur l'origine de l'aegritudo. De prime abord il paraît un peu étrange de supposer un changement d'autorité au milieu d'une section dont la première moitié serait empruntée à Posidonius, la seconde à Antiochus. C'est que d'après P. Finger il y a un clivage fondamental dans le principe même de l'argumentation de Cicéron contre la thèse d'Epicure suivant laquelle le chagrin est un phénomène naturel, de sorte que quiconque pense à un malheur à venir succombe au chagrin de toute nécessité, à moins d'être un sage, car le sage épicurien

est aussi bien exempt de toute passion que le sage stoïcien. Il va de soi que la critique de cette thèse dans la partie dite "posidonienne" est basée sur le système d'éthique stoïcien; en effet Cicéron affirme "qu'il n'y a d'autre mal que la faute et qu'il n'y a pas de faute lorsqu'il arrive un événement dont l'homme ne peut être responsable" (70). D'autre part il n'y a de bien pour le stoïcisme que ce qui est moralement beau. Par contre, dans la partie "antiochienne" le concept stoïcien serait remplacé par celui du summum bonum; la vertu a beau être un bien suprême, elle n'est pas l'unique bien. Examinons maintenant les arguments de P. Finger séparément pour chaque section, antiépicurienne et anticyrénaïque.

Le passage d'une source à l'autre serait à placer déjà au § 37, juste après le rejet de la consolation d'Epicure au nom du principe stoïcien en question: oblivisco etiam malorum ... eoque facilius, quod ea ne in malis quidem ponenda censeo. Pour ce qui est du paragraphe suivant où Cicéron fait appel au souvenir personnel que lui ont laissé les cours de l'épicurien Zénon à Athènes, nous avouons ne pas y reconnaître une trace d'Antiochus. Il est vrai que lorsqu'il arrive à quelqu'un de perdre son courage, Cicéron lui conseille de chercher un remède chez les graves philosophes de l'antiquité (§ 40: a gravibus illis antiquis philosophis). Ce n'est pas un Stoïcien qui aurait donné un pareil conseil! L'argument serait plus fort si l'on ne voyait pas Cicéron invoquer l'autorité de Pythagore, Socrate et Platon (§ 36) dans la section précédente dont l'origine stoïcienne, à travers Posidonius, est admise par P. Finger lui-même. Ces références aux philosophes anciens

s'expliquent pourtant aisément si l'on se débarrasse seulement du parti pris de croire Cicéron incapable de la moindre indépendance. Mais le ton personnel de sa polémique contre les Epicuriens est manifeste, par ex. la protestation de son impartialité au § 50, ce qui fait penser que lorsqu'il parle en son nom propre ce n'est pas une simple figure de mots. Les points de contact avec le second livre du De finibus renforcent notre opinion que Cicéron procède ici plus ou moins indépendamment de sa source (71). Cela n'empêche pas qu'on doive chercher l'origine de ses idées philosophiques.

Venons-en à la distinction entre le bien unique et le bien suprême qui forme l'argument le plus fort en faveur de l'hypothèse de P. Finger. Un des reproches que Cicéron adresse à Epicure, c'est qu'il sépare le souverain bien de la vertu alors que la vertu constitue le bien le plus désirable, la philosophie n'étant recherchée que pour l'atteindre § 47: cum virtus maxime expetatur eiusque adipiscendae causa philosophia quaesita sit, ille a virtute summum bonum separavit. Faut-il comprendre avec P. Finger (72) que le verbe expetere dénote le langage des Académiciens qui préfèrent parler du désir plutôt que du choix de certaines choses. Remarquons pourtant que la distinction de ces deux termes n'a de sens que par rapport aux indifférents, c'est-à-dire les biens tout relatifs pour les Stoïciens. Pourquoi donc la vertu, bien souverain, ne saurait-elle être pour eux un objet désirable? De même pourquoi assigner la valeur de terme technique, du point de vue des Académiciens, à l'expression summum in animo bonum dans le passage où Cicéron résume la différence qu'il y a entre Epicure et lui-même

§ 50: Mihi summum in animo bonum videtur, illi autem in corpore, mihi in virtute, illi in voluptate. Il nous semble qu'une autre interprétation est tout aussi possible sinon meilleure: c'est que Cicéron combat Epicure en s'appropriant ses termes. Ainsi il ne peut pas oublier ce qu'Epicure entend par souverain bien § 46: ego tamen meminero quod videatur ei summum bonum. Et encore plus clairement § 40: Sit sane summum malum dolere: in eo igitur qui non est, si malo caret, continuone fruitur summo bono? Enfin l'ironie un peu lourde du paragraphe 46 n'est compréhensible que chez un Stoïcien pour qui les jouissances recommandées par Epicure apparaissent ridicules; un Académicien ne saurait parler avec tant de désinvolture des biens du corps dont il reconnaissait la légitimité.

Nous pouvons être plus bref en rapportant les vues de P. Finger sur l'origine de la section consacrée à la critique des Cyrénaïques. Il observe que Cicéron appuie sur la notion de la grandeur du mal qui cause le chagrin, ainsi § 52, omnia videri subita maiora ... primum quod, quanta sint, quae accidunt, considerandi spatium non datur; § 54, minora esse ea, quae sint visa maiora; § 55, Haec enim oratio de ipsa summa mali nihil detrahit; § 58, ea, quae acciderint, multo minora quam quanta sint existimata, videantur. Nous ne croyons pas que cet argument soit concluant. Tous ces passages, replacés dans leur contexte, ne font que développer l'idée contenue dans la définition du chagrin. Cicéron la répète à la fin de la section en disant que ce qui le cause n'est rien d'autre que (§ 61) l'opinio et iudicium magni praesentis atque

urguentis mali. Mais lorsqu'il affirme que la guérison qu'apporte le temps consiste dans la compréhension de ce fait essentiel, à savoir que le mal tenu pour le plus grand n'est jamais si grand qu'il puisse détruire la vie heureuse (§ 58, illud malum, quod opinatum sit esse maximum, nequaquam esse tantum, ut vitam beatam possit evertere), Cicéron n'adopte-t-il pas la distinction d'Antiochus entre la vita beata et la vita beatissima? Mais la suite prouve que la notion du degré du mal ne sert à Cicéron qu'à désapprouver l'opinion des Cyrénaïques qui croient "que de deux individus également frappés celui-là seulement ressent du chagrin qui a été atteint sans s'y attendre". Il s'avère donc que la doctrine d'Antiochus ne joue pas le rôle de terme de référence que lui assigne P. Finger. On ne saurait rien tirer d'une mention d'un écrit d'Antiochus où Cicéron s'est renseigné sur le reproche fait par Carnéade à l'égard de Chrysippe qui citait avec éloge quelques vers d'Euripide sur la loi du Destin. Cicéron défend Chrysippe et cite son étymologie fantaisiste de λύπη (§ 61). Chrysippe approuvait aussi, comme nous informe Cicéron § 52, l'opinion des Cyrénaïques sur la violence plus grande des coups inattendus.

Somme toute, si rien ne nous force à admettre que le successeur de Philon à la tête de l'Académie soit la source des paragraphes 38-61, nous n'avons pas non plus à soupçonner une allusion à sa doctrine au § 77 où Cicéron parle des remèdes qu'on emploie dans les consolations. Le premier vise à faire comprendre que le sujet du chagrin n'est pas un mal, ou que c'est un très faible mal, nullum malum esse aut admodum parvum. Ce remède fait évidemment

pendant à un officium consolantis mentionné au paragraphe précédent également sous une double forme: pour les Stoïciens, représentés par Cléanthe, il s'agit de montrer qu'il n'y a pas de mal, pour le Péripatos, que le mal est petit.

La discussion précédente a créé une forte présomption, croyons-nous, en faveur de Chrysippe. La série des syllogismes qui démontrent l'inaccessibilité du sage au chagrin, de même que les définitions des passions qui les suivent, reflètent la doctrine stoïcienne tout à fait orthodoxe; or c'est Chrysippe qui lui donna sa forme définitive. La même présomption se dégage de la lecture du reste de la troisième Tusculane. Nous avons vu que Chrysippe partage l'opinion des Cyrénaïques que les coups imprévus sont les plus violents (§ 52). Cette conviction conduit logiquement à la croyance en l'efficacité de la praemeditatio, car celle-ci rend l'homme capable de se prémunir contre les assauts d'un mal inattendu. C'est là le thème des paragraphes suivants qui aboutissent à la constatation que la méditation anticipée a la même valeur que la guérison qu'apporte le temps; l'effet qu'elles produisent est le même, avec cette différence toutefois que dans le premier cas, c'est le raisonnement qui guérit, alors que dans le second, c'est la nature § 58: nisi quod ratio quaedam sanat illos, hos ipsa natura. L'action du temps se trouve ainsi ramenée à la possibilité qu'offre son écoulement de revenir à la droite raison; ce n'est donc pas le passage du temps en tant que tel, ainsi que le croyait Posidonius, mais l'affirmation de la raison, qui apporte la consolation grâce à la méditation prolongée. Cogitatio igitur diuturna nihil esse in

re mali dolori medetur, non ipsa diuturnitas (§ 74). Voilà la position de Chrysippe, abstraction faite des difficultés inhérentes à sa psychologie intellectualiste que Cicéron passe sous silence. Un peu plus loin Cicéron donne une brève caractéristique des méthodes de consolation préconisées par les principales écoles philosophiques. Selon Chrysippe l'essentiel est d'écarter le préjugé qu'en nous chagrinant nous nous acquittons d'un devoir légitime et obligatoire (§ 76). Cicéron, plus critique du moment qu'il s'agit d'une question d'expérience, trouve cette méthode inattaquable du point de vue de la pure vérité, mais difficile à mettre en pratique (§ 79).

Pour conclure, la doctrine qui est à la base des idées développées tout au long du livre III relève du stoïcisme ancien, la pensée de Chrysippe s'y faisant sentir d'une manière particulièrement sensible. On ne saurait pourtant regarder Chrysippe comme sa source directe parce qu'il n'y manque pas d'allusions aux philosophes plus récents, Clitomaque (§ 54), Carnéade et Antiochus (§ 59). On en infère que l'auteur de l'écrit utilisé par Cicéron a été plus jeune qu'Antiochus ou du moins son contemporain. A vrai dire, cet argument est rien moins que solide. Il présuppose que Cicéron puise son information sur les vues de Carnéade non pas directement dans un écrit d'Antiochus comme il le laisse croire (ut video nostrum scribere Antiochum) mais dans sa source qu'il se contente de traduire ou de paraphraser. En somme, les deux allusions littéraires qu'on trouve dans le livre III sont loin d'être un indice chronologique assez sûr pour dater sa source.

Il nous faut faire ici état des arguments qu'apporte R. Philippson dans son article sur les livres III et IV des Tusculanes cité plusieurs fois. Il observe que l'auteur de la source présumée de Cicéron, tout en se tenant à la doctrine de Chrysippe, prend en considération les critiques de Posidonius à l'égard de certains points où l'intellectualisme outrancier du second fondateur de la Stoa offrait une cible aux attaques de ses adversaires. Loin d'abandonner l'essentiel de la théorie des passions de Chrysippe, la source de Cicéron tâche seulement d'en atténuer la rigidité. Ces atténuations portent sur trois points: l'influence apaisante du temps, le changement de l'opinion avec le temps et la part faite au progrès moral des non-sages.

Chrysippe n'a jamais su trouver une explication vraiment satisfaisante du phénomène de l'adoucissement des passions avec le temps. En effet, si la passion est un procès qui se passe à l'intérieur de l'âme entièrement rationnelle, si son essence consiste dans l'opinion fausse sur la valeur des choses, comment expliquer que, l'opinion restant la même, la passion s'apaise avec le passage du temps, sans qu'une autre faculté de l'âme intervienne dans le procès? Chrysippe en cherchait la cause dans le relâchement de la contraction de l'âme (συστολή) qui accompagne les états dépressifs, mais finalement il avait été forcé à avouer que ce qui se passe dans l'âme reste inexplicable (73). La passion prend fin, croyait-il, au moment du retour de la raison à sa place, mais la cause du phénomène lui échappait, elle était δυσλόγιστος, comme le lui reproche Galien (74). La solution du problème, telle que proposée

par Posidonius, tient compte des facultés irrationnelles de l'âme dont Posidonius admet l'existence, car sa psychologie reprend la tradition de Platon et d'Aristote. D'après Posidonius, l'apaisement des passions après la première excitation est due à l'épuisement du παθητικόν; une fois ses appétits assouvis, celui-ci se fatigue à force d'être en mouvement trop longtemps, de sorte que la raison puisse reprendre son pouvoir (75). L'idée d'affaiblissement graduel de la douleur apparaît également chez Cicéron, sans modification de sa cause § 54, sensim enim et pedetemptim progrediens extenuatur dolor, non quo ipsa res immutari soleat aut possit; mais quant à la cause de ce processus, Cicéron la voit dans les leçons de l'expérience qui enseigne que nos maux sont moins grands qu'il ne nous avait paru, sed id quod ratio debuerat, usus docet minora esse ea quae sint visa maiora. Et quand il introduit le concept d'épuisement, inconnu de Chrysippe, ce n'est pas du tout dans le même but que Posidonius; la defetigatio est à ses yeux une preuve de plus de ce que la cause de l'affliction n'est pas dans la chose elle-même mais dans l'opinion, defetigatio igitur miseriarum aegritudines cum faciat leniores, intellegi necesse est non rem ipsam causam atque fontem esse maeroris (76). Fidèle aux vues intellectualistes de Chrysippe, Cicéron se passe des facultés irrationnelles dans sa conception de la vie psychique.

Rappelons que d'après Chrysippe il faut que l'objet de l'opinion soit grand pour que le chagrin puisse naître. Posidonius n'a pas manqué de noter là un autre point faible dans la doctrine de son prédécesseur, et de le soumettre à une critique sévère.

Alléguant l'exemple des sages et des προκόπτοντες il demande comment expliquer le fait que les uns ne se livrent pas aux transports de joie bien qu'ils jouissent des plus grands biens, et que les autres ne s'affligent pas bien que, n'étant pas sages, ils aient conscience d'être plongés dans les plus grands maux: ἔνθα καὶ διχόθεν ὁ Ποσειδώνιος ἀντιλέγει τῷ Χρυσίππῳ, κατὰ μὲν τοῦτον τὸν δεύτερον ὁρισμὸν ἀναμιμνήσκων τῶν τε σοφῶν καὶ τῶν προκοπτόντων, ὡς ἔμπροσθεν εἴρηται· οἱ μὲν γὰρ ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς, οἱ δ'ἐν μεγίστοις κακοῖς ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι, ὅμως οὐ γίνονται διὰ τοῦτ'ἐν πάθει (77). Remarquons que dans les deux cas il ne s'agit pas des biens ou des maux extérieurs à l'homme, mais de ceux qui ont le siège dans son âme et se confondent en quelque sorte avec sa nature. Car le bien suprême que possède le sage, ce n'est rien d'autre que sa sagesse, de même que le mal suprême de ceux qui, bien qu'engagés sur la voie du progrès, n'en ont pas encore atteint le but, c'est leur manque de sagesse (78). Pourquoi donc cette absence de passion chez les uns et les autres? Posidonius répond que cela est dû au fait que les <u>progredientes</u> ne se laissent pas guider par les forces irrationnelles de l'âme, mais par la raison (Galien, p. 474 K.), καὶ μὴν οἱ προκόπτοντες μεγάλα κακὰ δοκοῦντες ἑαυτοῖς οὐ λυποῦνται· φέρονται γὰρ οὐ κατὰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς οὕτως, ἀλλὰ κατὰ τὸ λογικόν.
L'exemple de Cicéron (§ 68) a beau être le même, son explication est toute différente. Si les philosophes éminents n'éprouvent pas de chagrin bien qu'ils soient conscients d'être non-sages, cela ne vient pas du tout de ce que leur ἄλογον est soumis au commandement

de la raison. Faudra-t-il conclure que leur mal est imaginaire? Ce serait tomber dans l'erreur de Cléanthe qui n'a pas vu que la honte que ressent l'homme à propos de soi-même, c'est-à-dire de sa propre méchanceté, peut aussi causer le chagrin § 77, suscipi aliquando aegritudinem posse ex eo ipso quod esse summum malum Cleanthes ipse fateatur. Ainsi leur mal n'est que trop réel, pourtant ils ne s'abandonnent pas au chagrin. "Pourquoi donc? Parce que à cette sorte de mal ne s'ajoute pas l'opinion qu'il est bon et juste, qu'il est de notre devoir de nous affliger de n'être pas sages" (§ 68). On le voit bien, l'opinio magni mali étant la même dans le cas des gens en deuil et celui des progredientes, c'est la présence ou l'absence de la contrainte sociale, élément qu'on trouve au fond de l'opinion qu'il est conforme au devoir de s'affliger, qui constitue pour Cicéron la cause véritable de la différence dans leur comportement.

Si les passages signalés contiennent une critique dissimulée des vues de Posidonius, ainsi que le suppose R. Philippson dont nous avons suivi l'analyse, alors la source de Cicéron doit être postérieure au moins à l' ἀκμή du scolarque de Rhodes. Mais un doute plane au-dessus de toute la question et rend les résultats des recherches les plus subtiles sujets à caution. Notre connaissance de l'histoire du stoïcisme, des polémiques et des querelles à l'intérieur de l'école, est trop limitée pour nous permettre de dire à coup sûr que la personne visée par un Chrysippéen inconnu soit Posidonius. Nous sommes relativement bien renseignés, grâce à Galien, sur sa doctrine des passions qu'il a en vain essayé de

faire accepter par son école au lieu de celle de Chrysippe. Il y avait eu d'autres Stoïciens qui écrivaient des traités περὶ παθῶν, mais aucun vestige de ces écrits-là ne s'est conservé.

En dehors de la question de la date et de l'auteur, il y a d'autres points obscurs, notamment l'extension de la source des Tusculanes III. Même si l'hypothèse des deux sources doit être abandonnée, il reste douteux que dans sa polémique antiépicurienne Cicéron dépende des mêmes sources d'information que dans le reste du livre. Vu sa familiarité avec la philosophie d'Epicure, comme le démontrent les deux premiers livres du De finibus bonorum et malorum, et le ton si personnel de cette section, nous croyons que Cicéron compte sur sa connaissance de première main de ce courant philosophique.

Sous la réserve des observations précédentes sur le degré de certitude accessible aux méthodes de la Quellenforschung, nous allons aborder l'étude du livre IV. Sa composition est moins compliquée que celle du livre III: le fil du raisonnement se développe en ligne droite, sans détour. Le sujet propre de la "conférence", notamment la question de savoir si le sage est susceptible de se laisser entraîner par la passion, est posé (§§ 8-10) de manière dialectique, l'interlocuteur soutenant l'affirmative (non mihi videtur omni animi perturbatione posse sapiens vacare), Cicéron la négative. La démonstration de la thèse de l'inaccessibilité du sage aux passions se divise en trois parties: la division stoïcienne des passions et des maladies de l'âme (§§ 11-32), la polémique contre

la justification des passions par les Péripatéticiens (§§ 34-57), et les remèdes offerts par la philosophie à l'âme devenue proie des passions (§§ 58-81). La ressemblance des livres III et IV au point de vue de la construction est indéniable: dans l'un et l'autre la première partie constitue une démonstration technique à laquelle s'oppose la démonstration oratoire où Cicéron, qui prétend procéder indépendamment, laisse s'épanouir tout son art de persuasion non seulement pour faire triompher sa thèse, mais aussi pour gagner l'assentiment de son auditeur.

C'est aux Stoïciens et plus particulièrement à Chrysippe que Cicéron emprunte son argumentation dans la première partie, il le dit lui-même (79). Le ton de légère ironie à l'égard des Stoïciens, qui "dans leur théorie des passions n'en finissent pas de les classer et de les définir" tandis qu'ils ne s'occupent que sommairement des remèdes de l'âme, ce ton-là ne doit pas nous faire croire que Cicéron s'inspire davantage, dans son traitement de la philosophie comme guérisseuse d'âmes, de leurs adversaires, les Péripatéticiens, bien que ceux-ci "s'étendent longuement sur les moyens de calmer l'âme et négligent les divisions et définitions épineuses". Pour ce qui est de Chrysippe, un autre indice encore témoigne de son influence: à la fin de la première partie, quand Cicéron se reporte aux développements précédents, il dit que les Stoïciens les appellent des propositions logiques § 33, habes ea quae de perturbationibus enucleate disputant Stoici, quae λογικά appellant, quia disseruntur subtilius. On croit y reconnaître, non sans raison paraît-il, une allusion oblique à l'ouvrage de Chrysippe sur les

passions dont les trois livres étaient désignés comme τὰ λογικά, en contraste avec le livre sur la consolation connu sous le nom de θεραπευτικός ou ἠθικός (80). L'évidence de ces indices externes est confirmée par l'analyse des définitions des passions qui montrera, ainsi que nous l'exposeront au chapitre V, la continuité de la pensée dans les Tusculanes III et IV.

La deuxième partie est une réfutation de la thèse péripatéticienne des passions moyennes; loin d'être une manifestation légitime de la nature humaine, loin d'avoir même quelque chose d'utile, comme le veulent les Péripatéticiens, les passions sont, d'après Cicéron, absolument nuisibles, car elles consistent dans le rejet de la droite raison. Par conséquent, on ne saurait les tenir sous le contrôle de la raison. Au lieu donc de vouloir les réduire à de justes proportions, il faut les extirper radicalement à l'instar du sage dont l'âme est libre de ces mouvements troubles et incompatibles avec sa dignité.

Ce qui est significatif pour la recherche des sources, c'est que, dans sa critique de la métriopathie péripatéticienne, Cicéron prend le système stoïcien pour son point de référence, et qu'il se sert tout au long des arguments de trempe stoïcienne. La définition de la vertu au début de la section est toute stoïcienne (81), de même que celle de la passion au § 47 où l'autorité de Zénon est invoquée, et celles du courage (§ 53) qui viennent de Sphaerus et de Chrysippe. Stoïciennes encore sont les définitions de la colère § 44, de la jalousie (aemulatio) et de la rivalité (obtrectatio), stoïciens sont d'autres traits dont on trouvera la liste complète

dans l'article de M. Pohlenz (82). Et, comme celui-ci l'a bien vu, c'est la voix du Portique orthodoxe que nous entendons parler. Il est vrai que H. von Arnim (SVF I, p. XXVI) était d'avis que l'argumentation cicéronienne ne convient pas à un philosophe pour qui les passions sont issues d'une opinion fausse. Ce que Cicéron aurait dû démontrer, c'est que la moyenne mesure de l'opinion est absolument impensable car l'opinion est vraie ou fausse, mais on ne saurait la supposer médiocrement ou grandement fausse sans tomber dans l'absurde. L'éminent éditeur des fragments stoïciens oublie pourtant que ce qui sépare les Péripatéticiens et les Stoïciens, c'est moins le côté psychologique que le côté éthique, moins la question de l'origine des passions que la différente appréciation de leur vraie nature. Or, le propre de la passion est, selon les Stoïciens, sa tendance à dépasser la mesure dans sa marche impétueuse vers l'extrême (83). On ne saurait donc mettre en doute le caractère stoïcien de la réfutation des passions moyennes chez Cicéron.

La dernière partie du livre est consacrée au traitement des maladies de l'âme, ce traitement consistant dans la suppression totale des passions conformément à la tendance de la psychologie stoïcienne qui ne reconnaît pas de forces irrationnelles dans l'âme humaine. Il y a un lien étroit entre cette partie et celle qui la précède. En effet, si l'on admet, avec les Péripatéticiens, que les passions naissent dans l'ἄλογον , on ne saurait nier qu'elles soient conformes à la nature de l'homme; et si elles sont naturelles, il n'y a pas lieu de réclamer leur suppression. Ce n'est donc

qu'après avoir réfuté la doctrine de la métriopathie péripatéticienne que Cicéron, certainement à la suite de sa source grecque, a pu aborder le sujet du rôle de la philosophie dans le traitement des passions.

Toute cette partie étant imprégnée de pensée stoïcienne, les traces de l'influence de Chrysippe n'y manquent pas, à commencer par la réflexion qu'il y a des remèdes que la philosophie emploie dans les maladies de l'âme, car (§ 58) "la nature n'est pas tellement hostile et contraire au genre humain que, ayant inventé tant de moyens de sauver les corps, elle n'en ait pas trouvé pour les âmes" (84). Il n'est pas douteux que cette réflexion vienne, en dernière analyse, de Chrysippe dont le θεραπευτικός offre une analogie frappante (85). Il va de même du précepte de ne pas considérer si l'objet qui provoque l'avidité est ou non un bien parce que c'est l'avidité elle-même qu'il faudrait supprimer § 62: Itaque primum in ipsa cupiditate, cum id solum agitur ut ea tollatur, non est quaerendum bonum illud necne sit quod lubidinem moveat, sed lubido ipsa tollenda est, ut, sive quod honestum est id sit summum bonum, sive voluptas sive horum utrumque coniunctum sive tria illa genera bonorum, tamen, etiamsi virtutis ipsius vehementior adpetitus sit, eadem sit omnibus ad deterrendum adhibenda oratio (86). Plein de confiance en la justesse de son diagnostic, Cicéron ne se lasse pas de répéter que nous sommes capables de le faire, qu'il est en notre pouvoir d'en finir avec le mal parce que toute la passion relève de l'opinion, de sorte qu'il n'en est pas une qui ne soit volontaire, par ex. § 76: est etiam illud quod in omni

perturbatione dicitur demonstrandum, nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. La même pensée se retrouve, sous le couvert d'une expression différente, aux paragraphes 65, 79, 82, et le livre III offre des parallèles exacts à propos du chagrin, par ex. § 80, quicquid esset in aegritudine mali, id non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum.

Ces quelques exemples suffiront à prouver que dans sa discussion des passions Cicéron se fonde sur la doctrine stoïcienne, son inspiration lui venant surtout de Chrysippe. On ne saurait récuser le témoignage des arguments cités ci-dessus sous prétexte qu'on observe, sur des points particuliers, le désaccord entre les vues de Cicéron et l'enseignement du Portique. Ainsi juste avant d'exposer les définitions stoïciennes des passions, Cicéron se réfère à la division platonicienne de l'âme en deux parties, ce qui est d'ailleurs inexact, à moins que l'âme concupiscente et l'âme irascible ne soient comprises dans un seul ἄλογον (§ 10): Quoniam, quae Graeci πάθη vocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis veterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem. Apparemment Cicéron ne se rend pas compte du fait que la division dichotomique de l'âme qu'il attribue à Platon est incompatible avec la théorie stoïcienne des passions qu'il expose et défend tout au long du livre IV. Quoiqu'il en soit, il ne semble pas possible de fonder sur ce trait isolé une hypothèse

d'une seconde source que Cicéron aurait utilisée à côté d'une source principale qui lui a fournit la théorie de l'identité des passions avec les jugements (κρίσεις) de l'âme rationnelle. Si la conception "platonicienne" de l'âme est empruntée à la source, on pourrait y voir, avec R. Philippson (87), un indice de la tendance de son auteur à mettre d'accord les vues de Chrysippe avec la critique de Posidonius. C'est Posidonius en effet qui attribue à Pythagore, ainsi que nous informe Galien (p. 425 K.), le mérite d'avoir inventé la théorie des facultés irrationnelles de l'âme que Platon aurait plus tard élaborée et perfectionnée: οὐ γὰρ Ἀριστοτέλης μόνον ἢ Πλάτων ἐδόξαζον οὕτως, ἀλλ'ἔτι πρόσθεν ... ὁ Πυθαγόρας, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιός φησι, ἐκείνου πρώτου τε εἶναι λέγων τὸ δόγμα, Πλάτωνα δ'ἐξεργάσασθαι καὶ κατασκευάσαι τελεώτερον αὐτό . Cela correspond exactement à ce que dit Cicéron. On se demande pourtant comment un auteur grec — que nous avons de bonnes raisons de tenir pour un Stoïcien orthodoxe — a pu mettre côte à côte des doctrines si opposées que celles de Chrysippe et Posidonius? Mais précisément R. Philippson pense que la différence qui les sépare n'est pas si grande qu'on le croit généralement. Chrysippe aurait admis l' ὁρμητικόν comme une faculté particulière de l' ἡγεμονικόν et cet ὁρμητικόν était, selon sa nature véritable, un ἄλογον , de sorte que l'élément irrationnel aurait été inclus, bien que subrepticement, dans le système de Chrysippe. Comme nous réservons la discussion de la nature de l' ὁρμή pour le chapitre suivant, il suffit de dire que nous ne croyons pas pouvoir partager l'opinion de Philippson. Il faut donc chercher à expliquer la

difficulté autrement: nous croyons que le passage en question a été ajouté par Cicéron lui-même. Le dualisme psychologique qu'on y trouve vient certainement de Panétius, modèle de Cicéron, comme nous l'avons déjà vu, dans les Tusculanes II. Dans le contexte du livre IV cette doctrine a l'air d'un corps étranger; aussi bien Cicéron ne la mentionne-t-il plus dans le reste du livre.

Quand on veut se faire une idée générale de la couleur, pour ainsi dire, philosophique de la quatrième Tusculane, il convient de tenir compte non seulement des arguments logiques mais aussi d'une déclaration de nature personnelle où Cicéron exprime son estime pour les Stoïciens, prêcheurs de la morale stricte et exigeante qu'il trouve bien supérieure à celle des Péripatéticiens. "Bien que j'attaque souvent les Stoïciens, selon l'habitude de Carnéade, je crains qu'ils ne soient les seuls philosophes" (§ 53).

Quant à l'ambition suprême de la Quellenforschung, c'est-à-dire l'identification de l'auteur suivi par Cicéron, c'est, croyons-nous, une chimère. Dans l'état actuel de nos connaissances on ne peut que faire des conjectures, et encore sont-elles indémontrables. Posidonius, Antiochus, Philon sont tous à écarter pour les mêmes raisons qui éliminent chacun d'eux pour la troisième Tusculane. Leurs vues s'avèrent, en effet, incompatibles sur tel ou tel point capital avec les idées stoïciennes qui forment le fond de nos deux livres. Pour ce qui est de Philon, à part les objections de nature générale qui le mettent hors de cause (88), il y a encore une raison spéciale qui milite contre l'hypothèse de R. Hirzel. En effet, celle-ci pèche par la base, par le parti-pris de vouloir ramener l'ensemble des Tusculanes à une source unique, ce qui est contredit

par le caractère éclectique de l'ouvrage, manifeste à un lecteur non prévenu. A envisager la composition de l'ouvrage dont le premier livre traite, selon ce que Cicéron rapporte lui-même (de div. II 2), de contemnenda morte, le second de tolerando dolore, le troisième de aegritudine lenienda, le quatrième de reliquis animi perturbationibus, le cinquième de l'autonomie de la vertu dans la recherche du bonheur; à envisager donc sa composition, on cherche en vain un arrangement systématique du genre de celui qu'on a le droit d'attendre d'un traité philosophique (89).

Est-ce à dire que la source de Cicéron aurait été une compilation qu'il a commandée, comme le suppose R. Philippson (90), à un spécialiste grec, un ὑπόμνημα comme celui qu'Athénodore a préparé, sur sa demande, pour servir de texte de base à la rédaction du livre III de son De officiis? La chose n'est pas impossible bien qu'il faudrait compter avec deux écrits de dimension sensiblement différente, étant donné que l'exposé d'Athénodore ne semble avoir contenu que les points essentiels de la doctrine, τὰ κατὰ περίστασιν κεφάλαια (Att. XVI 11, 4). Heureusement, les recherches du même savant ont abouti à un résultat plus positif: de nombreux rapprochements entre les livres III et IV touchant à la fois au fond et à la forme ne s'expliquent pas par un simple jeu de hasard. Cette unité doctrinale qui lie ensemble les deux livres présuppose une source unique ou bien un travail personnel de Cicéron. Dans le premier cas Cicéron doit avoir eu à sa disposition un écrit grec très substantiel sur les passions dont l'auteur se tenait fidèlement à la doctrine de l'ancien stoïcisme telle qu'elle avait été

exposée dans le Περὶ παθῶν de Chrysippe, quitte à tenir compte des critiques de Posidonius. Tout en suivant son auteur de près pour le fond, Cicéron aurait procédé librement pour ce qui est de la disposition de la matière parce que, conformément au plan des Tusculanes, il enlève de son contexte tout ce qui concerne l'aegritudo destinée à former le sujet du livre III. Dans le second cas, contrairement à l'idée-clé de la Quellenforschung, la paternité de l'ouvrage, dans le plein sens du terme, serait attribuable à Cicéron lui-même; c'est lui qui aurait écrit les Tusculanes avec un degré d'indépendance auquel peut prétendre un auteur qui n'est pas un penseur ~~qui n'est pas un penseur~~ original. Laquelle de ces deux hypothèses est plus probable, c'est, croyons-nous, une question qu'on ne saurait trancher sur la base de l'analyse des textes seulement, vu que de nombreux facteurs inconnus ou impondérables, tels que l'appréciation de la compétence de Cicéron-philosophe, rendent toute réponse subjective. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de l'origine commune des Tusculanes III et IV entraîne des conséquences importantes du point de vue de la méthode à poursuivre dans nos recherches: en effet, si les deux livres ne font qu'un tout homogène, nous ne sommes pas tenu de respecter leur division artificielle en traçant le développement d'une idée chez notre auteur.

CHAPITRE II

LA PLACE DE LA DOULEUR DANS LE SYSTEME D'ETHIQUE STOICIEN

Du point de vue historique le stoïcisme peut être envisagé, dans une certaine mesure, comme une réaction contre la philosophie hédoniste d'Epicure. Il y a des affinités remarquables entre le Portique et le Jardin, issus tous deux des profondeurs de la conscience grecque aux prises avec les problèmes angoissants que posa l'écroulement de la cité et de ses valeurs spirituelles. Mais les réponses que donnent les Stoïciens aux questions fondamentales de la physique et de la morale vont, en règle générale, dans le sens contraire aux positions d'Epicure. Cela vaut aussi pour ce qui est de l'attitude des Stoïciens anciens à l'égard du plaisir et de la douleur.

Toute éthique épicurienne repose sur la notion de la nature, celle-ci envisagée sous un double aspect: réalité objective et norme de conduite. D'un côté, la nature est ce qui existe réellement, d'un autre côté, c'est la fin suprême (τέλος) vers laquelle se dirigent toutes les actions de l'homme. Pour pouvoir saisir sur le vif le libre jeu des instincts, Epicure commence par observer la nature chez les animaux et cette étude l'amène à la conclusion que les deux mobiles de l'action sont le plaisir et la peine. D'après l'exposé de Torquatus, porte-parole de l'épicurisme dans le De finibus de Cicéron, omne animal simul atque natum sit voluptatem appetere

eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere (I 30). C'est ce qu'on voit faire à l'être vivant, continue Torquatus, tant qu'il reste non dépravé: idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Cette tendance instinctive (ὁρμή) de l'être vers le plaisir, manifeste dès sa naissance, aussi bien que la répugnance qu'il éprouve à l'égard de la peine, prouve que le plaisir est désirable par sa nature même, ainsi que le dit Sextus Empiricus: "Οθεν καὶ οἱ Ἐπικούρειοι δεικνύναι νομίζουσι φύσει αἱρετὴν εἶναι τὴν ἡδονήν· τὰ γὰρ ζῶά φασιν ἅμα τῷ γενέσθαι, ἀδιάστροφα ὄντα, ὁρμᾶν μὲν ἐπὶ τὴν ἡδονὴν ἐκκλίνειν δὲ ἀλγηδόνας (1). De même que le plaisir est désirable en soi-même, de même la douleur est, de par sa nature même, une chose à éviter: et voluptatem ipsam per se esse expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum (De fin. I 31). Voici la raison pour laquelle les Epicuriens tiennent le plaisir pour le commencement et la fin de la vie heureuse (D.L. X 128: καὶ δὶα τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν τοῦ μακαρίως ζῆν); il constitue le premier bien de l'homme (ἀγαθὸν πρῶτον), bien inné (συγγενικόν, σύμφυτον), à partir duquel on commence à choisir ou éviter d'autres choses: καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς. "Ainsi tout plaisir, en vertu de sa nature propre, est un bien, et pourtant tout plaisir n'est pas à rechercher; de même toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas faite pour être toujours évitée" (2).

Zénon de Cittium, fondateur du Portique, part lui aussi de l'étude des mobiles primitifs chez les animaux et les tout petits enfants. Mais il diffère d'Epicure par la finesse de son analyse psychologique, beaucoup plus développée, et les conclusions qu'il en tire pour la morale. Or, comme la nature attache l'être vivant à lui-même, son inclination première est celle de se conserver, rapporte Diogène Laërce: Τὴν δὲ πρώτην ὁρμήν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης ἀυτὸ <αὐτῷ> τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς. "Car il n'est pas vraisemblable, continue-t-il, que la nature rende un être vivant étranger à lui-même, ni qu'elle l'ait créé en l'aliénant ou en négligeant de l'adapter à lui-même; reste donc que, l'ayant constitué, elle le rende proche de lui-même; et c'est ainsi qu'il repousse les choses qui lui nuisent et admet celles qui lui sont propres" (3).

Le langage que Cicéron fait tenir à Caton au livre III du De finibus confirme la version de Diogène Laërce sur tous les points. Cela n'a rien d'étonnant puisque les deux auteurs suivent, dans les parties correspondantes (Diog. VII 85 sqq. et Fin. III 16 sqq.), une source commune, comme il est démontré par des concordances parfois littérales. Cette source ne saurait être le Περὶ τελῶν de Chrysippe, cité par Diogène, parce que l'influence des Stoïciens plus récents qui se fait sentir chez Cicéron rend assez vraisemblable qu'il faut la chercher dans un manuel de caractère doxographique qui reflète les vues d'Antipater de Tarse (4). C'est donc la même doctrine d'οἰκείωσις qu'on trouve chez Cicéron (De fin. III 16): Placet his ... quorum ratio mihi probatur, simul atque natum sit

animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari (οἰκειῶσθαι) ad se conservandum (ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό) et ad suum statum eaque quae conservantia sunt eius status diligenda, alienari (ἀλλοτριῶσθαι) autem ab interitu iisque rebus quae interitum videantur afferre.

En venant au monde l'être vivant est doté d'une inclination, ὁρμή , dont l'essence se réduit à l'instinct de conservation et, comme nous l'apprend Cicéron, l'amour de soi-même. A ce propos les Stoïciens se servent d'une couple de termes antithétiques οἰκεῖος — ἀλλότριος dont l'usage dans le langage philosophique remonte à Platon, de même que des verbes correspondants οἰκειόω — ἀλλοτρίοω (5). Dès sa naissance, l'homme est donc "approprié" à soi-même ou "concilié" avec soi-même, comme il est aussi aliéné de tout ce qui lui est nuisible (τὰ βλάπτοντα), de tout ce qui le menace d'anéantissement. Etant commun à tous les êtres vivants, ce sentiment d'appropriation (οἰκείωσις) est naturel et irrationnel comme nous le renseigne le Comm. ad Theaet. 5, 36: ἡ μὲν πρὸς ἑαυτὸν οἰκείωσις φυσική ἐστιν καὶ ἄλογος .

En faisant de l' οἰκείωσις le fondement de son système éthique, Zénon s'est servi des éléments qu'il avait trouvé chez ses prédécesseurs: Epicure, comme nous l'avons déjà vu, et les Cyrénaïques. Pour ceux-ci le plaisir est le souverain bien, la peine le souverain mal, celle-ci répugnante, celui-là agréable à tous les êtres vivants comme le rapporte Diogène Laërce (II 87) qui semble avoir puisé dans un écrit de Panétius: καὶ τὴν μὲν (sc. ἡδονήν) εὐδοκητὴν πᾶσι ζῷοις, τὸν δ' (sc. πόνον) ἀποκρουστικόν.

Le fait qu'on est attiré vers le plaisir instinctivement depuis l'enfance prouve qu'il est la fin, d'autant plus qu'on ne fuit rien autant que son contraire, la peine (D.L. II 88): πίστιν δ' εἶναι τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ᾠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθέν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴς ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα. R. Philippson croit y trouver le concept du πρῶτον οἰκεῖον que Zénon aurait emprunté aux Epicuriens et Cyrénaïques, à cette différence près qu'il niait avec fermeté que le πρῶτον , en l'occurrence le plaisir, fût aussi le τέλος (6). Cette vue ne nous semble pas tout à fait correcte, étant donné que le terme πρῶτον οἰκεῖον ne se laisse pas démontrer chez Epicure et Aristippe et leurs successeurs, qui n'avaient aucun besoin de distinguer entre les οἰκεῖα et les πρῶτα οἰκεῖα , distinction faite, comme nous le verrons, par les Stoïciens. Nous croyons donc que le mérite d'avoir inventé la théorie cohérente de la conciliation primitive de l'être revient à Zénon avec lequel l' οἰκείωσις et l' ἀλλοτρίωσις deviennent un concept fermement incorporé dans la philosophie grecque de l'époque postclassique. Cela ne nous empêche évidemment pas de tenir compte des influences qu'il a reçues surtout de la part des deux écoles hédonistes (7). Toujours est-il que d'après un texte de Porphyrius (De abstin. III 19 = SVF I 197) les disciples de Zénon, à moins que ce ne fût pas lui-même, tenaient l' οἰκείωσις pour le commencement de la justice: τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος .

L'élaboration de la doctrine fut l'oeuvre de Chrysippe, comme il résulte du rapprochement de Diogène Laërce VII 85 (SVF III 178) et d'Alexandre d'Aphrodisias, de anima libri mantissa, p. 150, 25 Bruns. (SVF III 183). Diogène rapporte, sur la foi du livre I "Des Fins" de Chrysippe, que "ce qui est primitivement propre à tout être vivant, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a", πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴς ταύτης συνείδησιν (8). D'après Alexandre d'Aphrodisias, il n'y a pas d'accord parmi les philosophes sur ce que c'est le πρῶτον οἰκεῖον, chacun le déterminant suivant l'ἔσχατον ὁρεκτόν, c'est-à-dire la fin. Pour ce qui est des Stoïciens, ils croient, mais pas tous, que l'être vivant est primitivement attaché à soi-même; mais ceux qui semblent parler avec plus d'élégance et plus de netteté y substituent la notion de notre constitution et de notre conservation: οἱ μὲν οὖν Στωϊκοί, οὐ πάντες δέ, λέγουσιν πρῶτον οἰκεῖον εἶναι τὸ ζῷον αὑτῷ (ἕκαστον γὰρ ζῷον εὐθὺς γενόμενον πρὸς αὐτὸ οἰκειοῦσθαι καὶ δὴ καὶ τὸν ἄνθρωπον) οἱ δὲ χαριέστερον δοκοῦντες λέγειν αὐτῶν καὶ μᾶλλον διαρθροῦν περὶ τοῦδέ φασιν πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν ᾠκειῶσθαι εὐδὺς γενομένους ἡμᾶς τὴν ἡμῶν αὐτῶν.

En remplaçant le ἑαυτό par la constitution comme objet de la première conciliation de l'être, Chrysippe a probablement voulu pallier ainsi, comme le suppose R. Philippson (9), une difficulté soulevée par les écrits d'Aristote. Celui-ci pose en effet la question de savoir comment expliquer l'amour de soi-même, vu que l'amour ne peut exister qu'entre deux êtres séparés. Chrysippe résout la

difficulté en ayant recours à la double nature de l'homme, composé du corps et de l'âme, de sorte que le corps est le but visé par l'ὁρμή, celle-ci étant d'après Stobée (SVF III 169) une φορὰ ψυχῆς ἐπί τι. Tous ces processus sont d'ailleurs étroitement liés les uns aux autres; d'abord il ne saurait être question d'inclination si l'être n'avait conscience de soi-même. C'est elle en effet qui est le commencement de toute la conciliation et de toute l'aliénation, Porphyrius, De abstin. III 19: οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι (10). Le Portique prêtait ici le flanc aux attaques des adversaires de toute sorte qui voulaient savoir comment il se fait qu'un petit enfant ait la conscience de sa constitution dont la définition reste obscure à une bonne partie des simples citoyens. Sénèque répond à cette objection en faisant distinction entre la constitution elle-même et sa définition (Ep. 121, 11): "Il est plus facile de sentir ce qui est, que de l'interpréter. Ainsi le petit enfant ne sait ce que c'est que constitution, mais de sa constitution il a connaissance; il ignore ce que c'est qu'un animal, mais il a le sentiment d'être un animal". Mais un être vivant ne peut prendre conscience de soi-même sans s'aimer en même temps, d'où il résulte que pour ce qui est des petits enfants (parvi) le principe de leurs actions est dérivé de l'amour de soi. Cicéron, De fin. III 16: Fieri autem non posset ut appeterent aliquid nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo. L'amour de soi-même est une règle absolue dans le règne animal puisqu'il est inhérent à chaque espèce (IV 32): Omnis enim est

natura diligens sui.

Antiochus d'Ascalon a emprunté aux Stoïciens la doctrine d'οἰκείωσις toute entière, bien qu'il fût persuadé d'en avoir trouvé la substance sinon la forme chez leurs prédécesseurs, les philosophes anciens, c'est-à-dire Platon, Aristote et leurs disciples. Or Pison que Cicéron fait exposer la doctrine d'Antiochus au 5ème livre du De finibus mentionne (§ 46) la prima commendatio naturae, ce qui rappelle la distinction stoïcienne entre la πρώτη οἰκείωσις et l'οἰκείωσις tout court. On se gardera bien de penser qu'il s'agit des deux formes diverses de l'appropriation, vu que l'adjectif ne veut que faire ressortir sa première manifestation. L'amour de soi-même et l'instinct de conservation ne sont que les deux aspects de l' οἰκείωσις , et ils ne peuvent être séparés que par la pensée. C'est en tant qu'il s'aime que chaque organisme naturel veut se conserver (De fin. IV 16: vult esse conservatrix sui) de manière à rester intact et fidèle à son type spécifique, ut et salva sit et in genere conservetur suo, ce qui ne veut dire autre chose que sa constitution.

A en juger par le discours du philosophe Taurus chez Aulu-Gelle dont nous avons discuté l'origine dans le chapitre précédent (11), Panétius retient lui aussi l'union des deux éléments qui constituent l'οἰκείωσις . C'est la nature, dit Taurus (N. A. XII 5, 7), qui nous a inspiré au début même de notre vie amorem nostri et caritatem; c'est elle aussi qui a donné à l'homme, comme fondement de la perpétuité du genre humain, la conscience et le sentiment (sensum adfectionemque) de ces choses que les philosophes

anciens appellent τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν pour qu'il puisse jouir de tous les avantages de son corps et se détourner avec horreur de tous ses désavantages, ut omnibus scilicet corporis sui commodis gauderet, ab incommodis omnibus abhorreret. Les premières choses conformes à la nature tiennent ici lieu du πρῶτον οἰκεῖον comme objet de la première inclination de l'être.

Contrairement aux doctrines hédonistes, les Stoïciens orthodoxes ne comptent pas le plaisir et la peine parmi les choses à l'égard desquelles nous sentons soit une attraction (ὁρμή) soit une répugnance (ἀφορμή) instinctives; ni l'appropriation, ni l'aliénation ne s'étendent sur le plaisir ou la douleur. Diogène Laërce et Cicéron sont tout à fait d'accord là-dessus. D'après le premier, les Stoïciens "déclarent mensongère la thèse de ceux qui soutiennent que l'inclination primitive chez les animaux va vers le plaisir; le plaisir, s'il existe, est, disent-ils, une addition qui se produit lorsque le nature, recherchant, à elle seule, les objets qui conviennent à la constitution du vivant, les atteint" (12). Caton, porte-parole de la philosophie stoïcienne dans le livre III du De finibus, déclare de son côté que "la plupart des Stoïciens ne sont pas d'avis de placer le plaisir dans les principes d'action issus de la nature; et je suis fort de leur avis, dit-il, si la nature paraissait avoir mis le plaisir dans les objets recherchés les premiers, cela aurait bien des suites répugnantes" (13).

Il faut noter une différence importante à propos de ces textes dont la ressemblance doctrinale est par ailleurs si remarquable. Les gens visés par Diogène, ceux dont les Stoïciens

rejettent la thèse sur la direction de l'inclination primitive sont de toute évidence les Cyrénaïques et les Epicuriens. Or le plerique chez Cicéron laisse deviner une dissension sur ce point à l'intérieur de l'école; il doit y avoir eu des Stoïciens qui admettaient le plaisir au nombre des objets primaires recherchés par l'être. Nous y reviendrons plus tard. Diogène nous informe encore que certains Stoïciens allaient jusqu'à mettre en doute la réalité même du plaisir (εἰ ἄρα ἔστιν); toujours est-il que pour les Stoïciens, le plaisir n'est pas un fait primordial, comme le croit Epicure. En effet, ils n'y voient qu'un phénomène secondaire, ἐπιγέννημα, un résultat ou une conséquence de la recherche des πρῶτα κατὰ φύσιν lorsqu'elle est couronnée de succès. "La preuve qu'ils en donnent, dit Caton, c'est que les petits, avant toute expérience du plaisir ou de la douleur, recherchent les choses salutaires et évitent leurs contraires, ce qui n'arriverait pas s'ils n'étaient attachés à leur constitution et s'ils ne redoutaient l'anéantissement" (14). Ainsi la douleur, pas plus que le plaisir, n'est quelque chose de primitif; si l'être la fuit, s'il la redoute, c'est qu'elle lui annonce sa destruction. Otez lui ce caractère menaçant et la douleur cessera d'être redoutable. A ce propos Sénèque cite l'exemple du petit enfant qui apprend à se tenir debout et marcher. Ne le voit-on pas continuer ses efforts, malgré la souffrance qu'ils lui causent, "tant qu'il n'a pas achevé l'entraînement qui répond aux fins de la nature" (15). Cependant la joie de Caton à voir le plaisir proscrit, et sa peur des conséquences fâcheuses qui s'ensuivraient s'il était reconnu comme objet de la prima conciliatio,

démontrent clairement que ce sont les considérations morales qui déterminent l'attitude des Stoïciens à cet égard beaucoup plus que leur analyse psychologique des premiers mobiles, si fine soit-elle.

L'objet de la πρώτη ὁρμή ou le πρῶτον οἰκεῖον de tout être vivant est, d'après Chrysippe, sa constitution; aussi bien désire-t-il se conserver dans son état naturel. Plus simplement ce qui est primitivement propre à l'animal, c'est, disent les Stoïciens, l'animal lui-même (SVF III 183): λέγουσιν πρῶτον οἰκεῖον εἶναι τὸ ζῷον αὑτῷ (ἕκαστον γὰρ ζῷον εὐθὺς γενόμενον πρὸς αὑτὸ οἰκειοῦσθαι καὶ δὴ καὶ τὸν ἄνθρωπον). Selon la précision de Chrysippe "nous sommes appropriés à nous-mêmes, dès notre naissance, comme le sont les parties de notre corps et notre descendance": οἰκειούμεθα πρὸς αὑτοὺς εὐθὺς γενόμενοι καὶ τὰ μέρη καὶ τὰ ἔκγονα τὰ ἐυυτῶν (16). On pourrait discuter sur la question de savoir si l'amour de sa progéniture entre dans le concept de la πρώτη οἰκείωσις puisqu'il ne peut se manifester chez l'animal nouveau-né; toutefois les paroles de Chrysippe nous engagent à entendre par la première conciliation non seulement ce qui est premier au point de vue du temps mais aussi ce qui est le plus primitif, le plus profondément ancré dans la nature humaine. Quoiqu'il en soit, le corps avec ses parties, <u>omnis partis corporis</u>, compte parmi les <u>prima adscita natura</u> (Cic. <u>De fin</u>. III 17), c'est-à-dire les πρῶτα κατὰ φύσιν. Panétius joint la vie au corps comme objet de l'inclination et, par extension, tout ce qui est nécessaire à la vie, <u>ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem</u> (Cic. <u>De off</u>. I 11 = Pan. fr. 98), ce qui rappelle les <u>corporis sui commoda</u> du philosophe

Taurus.

Pour mieux comprendre la place assignée au plaisir et à la douleur dans le système stoïcien, il nous faut exprimer leur doctrine des indifférents. Tous les êtres (τὰ ὄντα), croient-ils, appartiennent à une des trois classes: les uns sont bons, les autres mauvais, d'autres ne sont ni l'un ni l'autre (οὐδέτερα). Le propre de ces derniers, c'est qu'ils ne sont ni avantageux ni nuisibles, ils sont indifférents (ἀδιάφορα), pourtant préférables ou non suivant leur espèce: κατ' εἶδος προηγμένα . Diogène Laërce, à qui nous sommes redevables de cette classification, énumère (VII 102) parmi les indifférents: la vie, la santé, le plaisir (ἡδονή), la beauté, la force, la richesse, la réputation, la noblesse, ainsi que leurs contraires, la mort, la maladie, la peine (πόνος), la laideur, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance et choses semblables. En outre le terme ἀδιάφορον peut être employé, à ce que disent les Stoïciens, en deux ou trois acceptions: dans un sens, est indifférent ce qui n'est ni bon ni mauvais, donc ni désirable ni indésirable, Stob. Ecl. II 79, 1 W. (SVF III 118): τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἱρετὸν μήτε φευκτόν ou bien, D.L. VII 104 (SVF III 119): τὰ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦντα, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγίεια, ἰσχὺς καὶ τὰ ὅμοια , parce que, selon l'explication de Diogène, "on peut être heureux sans ces choses-là, étant donné qu'on en fait usage de manière différente, pour son bonheur ou pour son malheur". En un autre sens, indifférent veut dire ce qui n'inspire ni l'inclination ni la répulsion:

τὸ μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν . Comme exemples des choses absolument indifférentes, τὰ καθάπαξ ἀδιάφορα , telles qu'il est tout à fait égal de les rechercher ou de les fuir (ἐπίσης ἐχόντων πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγήν) on cite le fait d'avoir sur la tête des cheveux en nombre pair ou impair, l'action d'étendre le doigt ou de le plier etc. Aucun choix n'est possible à propos de ces choses neutres qui ne sont ni conformes ni contraires à la nature; Zénon qui les avait placées au milieu des indifférents de la première classe ne leur accordait aucune qualité capable de faire incliner la volonté, Cic. Acad. post. I 36: Cetera autem, etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria. His ipsis alia interiecta et media numerabat ... neutra ... in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti. Sextus Empiricus qui distingue trois sens du terme dit qu'on appelle indifférent dans le troisième et dernier sens — c'est le premier d'après Stobée et Diogène Laërce —, τήν τε ὑγείαν καὶ νόσον καὶ πάντα τὰ σωματικὰ καὶ πλεῖστα τῶν ἐκτός (SVF III 122).

La doctrine des indifférents est un des points de l'éthique stoïcienne les plus difficiles à comprendre et le plus vivement attaqués par les adversaires du Portique dans l'antiquité. Son importance vient de ce que les indifférents constituent le domaine propre des devoirs moyens ou fonctions (καθήκοντα) qu'il incombe à l'homme d'accomplir de sorte que, sans appartenir au τέλος même, ils s'y rapportent néanmoins comme objet du choix dans lequel et par lequel doit se manifester la vertu. En principe la position

stoïcienne est on ne peut plus nette: tout ce qui n'est ni bon ni mauvais est considéré comme indifférent du point de vue de la morale. Non certes que la valeur intrinsèque des indifférents soit exactement la même. En effet, si toutes les différences étaient abolies au point que rien ne distinguât les choses intermédiaires les unes des autres, elles seraient toutes mises sur le même plan. Cette égalité absolue rendrait impossible sinon tout le choix, du moins le choix rationnel parce qu'il n'y aurait plus de motif pour choisir une chose plutôt qu'une autre, aucune qualité intérieure ne la faisant préférer. C'était précisément la conséquence extrême tirée par Ariston des principes posés par Zénon. Cependant en refusant d'accorder une valeur quelconque aux indifférents, Ariston s'était mis hors de l'école. Sa thèse fut rejetée comme hétérodoxe puisque les Stoïciens tenaient fermement à l'idée que le propre de la vertu, c'est bien sa faculté de faire un choix entre les choses indifférentes en elles-mêmes mais non pas égales par rapport à la nature. Il s'ensuit donc que lorsqu'on supprime le choix, on supprime la vertu elle-même en la rendant inopérante. Cic. De fin. III 12: cum enim virtutis hoc proprium sit, earum rerum quae secundum naturam sint habere delectum, qui omnia sic exaequaverunt ut in utramque partem ita paria redderent uti nulla selectione uterentur, hi virtutem ipsam sustulerunt (17).

Le problème des indifférents n'a pu manquer de créer des difficultés graves au système qui voit dans la nature et dans la conformité à la nature la matière de la vertu (Plut. De comm. not. p. 1069 E: τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς,

ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν;) mais qui d'autre part exclut les choses conformes à la nature de son concept de la fin. Le stoïcisme a essayé d'obvier à cette difficulté par sa théorie de valeur qui fournit un critère du choix des choses. La notion de valeur a été discernée par Zénon (Cic. Acad. post. I 36 = SVF I 191: Quae autem secundum naturam essent, ea sumenda et quadam aestimatione dignanda dicebat, contraque contraria) qui a aussi inventé le terme προηγμένον et son contraire ἀποπροηγμένον (De fin. III 51). C'est Diogène de Babylone cependant qui s'est servi le premier de la notion de choix pour déterminer la fin; suivant sa définition, la fin consiste "à bien réfléchir dans le choix des choses conformes à la nature, SVF III Diog. fr. 45: ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ῥητῶς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ ; cf. fr. 44 et 46.

Ainsi toutes les choses conformes à la nature ont une valeur, tandis que toutes les choses contraires à la nature ont une valeur négative, Stob. Ecl. II 83, 10 (SVF III 124): πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν . La corrélation avec les indifférents est assurée par Diogène Laërce VII 105 qui rapporte que les uns sont dits préférables, les autres non préférables; sont préférables ceux qui ont une valeur, non préférables, ceux qui sont à dédaigner: τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα· προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν, ἀποπροηγμένα δὲ τὰ ἀπαξίαν ἔχοντα . Encore une fois les Stoïciens distinguent trois sens que comporte le terme ἀξία, tout d'abord le sens absolu et le sens relatif. Dans le

premier sens la valeur d'une chose, c'est ce qu'on en donne, autrement dit ce qu'elle vaut en elle-même, Stob. Ecl. II 83, 10 (SVF III 124): τήν τε δόσιν καὶ τὴν καθ' αὐτό , c'est-à-dire τὴν τοῦ κατὰ φύσιν ἀξίαν (18). Diogène de Babylone explique la δόσις comme jugement qui détermine la valeur d'une chose selon sa nature ou l'utilité qu'elle prête à la nature, Stob. Ecl. II 84, 4 (SVF III 125): Τὴν δὲ δόσιν φησὶν ὁ Διογένης κρίσιν εἶναι, ἐφ' ὅσον κατὰ φύσιν ἐστὶν ἢ ἐφ' ὅσον χρείαν τῇ φύσει παρέχεται (19).

Dans un autre sens l' ἀξία veut dire "la valeur d'échange fixée par un estimateur expert en la matière, par exemple, quand on échange du blé contre de l'orge dans la proportion de trois contre deux", D.L. VII 105 (SVF III 126): τὴν δ' εἶναι ἀξίαν ἀμοιβὴν δοκιμαστοῦ, ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ, ὅμοιον εἰπεῖν ἀμείβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς <ἡμιολίους> κριθάς. Stobée (SVF III 125) confirme cette interprétation en précisant qu'il ne s'agit pas de la chose estimée mais bien de l'estimateur: Τὸ δὲ δοκιμαστοῦ, οὐχ ὡς λέγεται τὰ πράγματα δοκιμαστὰ παραλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς δοκιμαστὴν φαμεν εἶναι τὸν τὰ πράγματα δοκιμάζοντα· τῆς οὖν ἀμοιβῆς τὸν τοιοῦτόν φησι (sc. Diogène de Babylone) δοκιμαστὴν εἶναι . Dans le troisième sens, c'est l'objet de la valeur qui change, les biens véritables remplaçant les indifférents susceptibles tout au plus d'être préférés les uns par rapport aux autres: Καὶ ταύτας μὲν τὰς δύο ἀξίας καθ' ἃς λέγομέν τινα τῇ ἀξίᾳ προῆχθαι, τρίτην δέ φησιν εἶναι, καθ' ἣν φαμεν ἀξίωμά τινα ἔχειν καὶ ἀξίαν, ἥπερ περὶ ἀδιάφορα

οὐ γίνεται, ἀλλὰ περὶ μόνα τὰ σπουδαῖα . Dans ce sens la valeur désigne "ce qui concourt à une vie d'accord avec elle-même, concours qui existe toujours dans le bien", D.L. loc. cit.: σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν . A cette notion de valeur s'oppose une autre, identique à la première de Stobée, que Diogène Laërce décrit comme une faculté ou un service qui contribue indirectement à une vie conforme à la nature, μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον , par exemple la richesse ou la santé. Il est étrange de voir l'ὁμολογούμενος βίος opposé à l' ὁ κατὰ φύσιν βίος contrairement au principe stoïcien qui les tient pour identiques (20). Mais cette distinction fait bien ressortir la différence de valeur qu'il y a entre les ἀγαθά et les προηγμένα , les uns ayant selon Stobée (SVF III 128) τὴν μεγίστην ἀξίαν , les autres πολλὴν ἀξίαν . Or de même qu'il y a des biens qui ont leur fin en eux-mêmes (τελικά) d'autres qui sont des biens par leurs effets (ποιητικά), d'autres qui sont l'un et l'autre (D.L. VII 96 = SVF III 107), ainsi l'on dit des préférables que les uns sont préférables par eux-mêmes, les autres par leur résultat, d'autres pour l'une et l'autre raison, Cic. De fin. III 56 (SVF III 134): Haec quae praeposita dicimus, partim sunt per se ipsa praeposita, partim quod aliquid efficiunt, partim utrumque. La distinction entre les choses des deux premières classes consiste en ceci que les unes sont préférées en raison de leur conformité à la nature, les autres pour les services qu'elles rendent, D.L. VII 107 (SVF III 135): δι' αὑτὰ μέν, ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί, δι' ἕτερα δέ, ὅτι περιποιεῖ χρείας

οὐκ ὀλίγας . La richesse donc est préférable pour son utilité (χρεία), de même que l' εὐγένεια et choses semblables; εὐφυΐα προκοπὴ καὶ τὰ ὅμοια appartiennent aux préférables par eux-mêmes. Enfin la force, le bon état des sens, l'intégrité du corps (ἰσχύς, εὐαισθησία, ἀρτιότης) sont préférés pour les deux raisons.

Dans un des passages commentés plus haut (SVF III 124), Stobée mentionne la "valeur du choix" comme troisième sens que peut avoir l' ἀξία : καὶ τὴν τρίτην, ἣ ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἱρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας. Mais cette assertion est contredite par Stobée, Ecl. II 84, 4 et Diogène Laërce VII 105. La valeur élective n'est donc pas une espèce particulière de valeur, elle ne diffère des deux premières espèces de Stobée qu'en nom, comme cela est démontré par trois paires d'indifférents: un préférable mis en contraste avec un non préférable. Mais l'emploi du nouveau terme indique que l'accent s'est déplacé du côté subjectif, car ce qui confère à une chose sa valeur, c'est l'acte de l'avoir choisie parmi tous les indifférents. Cet acte ne change pas la nature même des choses intermédiaires entre la vertu et le vice; elles restent toujours indifférentes, mais non pas du point de vue du choix à faire, Stobée, Ecl. II 79, 1 (SVF III 118): οὐ μὴν πρὸς ἐκλογὴν καὶ ἀπεκλογήν· δι' ὃ καὶ τὰ μὲν ἀξίαν ἐκλεκτικὴν ἔχειν, τὰ δ' ἀπαξίαν ἀπεκλεκτικήν, συμβλητικὴν δ' οὐδαμῶς πρὸς τὸν εὐδαιμονα βίον . La valeur ainsi conférée aux indifférents est de second ordre, vu que la différence qui sépare les biens

et les préférables en est une de nature et non pas de degré (21). Pour rendre ce rapport plus clair, les Stoïciens se servent de l'image d'une cour royale à laquelle ce n'est pas le roi lui-même dont on puisse dire qu'il s'est avancé aux plus grands honneurs, mais bien ceux qui ont une charge qui les place au second rang (22). Cependant si les préférables ne contribuent pas au bonheur, pourquoi les appeler ainsi? La réponse — qui frôle la tautologie — est qu'il est nécessaire de les choisir pour les séparer de leurs contraires, Stobée, Ecl. II 84, 18 (SVF III 128): Προηγμένα δὲ λέγεσθαι, οὐ τῷ πρὸς εὐδαιμονίαν τινὰ συμβάλλεσθαι συνεργεῖν τε πρὸς αὐτήν, ἀλλὰ τῷ ἀναγκαῖον εἶναι τούτων τὴν ἐκλογὴν ποιεῖσθαι παρὰ τὰ ἀποπροηγμένα (23).

Antipater avait inventé le terme ἐκλεκτικὴ ἀξία parce qu'il en avait besoin dans sa polémique avec Carnéade. Il s'est notamment servi de la notion du choix des choses conformes à la nature pour interpréter la définition de la fin proposée par Zénon, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν , dans un sens nouveau. La fin consiste selon lui à "vivre en choisissant les choses conformes à la nature et en rejetant les choses contraires à la nature, le choix se faisant d'une manière perpétuelle et infaillible", ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν (24). Sa formule a pour but d'assurer le lien qui unit les πρῶτα κατὰ φύσιν avec la fin à travers la zone intermédiaire ou celle des indifférents. Car le développement moral de l'homme passe par trois stades: son point de départ est donné par les inclinations naturelles primitives qui ne visent qu'à préserver l'être dans sa constitution

Vient ensuite un choix accompagné de la notion du convenable, cum officio selectio selon l'exposé de Cicéron, De fin. III 20; c'est en effet par le choix des choses conformes à la nature et le rejet de leurs contraires qu'on accomplit les devoirs moyens (media officia) que les Stoïciens appellent καθήκοντα c'est-à-dire actions convenables ou "devoirs". Ce n'est que lorsque ce choix devient constant et conforme à la nature jusqu'au bout, comme dit Cicéron dans le même passage, qu'on peut parler des devoirs parfaits (κατορθώματα) qui participent à la nature du bien ou constituent plutôt eux-mêmes des ἀγαθὰ τελικά (SVF III 107) en tant que σπουδαῖαι πράξεις ou πράξεις κατ' ἀρετήν. Avec sa formule, Antipater a voulu mettre en relief le rapport entre l'action contingente et la fin, sans compromettre l'intégrité du bien moral dans lequel et par lequel la vertu se manifeste dans toute sa pureté. La seconde formule d'Antipater accentue encore davantage ce rapport en faisant que la fin consiste à faire constamment et perpétuellement tout ce qui dépend de nous en vue d'atteindre ce qui correspond essentiellement à notre nature, Ant. fr. 57: πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.

Au fond du système stoïcien, il y a une opposition nette entre l'absolu et le relatif, entre ce qui est désirable (αἱρετόν, expetendum) en soi-même en tant que moralement beau (καλόν, honestum) et ce qui n'est qu'à prendre (ληπτόν, sumendum) parce que doté d'une certaine valeur (τὸ ἀξίαν ἔχον, aestimabile). Si Antipater se flattait de résoudre cette difficulté, il n'avait fait

que mettre à nu une faiblesse congénitale du système. Il s'agit de l'ambiguïté du concept même de φύσις que les Stoïciens emploient tantôt pour désigner la nature physique de l'homme, commune à tous les êtres animés, tantôt la nature spécifiquement humaine, celle de l'être rationnel. Ainsi pour les êtres raisonnables, suivre la nature ne signifie autre chose que vivre selon la raison, D.L. VII 86: τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τοὺ> τοις κατὰ φύσιν . La dissociation du bon et du convenable qui en résulte est devenue une cible des attaques de tous les adversaires du stoïcisme, de Carnéade à Antiochus d'Ascalon. Nous en trouvons encore l'écho dans les écrits anti-stoïciens de Plutarque et les livres IV et V Des fins des biens et des maux de Cicéron. En vain Antipater a-t-il introduit, à ce qu'il semble sous les coups de la critique de Carnéade, la distinction entre le τέλος, fin ultime de toute l'action humaine ἐφ' ὅ πάντα τὰ ἐν βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ'οὐδὲν (SVF III 2), et le σκοπός ou le but de cette action. Ce n'était que donner aux adversaires l'occasion de mettre en doute l'unité de la fin des Stoïciens, erreur contre laquelle Cicéron fait protester Caton (25). Une autre objection vise la cohérence de la théorie stoïcienne de la fin, en admettant qu'il n'y en ait qu'une seule. En effet, comment ne pas trouver contradictoire que la possession réelle des objets de l'inclination primitive ne soit pas comprise dans la fin alors que celui-ci consiste précisément dans le choix raisonnable de ces objets (26)? Or, lorsqu'on ne voit dans les τὰ κατὰ φύσιν autre

chose qu'une "matière qui s'offre à la valeur de notre choix" (Plut. Comm. not. p. 1071 b: ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα), comme le fait Antipater, il est légitime de poser la question de savoir ce que vaut un pareil choix. A en croire les Académiciens, le raisonnement des Stoïciens, impliqué dans un cercle vicieux, conduit à l'absurde. En effet, le choix raisonnable ne peut se concevoir que par rapport à une fin déterminée; or les Stoïciens considèrent comme fin le choix raisonnable des choses dont toute la valeur consiste en ce qu'elles sont l'objet d'un choix raisonnable, Plut. Comm. not. p. 1072 c: οὐσίαν τἀγαθοῦ τίθενται τὴν εὐλόγιστον ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν· ἐκλογὴ δ' οὐκ ἔστιν εὐλόγιστος ἡ <μὴ> πρὸς τι γενομένη τέλος, ὡς προείρηται. τί οὖν τοῦτ' ἐστίν; οὐδὲν ἄλλο, φασίν, ἢ τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογαῖς (27).

Les Stoïciens auraient pu répondre que leurs critiques avaient manqué de noter le point essentiel: c'est que le rapport entre la vertu et les indifférents varie suivant le degré du progrès moral atteint par l'homme dans son ascension vers la sagesse. Pour ce qui est des nouveau-nés et des tout petits enfants, il ne peut s'agir que des πρῶτα κατὰ φύσιν. C'est le stade de l'action toute instinctive, l'ὁρμή tenant lieu de la raison qui n'est pas encore développée. Il est trop tôt pour la vertu d'y jouer un rôle. Au niveau supérieur, avec la raison arrivant vers son développement à l'âge de quatorze ans, la φύσις et le τὸ κατὰ φύσιν sont l'ἀρχή du καθῆκον , l'action de la vertu se manifestant dans le choix des choses conformes à la nature. C'est le stade de ceux qui,

bien qu'engagés déjà sur la voie du progrès moral - προκόπτοντες , ont besoin encore des préceptes dans la conduite de leur vie. Le niveau le plus élevé n'est atteint que par le sage. La raison arrivée chez lui à la perfection s'identifie avec la vertu, de sorte qu'il n'a plus besoin de préceptes. Comme il porte la loi morale en lui-même, toutes ses actions sont des κατορθώματα parce qu'elles sont toutes inspirées par la vertu. Extérieurement les devoirs parfaits ressemblent aux devoirs moyens; ce qui fait la différence, c'est la disposition intérieure du sage, l'esprit dans lequel une action est accomplie (28). On comprend alors pourquoi les choses conformes à la nature ne sont que "la matière soumise à la sagesse", matière indifférente en elle-même excepté l'usage qu'en fait la vertu (29).

Voici donc la perspective dans laquelle se situe le problème des ἀδιάφορα chez les Stoïciens. Pour revenir à notre sujet, nous avons déjà vu que l'attitude de Zénon à l'égard du plaisir et de la douleur reflète sa préoccupation avec la philosophie hédoniste de tout acabit dont il rejette le principe tout en mettant en cause la justesse de l'observation psychologique de ses tenants. Il nie donc que l' ἡδονή et le πόνος soient des πρῶτα οἰκεῖα , objets soit de l'ὁρμή soit de l'ἀφορμή primitives. En venant au monde l'homme n'est pas plus "réconcilié" au plaisir qu'il n'est "aliéné" à l'égard de la douleur. Indifférents l'un et l'autre, ils ne le sont pas dans le sens absolu du terme, du moins la douleur; celle-ci comme état contraire à la nature est un ἀποπροηγμένον . Zénon, à qui Cicéron laisse la parole (Tusc. II 29), la déclare digne d'être

rejetée, est tamen reiciendum. Le langage que Cicéron avait fait tenir à Zénon dans un passage du De finibus ajoute quelques précisions: la santé, la richesse, l'absence de douleur ne sont pas des biens mais des προηγμένα. Quant à leurs contraires, maladie, pauvreté, douleur, il ne les appellent pas des maux mais des choses à rejeter. Par conséquent, les premières, sans être désirables, méritent qu'on les prenne, les autres non pas qu'on les fuie mais plutôt qu'on les mette à part (30).

La position de Zénon représente sinon la doctrine officielle et immuable de l'école, du moins l'opinion soutenue par la plupart, plerique, des Stoïciens. Dans son exposé du système stoïcien qu'on suppose basé, comme nous l'avons déjà dit, sur des sources postérieures à Chrysippe, le Caton cicéronien adopte exactement la même ligne: ainsi la douleur n'est pas un mal (De fin. III 29), c'est l'opinio qui en produit le degré plus ou moins grand (§ 42), néanmoins c'est la nature qui nous a donné de l'aversion pour la douleur, § 62: perspicuum est natura nos a dolore abhorrere. Il s'en suit que la source grecque comptait la douleur parmi les ἀποπροηγμένα, ce qui est confirmé par le § 51 où Cicéron discute deux classes de choses comprises entre le bien et le mal: celles qui ont une valeur positive et celles qui ont une valeur négative. Il range parmi les aestimanda, la santé, l'intégrité des sens, l'absence de douleur, la gloire, la richesse et choses semblables. Pour toutes ces choses-là il y a une raison suffisante qui nous les fait préférer; aussi ce sont les choses qui ont πολλὴν ἀξίαν selon Stobée (SVF III 128) ou bien ἱκανὴν ἀξίαν selon Sextus Empiricus (SVF III 122). Par

contre la douleur, la maladie, la perte des sens, la pauvreté, le déshonneur etc. appartiennent à la seconde classe; évidemment leur ἀπαξία est grande (31). A la suite de ce passage, Cicéron note que c'est cette distinction que Zénon a voulu signaler par les termes de προηγμένον et d'ἀποπροηγμένον qu'il avait inventés.

La doctrine de Zénon sur la douleur devait certainement jouir d'une grande autorité dans l'école comme on peut le conclure d'après la concordance des passages de Cicéron que nous venons de passer en revue, avec d'autres textes. Ainsi d'après un passage déjà utilisé de Sextus sur les trois acceptions de l'ἀδιάφορον, la souffrance est un ἀποπροηγμένον (32). Dans un passage dont la source semble remonter en dernière analyse à Chrysippe, Stobée classe l'absence de douleur avec les choses conformes à la nature, et notamment celles qui sont dignes d'être prises pour elles-mêmes, SVF III 142: καθ' αὐτὰ μήν, ὅσα ἐστὶν ὁρμῆς κινητικὰ κατατρεπτικῶς ἐφ'ἑαυτὰ ἢ ἐπὶ τὸ ἀντέχεσθαι αὐτῶν, οἷον ὑγίειαν, εὐαισθησίαν, ἀπονίαν καὶ κάλλος σώματος (33). Que Chrysippe s'en tienne fidèlement à l'enseignement du fondateur de l'école, cela ne fait aucun doute. Plutarque, toujours à l'affût pour confondre les Stoïciens en général et prouver en particulier que Chrysippe se contredit sur tel ou tel point de doctrine, confirme incidemment l'orthodoxie parfaite de ses vues sur la douleur. C'est en critiquant sa notion du préférable que Plutarque taxe Chrysippe d'inconséquence parce que celui-ci traite de fous ceux qui ne font aucun cas de l'absence de douleur et des choses pareilles tandis qu'il considère également comme fou le conseil contraire à l'avis

d'Hésiode: "Travaille, Persée, rejeton des dieux" (34).

Dans le chapitre 4 Des notions communes, Plutarque soumet à une critique sévère la notion stoïcienne des indifférents. Sans entrer dans le vif de son argumentation relevons un point intéressant pour notre étude. Les Stoïciens pensent, dit-il, que nous sommes "réconciliés" aux états conformes à la nature, parmi lesquels il nomme la santé, la vigueur, la beauté et la force. D'autre part la même nature nous a "aliénés" des états contraires: mutilations, souffrances, laideur, maladies (SVF III 146). Il est clair que ce n'est pas à la doctrine de Zénon et de Chrysippe que Plutarque se rapporte puisque aucun d'eux n'admet soit l'oikéiôsis à l'égard du plaisir soit l'allotriôsis à l'égard de la douleur. Quant aux tenants de la doctrine contraire, il faut les chercher parmi les Stoïciens plus récents, et dans l'état fragmentaire de nos connaissances sur l'histoire du stoïcisme, on ne peut citer avec certitude que deux noms: Panétius et Posidonius.

Mais d'abord il nous faut examiner de plus près la question connexe, celle de plaisir. A priori il pourrait paraître logique de supposer que les Stoïciens ne refusaient pas au plaisir une certaine valeur positive, toute relative d'ailleurs, puisqu'il s'agit d'un indifférent. En effet, la douleur étant un reiectaneum, le plaisir ne devrait-il pas être tenu pour praepositum? Or il n'en est rien, car le contraire de la douleur - πόνος n'est pas l'ἡδονή mais l'absence de douleur - ἀπονία ou vacuitas doloris. Toute attitude des Stoïciens envers le plaisir est empreinte de méfiance: pour Zénon ce n'est pas un πρῶτον οἰκεῖον mais un

ἐπιγέννημα, un état concomitant de l'acquisition des objets qui conviennent à la constitution du vivant.

Dans un passage important mais malheureusement trop condensé pour satisfaire notre curiosité, Sextus Empiricus résume bien l'idée générale des Stoïciens à propos du plaisir quand il le qualifie d'indifférent, mais pas de préférable (35). Cléanthe, continue-t-il, ne croit pas qu'il soit conforme à la nature ni qu'il ait une valeur dans la conduite de vie, de même qu'un plumeau n'est pas conforme à la nature. Par contre, Archédème le tient pour conforme à la nature, "comme les poils sous les bras", mais privé de valeur. En quoi consiste au juste la différence entre Cléanthe et Archédème? Faut-il admettre que Cléanthe, sans partager l'avis d'Antisthène qui tient le plaisir pour mal et préfère devenir fou que de s'abandonner à la jouissance, le considère παρὰ φύσιν(36)? Mais Sextus ne le dit pas expressément; nous croyons donc qu'on doit interpréter ses paroles comme sous-entendant l'identification de l' ἡδονή avec les καθάπαξ ἀδιάφορα. Pour Cléanthe le plaisir est un indifférent μήτε ὁρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν (SVF III 118), aussi n'ayant aucune valeur il n'est ni προηγμένον ni ἀποπροηγμένον (SVF III 127). Cette interprétation est confirmée par un texte de Stobée qui place le plaisir et la peine parmi les indifférents absolus, SVF III 136: οὔτε δὲ προηγμένα οὔτ' ἀποπροηγμένα περὶ ψυχὴν <μὲν> φαντασίαν καὶ συγκατάθεσιν καὶ ὅσα τοιαῦτα· περὶ δὲ σῶμα λευκότητα καὶ μελανότητα καὶ χαροπότητα καὶ ἡδονὴν πᾶσαν καὶ πόνον καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτο. N'est-ce pas pousser le paradoxe à sa limite extrême, en renchérissant

sur ce qu'a dit Zénon? Au lieu d'être "une chose pénible, contre nature, difficile à supporter, affligeante et dure", la douleur, devenue quelque chose sans valeur et sens, ne nous touche pas plus que le nombre des étoiles dans le ciel ou celui des cheveux sur la tête. Quant à la notion d'Archédème, elle paraît contradictoire; en tant qu'une chose conforme à la nature mais sans valeur, son plaisir est l'envers de la seconde classe des aestimanda de Caton, choses qui ne méritent pas d'être préférées bien qu'ayant une valeur positive (37).

Venons-en à Panétius. Il distingue deux espèces de l'ἡδονή, l'une conforme, l'autre contraire à la nature. On discute la question de savoir sur quoi porte cette distinction. Takatis est d'avis que d'après le contexte du passage de Sextus, il faut donner à l'ἡδονή le sens de volupté; conséquemment il rejette l'interprétation de P. Barth qui croyait pouvoir expliquer la distinction de Panétius comme équivalent à l'opposition des deux sortes de plaisir connues des Stoïciens: joie intérieure (χαρά) et plaisir sensuel (ἡδονή). De son côté Takatis croit que la différence entre les vieux Stoïciens et Panétius s'explique par le dualisme psychologique du scolarque de Rhodes. Dans le cas du plaisir conforme à la nature, il s'agirait de celui "de la "physis", de l'âme végétative de l'homme ou de la partie irrationnelle de l'âme, pour lesquelles ce plaisir ... a une certaine valeur, en tant qu'il aide l'organisme à atteindre ses fins, son bonheur, voire la santé et la force (De off. I 105, 106, 122): en tant qu'il est un moyen pour la fin morale" (38). Ce n'est que lorsqu'on attribue au plaisir une

valeur absolue, lorsqu'on y voit, avec Epicure, une fin de la vie humaine, qu'il devient contraire à la nature. Somme toute l'opposition des deux formes du plaisir serait un cas spécifique de la différence qui sépare selon Panétius les affections et les passions, celles-ci forces irrationnelles échappées à l'hégémonie de la raison, celles-là soumises à la raison et favorisant l'épanouissement de l'homme en tant que manifestation de certaines tendances profondes de sa nature. "Par conséquent, l'homme, dans la mesure où ces affections contribuent à la perfection de sa nature se les permettra".

M. van Straaten en vient à s'occuper du texte de Sextus dans le contexte de l'analyse de la nature des passions dans le système de Panétius. Comme il n'admet pas que Panétius ait jamais trouvé que l'âme se divise en deux parties, rationnelle et irrationnelle, il est amené à rejeter toute interprétation qui présuppose l'existence du πάθος "en dehors de l'âme rationnelle" (39). Mais la φύσις, pas plus que l'ἄλογον que la psychologie de Panétius ne connaît pas, selon lui, ne saurait être le sujet des πάθη pour la bonne raison que, bien qu'elle possède des tendances et des appétits qui lui sont propres, ces fonctions (δυνάμεις) ne sont pas identiques aux passions. Le πάθος , perturbatio animi, "s'avère reposer dans l'âme, c'est-à-dire dans le λόγος ".

Pour toutes ces raisons M. van Straaten revient à l'interprétation antérieure de l' ἡδονὴ κατὰ φύσιν : ce serait un équivalent de la χαρά , c'est-à-dire une εὐπάθεια ou tendance raisonnable de l'âme que les Stoïciens définissent comme εὔλογος ἔπαρσις . L'innovation de Panétius consisterait à s'être servi du

terme ἡδονή dans deux acceptions différentes suivant que celle-ci est conforme ou contraire à la nature. Dans ce dernier cas l' ἡδονή retient son sens normal: volupté ou passion caractérisée comme ἄλογος ἔπαρσις.

Mais cette interprétation soulève des objections auxquelles on chercherait en vain de trouver une réponse satisfaisante. Sans parler de ce que l' ἡδονή ne désigne jamais dans les textes stoïciens la χαρά, il n'y a qu'à lire attentivement le passage de Sextus pour s'apercevoir qu'il ne concerne en aucune manière l'état normal opposé à l' ἡδονή, celle-ci étant pour les Stoïciens un ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον. Que la χαρά contienne un élément positif qui la place en dehors des indifférents, cela pourrait être déduit déjà de sa qualité d' εὐπάθεια. Mais nous avons des textes qui ne laissent aucun doute sur la nature de l' εὖ qui lui est propre; en effet, ils comptent la χαρά au nombre des ἀγαθὰ τελικά ou biens qui ont leur fin en eux-mêmes. La χαρά y apparaît à côté d' εὐφροσύνη καὶ θάρσος καὶ φρονίμη περιπάτησις(Stob. Ecl. II p. 71, 15 = SVF III 106); sans mentionner la χαρά , Diogène VII 96 (SVF III 107) fait figurer parmi les τελικά: θάρσος δὲ καὶ φρόνημα καὶ ἐλευθερίαν καὶ τέρψιν καὶ εὐφροσύνην καὶ ἀλυπίαν καὶ πᾶσαν τὴν κατ' ἀρετὴν πρᾶξιν (40), Pour ce qui est de la τέρψις et de l' εὐφροσύνη , nous savons que les Stoïciens les considéraient, avec l' εὐθυμία , comme espèces de la χαρά (SVF III 431, 432).

Le concept d' εὐπάθεια était commun à tout le stoïcisme. Si Panétius l'avait donc en vue sous le déguisement insolite d' ἡδονὴ κατὰ φύσιν , il faudrait l'admettre aussi pour Archédème qui

connaît également le plaisir conforme à la nature. Mais loin de le tenir pour un bien, il lui refuse toute valeur (41). Force nous-est donc de rejeter l'identification proposée par P. Barth et M. van Straaten. Pour arriver à une interprétation correcte il faut noter que pour tous les Stoïciens (οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς) l'ἡδονή dont parle Sextus est un indifférent; elle occupe une place intermédiaire entre le bien et le mal, c'est-à-dire qu'elle n'est ni χαρά ni πάθος . La différence consiste en ceci que pour les devanciers de Panétius, Cléanthe et Archédème y compris, elle est un ἀποπροηγμένον tandis qu'elle est pour lui un προηγμένον — en tant qu'elle est conforme à la nature. Ce qu'il y a de nouveau chez Panétius, c'est qu'il traite l' ἡδονή comme toutes les autres inclinations primitives de la nature humaine. Tant qu'elle reste en deçà des limites imposées par la raison, l' ὁρμή n'a rien de répréhensible pour lui puisqu'en aidant l'homme à atteindre ses fins elle correspond au dessein de la nature.

Cela étant ainsi, l'ἡδονὴ παρὰ φύσιν est ce que son nom indique: une passion que les Stoïciens communi nomine corporis et animi ἡδονὴν appellant ... quasi gestientis animi elationem voluptariam (Cic. De fin. III 35). Ils la définissent comme ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἱρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν (SVF III 400). En tant que passion, elle est un appétit excessif, πλεονάζουση ὁρμή , qui dépasse la mesure du raisonnable — ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα (SVF III 377). C'est le πλεονασμός , élément constitutif de la passion, qui la distingue d'un simple appétit (ὁρμή) et qui la rend vicieuse. La division stoïcienne des maux étant

l'envers de celle des biens, on distingue deux classes de maux: ceux qui finissent à eux-mêmes en produisant le malheur (ποιητικὰ τῆς κακοδαιμονίας) et ceux qui sont des maux par leurs effets (τελικά). Les passions appartiennent aux τελικά sur la foi de Stobée qui y place λύπη καὶ φόβος καὶ κλοπὴ καὶ ἄφρων ἐρώτησις καὶ τὰ ὅμοια (SVF III 106). De son côté Diogène Laërce mentionne sous ce chef six états dépressifs dont la κατάπληξις est une espèce du φόβος et la δυσθυμία celle de la λύπη (SVF III 107). Il va sans dire qu'il n'y a aucune différence entre Panétius et les autres Stoïciens en ce qui concerne la désapprobation et le rejet de la passion proprement dite laquelle est toujours un mal.

La confrontation de Sextus Adv. math. XI 73 avec Aulu-Gelle N. A. XII 5 apporte à l'analyse précédente une confirmation que nous croyons définitive. Nous ne reviendrons pas à la question de l'origine du sermo philosophi Tauri, traitée dans le chapitre I; il suffit de rappeler que nous le croyons dérivé d'un écrit de Panétius. La doctrine d'oikeiôsis qui s'y trouve exposée est conforme à l'enseignement de l'école et ne manque pas de points de contact avec une esquisse, fort brève, qu'en donne Cicéron dans le De officiis I 11 (Pan. fr. 98) sur la base du περὶ καθήκοντος de Panétius. L'amour de nous-mêmes que la nature nous a inspiré, dès le début de notre vie, ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, rappelle la formulation de Cicéron, De fin. III 16: principium ductum esse a diligendo. Quant à l'argument de Taurus-Panétius que la conscience et le sentiment (sensum adfectionemque) des choses que les philosophes anciens

appelaient τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν soit fundamentum conservandae hominum perpetuitatis, il peut lui aussi être emprunté au vieux fond de la doctrine stoïcienne. Que ces πρῶτα soient pour l'être animé sa vie et son corps, on l'apprend par Pan. fr. 98: Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur. L'instinct de conservation, à côté de l'amour de soi-même, est pour Panétius aussi un mobile primordial de l'être (42). Enfin les commoda et les incommoda comme objets soit de l'attraction soit de la répugnance correspondent évidemment aux salutaria que les enfants (parvi) recherchent et à leurs contraires qu'ils évitent (De fin. III 16; cf. Diog. VII 85: οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται).

Le développement moral de l'homme procède par étapes: après le stage de la vie tout instinctive vient l'âge de la raison et avec lui subtiliorque et exploratior commodorum <incommodorum>que dilectus; Cicéron fait parler Caton d'un choix (cum officio selectio) quand il brosse le même développement (43). A ce niveau-là le devoir, καθῆκον , consiste à choisir des choses conformes à la nature et rejeter leurs contraires, les indifférents étant, comme on sait, la matière brute pour l'opération de la raison. Panétius souscrit au dogme principal de son école: rien n'est moralement bon que ce qui est honestum, rien n'est mauvais que ce qui est turpe. Non certes qu'il n'y ait une distinction entre les productiones et les relationes, c'est-à-dire les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα.

Tout cela est conforme à l'orthodoxie stoïcienne. Ce n'est que dans ses vues sur la volupté et la douleur que Panétius s'en

écarte car, contrairement à ses prédécesseurs, il admet que l'homme est "concilié" à l'une et "aliéné" de l'autre, § 7-8: Propterea voluptas quoque et dolor, quod ad finem ipsum bene beateque vivendi pertinet, et in mediis relicta et neque in bonis neque in malis iudicata sunt. Sed enim quoniam his primis sensibus doloris voluptatisque ante consilii et rationis exortum recens natus homo inbutus est et voluptati quidem a natura conciliatus, a dolore autem quasi a gravi quodam inimico abiunctus alienatusque est, idcirco adfectiones istas primitus penitusque inditas ratio post addita convellere ab stirpe atque extinguere vix potest. Pugnat autem cum his semper et exultantis eas opprimit obteritque et parere sibi atque oboedire cogit. Panétius fut probablement le premier d'un petit groupe de Stoïciens auquel le Pison cicéronien fait allusion (De fin. V 45: quod quidam volunt); contrairement à l'opinion de la majorité de leurs confrères, plerique Stoici, ils mettent le plaisir in iis rebus quas primas secundum naturam (= τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) esse diximus. Loin d'être un ἐπιγέννημα, le plaisir serait alors un πρῶτον οἰκεῖον, objet vers lequel se dirige, bien avant l'avènement de la raison, une ὁρμή innée (43 a).

Il serait tentant d'adopter ici l'interprétation de R. Philippson (op. cit. p. 456) qui traduit adfectio par Gefühl = sentiment. D'après le § 7 l'homme, à peine né, possède sensum (αἰσθάνεσθαι selon Zénon) adfectionemque des τὰ κατὰ φύσιν. Plus loin les sentiments du plaisir et de la douleur sont appelés incorrectement sensus, ensuite adfectiones. On pourrait songer que Panétius reprend à son compte la distinction entre les passions et

les sentiments πάθη , tandis que les Stoïciens emploient ce terme pour désigner les passions et n'ont pas, de même que toute l'antiquité, de terme spécial pour les sentiments (44). Il serait donc difficile de dire quel terme grec se cache sous le mot latin adfectio d'autant plus que nous n'avons aucun moyen d'évaluer le degré de fidélité d'Aulu-Gelle dans sa traduction, s'il s'agit bien d'une traduction et non pas d'une version plus ou moins libre, de la source grecque.

Il ressort du texte d'Aulu-Gelle que le plaisir est un préférable et la douleur un non-préférable. Pour ce qui est de la fin, c'est-à-dire la vie heureuse, leur place est in mediis, entre le bien et le mal. C'est ce que précisément disent les textes stoïciens déjà cités (SVF III 118, 140) à propos des προηγμένα et des ἀποπροηγμένα ; certes ils ont une valeur élective — ou son contraire — mais celle-ci n'ajoute rien πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον . Ils restent des indifférents sous ce rapport mais non pas πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν.

Une nouvelle attitude que Panétius prend à l'égard du plaisir et de la douleur n'a rien du parti-pris; au contraire, elle est une conséquence logique de sa psychologie qui rompt avec l'intellectualisme extrême de l'ancien Portique. L'appétit (ὁρμή) est une faculté de la partie irrationnelle de l'âme, de l'ἄλογον , et comme telle il a sa raison d'être. Tout ce que Panétius demande, c'est que les appétits obéissent à la raison, ut appetitus rationi oboediant, qu'ils restent paisibles et libres de toute sorte de passion, sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant

(De off. I 102). La nature humaine ne saurait se passer de l'ὁρμή sous peine de manquer d'impulsion indispensable à agir; en effet, c'est l'ὁρμή qui pousse l'homme ici et là, hominem huc et illuc rapit. Seulement il faut faire en sorte que les appétits courent, pour ainsi dire, pari passu avec la raison, sans la prévenir ni s'en écarter, eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant. Le danger que les appétits dépassent les bornes est toujours présent; si cela se produit, ils deviennent exsultantes et par là même παρὰ φύσιν. Le πλεονασμός qu'ils contiennent les fait renoncer à obéir aux ordres de la raison à laquelle ils sont soumis par loi de nature, relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae. Si l'homme a une âme noble et forte, un conflit intérieur s'ensuit, la raison essayant de contenir et d'écraser les états affectifs qui dépassent la mesure et de les contreindre à lui obéir: Pugnat autem cum his semper et exultantis eas opprimit obteritque et parere sibi atque oboedire cogit (45). Cependant tant que l'ὁρμή ne sera pas transformée en πάθος, il ne s'agit nullement de la supprimer. Naturellement on prendra soin de retenir et calmer les inclinations, appetitus omnes contrahendos sedandosque esse (De off. I 103), tâche qui incombe, de même que l'apaisement des passions – sedatio perturbationum animi (De off. I 93) –, plus particulièrement à la vertu de tempérence. La convenance (τὸ πρέπον, decorum) dont on sait le rôle très important dans la philosophie morale de Panétius révèle son essence, maxima vis, dans la tempérance. On reconnaît la convenance dans les mouvements du corps adaptés à la nature et plus

encore dans ceux de l'âme. Par conséquent l'objet (κεφάλαιον) principal de la σωφροσύνη, vertu à la fois théorique et pratique, est τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς (SVF III 280) en assurant le pouvoir de la raison sur la partie irrationnelle de l'âme. Et l'objet secondaire ce cette vertu est d'agir en accord avec les autres de sorte que l'homme puisse vivre au milieu des appétits sans en être victime: κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον τὰ ὑπὸ τὰς ἄλλας ἀρετάς, ἕνεκα τοῦ ἀδιαπτώτως ἐν ταῖς ὁρμαῖς ἀναστρέφεσθαι.

Tant que l'ἡδονή reste une πρώτη ὁρμή, Panétius y voit un préférable; mais, fidèle à l'orthodoxie stoïcienne, il la condamne sans appel dès qu'elle devient nimia car, comme tous les appétits excessifs, elle trouble non seulement l'âme mais aussi le corps, De off. I 102: Licet ora ipsa cernere ... eorum, qui ... voluptate nimia gestiunt. La différence entre l'homme et les bêtes consiste précisément en ceci que les bêtes n'ont d'autre sentiment que le plaisir sensuel, θηριώδης ἡδονή ; elles se ruent vers lui de tout leur élan, illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu (ibid. 105), tandis que l'âme humaine a la faculté de réflexion qui la conduit à chercher le vrai, source du καθῆκον, et d'agir ainsi, elle trouve de l'agrément à voir et à entendre: hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirit aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur. Il en résulte qu'il faut mépriser et rejeter la volupté parce qu'elle est incompatible avec la dignité de la nature humaine, ibid. 106: Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia, eamque contemni et reici oportere.

Aulu-Gelle rapporte, par la bouche du philosophe Taurus, que Panétius désapprouvait et rejetait l'insensibilité et l'impassibilité: Haec ergo vir sapiens tolerare et exanclare potest, non admittere omnino in sensum sui non potest; "ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum", inquit, "sed quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaetii, gravis atque docti viri, inprobata abiectaque est" (46). Il paraît douteux que l'auteur latin ait bien compris le sens de l'apathéia stoïcienne. En effet, écrit B.N. Tatakis, "Aul. Gelle croit que l'apathie consiste à nier la sensation pénible, alors que nous savons très bien que ce qu'on demandait au sage, c'était de supprimer la peine, de ne pas se permettre plutôt une réaction qui troublerait son âme" (47). Il est vrai que l'impassibilité absolue du sage et sa répugnance même à sentir la douleur forme cette partie de la doctrine des Cyniques que la Stoa n'a jamais adoptée officiellement (48). Mais ce n'est pas une raison pour récuser le témoignage d'Aulu-Gelle, quitte à le comprendre correctement. D'abord on ne saurait nier le fait même que Panétius a rejeté l'ἀπάθεια , en quoi il a été d'ailleurs suivi par d'autres Stoïciens. Ensuite tout nous porte à croire que Panétius avait visé, en soutenant cette thèse hétérodoxe, non pas les Cyniques, mais les maîtres de son école qui reconnaissaient tous l'apathie comme attribut du sage. Chrysippe la joint à l'εὔροια (SVF III 144), c'est-à-dire qu'il l'englobe dans l' εὐδαιμονία qui n'est rien d'autre que l' εὔροια βίου (I 184; III 16). D'autres textes font consister les vertus dans l'apathie (49).

Pour sa notion d'apathie, Panétius est tributaire de l'Académicien Crantor dont le Περὶ πένθους est devenu une source d'inspiration pour les auteurs des consolationes. La douleur morale, déclare Crantor, a un principe naturel et ne dépend pas de nous: τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν (50). L'apathie dont certains chantent les éloges est ἔξω δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος , d'ailleurs l'insensibilité ne va pas sans prix exorbitant, τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα, ἐνταῦθα δὲ ψυχήν. Nous avons vu que Panétius rejette le concept de fortitudo qui dépasse les limites de la nature, quae contra naturam monstri vicem nititur ultraque modum eius egreditur. D'accord en ceci avec Crantor, il ne veut pas payer le prix inmanitatis in animo, stuporis in corpore pour l'insensibilité contre nature. Ainsi que Taurus le dit chez Aulu-Gelle (XII 5, 11), le sage ne peut être contraint à rien faire contre sa volonté, cum est rationi obtinendae locus. Mais si c'est la nature même qui exerce la contrainte, la raison donnée par la nature est forcée de céder: cum vero natura cogit, ratio quoque a natura data cogitur. Car le sage est assujetti aux lois de la nature à l'égal de tous les mortels; il ne peut donc s'abstenir des mouvements et gestes involontaires parce que ce sont naturae necessitatisque decreta. Et puisque Taurus définit le courage comme science de ce qui est à supporter et ce qui ne l'est pas, scientia rerum tolerandarum et non tolerandarum, il en tire la conclusion qu'il y a des choses insupportables, auxquelles les hommes courageux ne sauraient se soumettre ni ne sauraient les endurer sans

répugnance § 14: Per quod apparet esse quaedam intolerabilia, a quibus fortes viri aut obeundis abhorreant aut sustinendis. On voit pourquoi Panétius ne veut pas admettre l'apathie dans son système: c'est qu'elle est quelque chose de plus que l'injonction de ne pas laisser la passion troubler la paix intérieure. Les anciens Stoïciens croient que la raison humaine pleinement développée, comme elle l'est chez le sage, lui permettra de surmonter la résistance de la chair; d'où le paradoxe stoïcien bien connu que l'εὐδαιμονία accompagnera le sage même sur le chevalet. De son côté Panétius refuse de créditer à l'homme tant d'endurance à moins de payer la rançon du stupor animi.

Il reprend pour son compte, dans une forme atténuée, le principe de μετριοπάθεια des Péripatéticiens que Crantor avait déjà adopté pour combattre l'apathie. Pour ce qui est des Stoïciens, même s'ils ne demandent pas qu'on supprime l' ὁρμή comme telle, ils s'en méfient généralement, car le propre de l'appétit, à ce qu'ils croient, c'est sa tendance à dépasser la mesure, à pousser vers l'extrême, au-delà de ce qui est licite et légitime. Ainsi il serait vain de vouloir imposer un modus à une passion naissante; elle est παρὰ φύσιν en tant qu'un acte de désobéissance à la raison. Or "ce qui est pernicieux quand il se développe est aussi vicieux dès sa naissance", Tusc. IV 41: quae crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia. Par contre Panétius approuve le "juste milieu entre le trop et le trop peu, selon la doctrine des Péripatéticiens", mediocritatem illam ... quae est inter nimium et parum, quae placet Peripateticis, et recte placet

(De off. I 89; cf. 140); mais, ajoute-t-il d'une manière significative, modo ne laudarent iracundiam et dicerent utiliter a natura datam. L'équilibre des tendances naturelles, quelque large que soit la place que Panétius octroie aux inclinations de l'ἄλογον, ne renferme pas les passions proprement dites. En quoi il diffère des Péripatéticiens qui tiennent celles-ci pour mouvements, autant naturels qu'utiles, de l'âme humaine, en vertu de quoi ils ne demandent pas qu'on les retranche mais seulement qu'on les tienne confinées dans les justes limites (51).

Mentionnons en passant que d'après Saint Epiphane (adv. haeres. III 40 = SVF III Diog. fr. 43) Diogène de Babylone aurait prétendu que tout consiste en volupté: τὰ σύμπαντα συνίστασθαι ἐξ ἡδονῆς. Vu qu'il est question d'un Stoïcien, d'un chef d'école que personne ne soupçonna de nourrir des idées hétérodoxes, ce texte ahurissant aurait pu donner lieu à de longues spéculations sur le rôle cosmique de l'ἡδονή, qu'on prétend être une sympathie universelle, s'il ne s'agissait tout simplement d'une erreur (52). Il ne manque pas d'autres exemples d'incompréhension des doctrines stoïciennes chez les auteurs tardifs, comme un renseignement à l'effet que Posidonius tenait la richesse et la santé pour le plus grand bien de l'homme (53).

Dans le développement de la pensée stoïcienne durant la période qu'on a coutume d'appeler le stoïcisme moyen, Posidonius occupe une position exceptionnelle; en effet, il se trouve au point culminant du mouvement ascendant initié par Panétius. Posidonius, esprit puissant et original, continue néanmoins à suivre, sous bien

des égards, la direction tracée par son maître, par exemple en ce qui concerne l'oikeiôsis sur laquelle nous sommes relativement bien informés par le De Hippocratis et Platonis placitis de Galien. Mais l'intérêt que porte Galien au περὶ παθῶν de Posidonius est limité par sa préoccupation de prouver la perfection absolue des vues d'Hippocrate et de Platon. La pensée du scholarque de Rhodes en elle-même le laisse indifférent; tout ce qu'il cherche dans son ouvrage, ce sont des arguments destinés à combattre Chrysippe dont il veut surtout réfuter la doctrine des passions. C'est pour tirer au clair le problème de l'origine des passions auquel la psychologie rationaliste de Chrysippe se révéla incapable de donner une réponse satisfaisante, que Galien rapporte la divergence de vues des deux maîtres du Portique sur l'oikeiôsis.

La question du système d'éducation des enfants, τὸ περὶ τῆς τῶν παίδων διοικήσεως (SVF III 229a), fournit à Galien-Posidonius un point de départ commode pour attaquer la thèse de Chrysippe sur le caractère rationnel de l'ὁρμή, sans qu'elle soit d'ailleurs mentionnée spécifiquement. En effet, si l'ὁρμὴ λογικὴ est une φορὰ διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράκτειν (SVF III 169) ou bien un λόγος προστακτικὸς τοῦ ποιεῖν (SVF III 175), alors le comportement des enfants devient inexplicable. Car on ne saurait dire ni que leurs impulsions soient dirigées par la raison, celle-ci n'étant développée selon les Stoïciens qu'à l'âge de quatorze ans, ni qu'ils ne s'abandonnent à la colère, au chagrin, à la joie etc. De fait les enfants sont susceptibles de passions plus nombreuses et plus violentes que celles des adultes. Or cela ne correspond

pas à la doctrine de Chrysippe parce qu'il n'admet ni la "conciliation" au plaisir ni l' "aliénation" à l'égard de la peine, μηδεμίαν οἰκείωσιν εἶναι φύσει πρὸς ἡδονὴν ἢ ἀλλοτρίωσιν πρὸς πόνον . On voit cependant tous les enfants se précipiter ἀδιδάκτως vers les plaisirs ainsi que se détourner et fuir les peines. Sur ce point Posidonius est d'accord avec Epicure pour qui aussi le plaisir cause une sensation agréable et la peine une répugnance, cela se faisant par la force des choses et sans participation de la raison (54). Si les enfants se mettent en colère, s'ils donnent des coups de pied, s'ils mordent, s'ils veulent triompher et se montrer supérieurs, en quoi ils ressemblent à certains animaux, cela prouve qu'ils sont "conciliés" à la fois au plaisir et à la victoire: οὕτως οὖν οἰκειοῦσθαι καὶ τὰ παιδία φαίνεται καὶ πρὸς ἡδονὴν καὶ πρὸς νίκην . La troisième οἰκείωσις , celle πρὸς τὸ καλόν , apparaît un peu plus tard, quand les enfants deviennent plus âgés. Qu'il s'agisse aussi d'une conciliation naturelle, bien que secondaire et non pas primaire (πρώτη), cela est démontré par le fait que les enfants se mettent à pratiquer la justice et d'autres vertus avant de se soucier des commandements de la raison.

Ces trois conciliations, poursuit Galien, correspondent aux trois parties de l'âme. On y reconnaît la théorie de l'âme de Platon que Posidonius a adoptée, avec cette modification toutefois que, d'accord avec Aristote, il a substitué trois δυνάμεις ou facultés μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης (Gal. p. 515) au lieu des trois parties (μέρη ou εἴδη) différenciées au point

de vue de la substance et de la localisation dans le corps. L'homme étant donc "concilié" au plaisir par l' ἐπιθυμητικόν , à la victoire par le θυμοειδές , au beau moral par le λογιστικόν , Epicure n'envisage que l'oikeiôsis propre à la pire partie de l'âme, Chrysippe celle de la meilleure partie et seulement les vieux philosophes ont tenu compte de toutes les trois.

Cela amène Posidonius — dont Galien se contente de reproduire l'argumentation — à soumettre les vues de Chrysippe sur l'origine du vice à une critique pénétrante. S'il n'y a qu'une seule oikeiôsis, celle vers le beau, il s'ensuit que le vice vient aux enfants non pas de l'intérieur, de leur propre nature, mais bien du dehors. Mais c'est contraire à l'observation de tous les jours, car on voit les enfants commettre des fautes même s'ils jouissent de l'éducation la plus soignée. Comment donc expliquer la perversion (διαστροφή) de l'homme s'il est, comme les Stoïciens le croient, un être entièrement rationnel? La réponse qu'ils donnent présuppose une double cause de ce phénomène: l'influence exercée par la masse et la nature même des choses, Gal. p. 462: διττὴν γὰρ εἶναι τῆς διαστροφῆς τὴν αἰτίαν, ἑτέραν μὲν ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐγγιγνομένην, ἑτέραν δ' ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως . Diogène Laërce, VII 89 (SVF III 228) parle de la vraisemblance des poursuites extérieures et de l'instruction donnée par l'entourage: διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῷον ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ δια τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων.* Quel est le mécanisme psychologique de cette vraisemblance? Galien nous

---

* πραγματειῶν libri, πράξεων corr. Bake.

l'apprend quand il dit plus bas (p. 463) que la perversion des méchants en toute matière qui concerne le bien et le mal est causée διά τε τὴν πιθανότητα τῶν φαντασιῶν καὶ τὴν κατήχησιν . Les images que projettent les choses se présentent à notre conscience comme des impressions, φαντασίαι , dans l'ἡγεμονικόν .

Dans son commentaire sur le Timée de Platon, Chalcidius (SVF III 229) explique d'une manière intéressante l'origine de la propension au plaisir et de l'aversion pour la douleur. En ce qui concerne la perversion, Chalcidius fait état de la doctrine stoïcienne commune, néanmoins on discerne dans son texte quelques traces de l'influence de Posidonius. Ainsi le lien entre les vices et le mélange des éléments du corps et de l'âme (maxima vero vitiorum excitatio est in corporis atque animi concretione) rappelle la rapport de cause à effet qui existe d'après Posidonius entre l'état du corps, qui dépend de la κρᾶσις , et les mouvements de la passion (55). Il n'est pas non plus difficile de reconnaître dans la plus ou moins grande propension ad libidinem aut iracundiam, effet de l'abondance ou du défaut des vices, une allusion à l'ἐπιθυμητικόν et au θυμοειδές avec leurs conciliations πρὸς τὴν ἡδονήν et πρὸς τὴν νίκην.

La source de l'erreur concernant le bien et le mal véritables, dit Chalcidius, est à chercher selon les Stoïciens dans la double perversion tam ex rebus ipsis quam ex divulgatione famae. C'est la première forme de perversion qui nous fait croire que tout ce qui est doux et agréable est bon, tout ce qui cause la douleur est un mal. L'origine de cette erreur remonte au moment

de la naissance même qui ne se fait pas sans douleur puisque le nouveau-né sort ex calida atque umida sede ad frigus et siccitatem aeris circumfusi. L'application d'eau chaude par les sage-femmes affecte agréablement le corps tendre de l'enfant. Ces deux sensations, celle de douleur et celle de plaisir, font naître opinio quaedam naturalis sur l'équivalence de l'agréable et du bien et aussi du pénible et du mal. De la même manière s'explique l'opinion de indigentia et exsaturatione, blanditiis obiurgationibusque qui se forme à l'âge plus avancé.

Que l'opinio ait pour base une sensation (sensus - αἰσθάνεσθαι) cela n'a rien d'étonnant car le passage de la φαντασία à la δόξα , par l'intermédiaire de la συγκατάθεσις, est un processus normal pour les Stoïciens. Mais l'explication rapportée par Chalcidius laisse à désirer. Sans parler du fait qu'elle est inapplicable aux animaux, elle est loin de donner une réponse satisfaisante à la question de savoir quelle est la cause de l'attrait qu'exerce l'agréable. C'est en posant sans cesse la question de cause que Posidonius parvient à démontrer la faiblesse des théories stoïciennes, leur impuissance devant le problème de l'origine des passions et du penchant de la nature humaine vers le mal. Or la thèse de Chrysippe sur l' "appropriation" de l'homme vers le beau moral seul entraîne la conclusion que le vice est quelque chose qui nous vient de l'extérieur - cela vaut surtout pour les enfants -, sans avoir rien de correspondant dans notre être: εἰ γὰρ δὴ πρὸς τὸ καλὸν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ᾠκείωται τὰ παιδία, τὴν κακίαν οὐκ ἔνδοθεν οὐδ' ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ' ἔξωθεν μόνον ἐχρῆν

αὐτοῖς ἐγγίγνεσθαι (Gal. . 461). On voit pourtant que les enfants succombent au vice, qu'ils commettent des fautes, fussent-ils élevés dans les moeurs honnêtes et éduqués comme il faut. D'où vient cette perversion? Les Stoïciens, nous l'avons déjà dit, en citent une double cause, ἑτέραν μὲν ἐκ κατηχήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἐγγιγνομένην, ἑτέραν δ' ἐξ αὐτῆς τῶν πραγμάτων τῆς φύσεως . Posidonius se montre sceptique quant à la validité de cette explication. Pour ce qui est de l'influence de l'entourage, il demande pourquoi les enfants ne haïssent pas un exemple du vice qu'ils ont vu et entendu, puisqu'ils n'ont aucune propension vers le mal: καὶ γὰρ διὰ τί θεασάμενά τε καὶ ἀκούσαντα παράδειγμα κακίας οὐχὶ μισεῖ τοῦτο καὶ φεύγει τῷ μηδεμίαν οἰκείωσιν ἔχειν πρὸς αὐτό (Gal. p. 462). Quant à la seconde cause de la διαστροφή , la nature des choses ou leur vraisemblance, l'étonnement de Galien est plus grand encore: comment les enfants se laisseraient-ils décevoir s'ils n'ont ni vu ni entendu un exemple du vice, ἐπειδὰν μήτε θεασάμενα μήτ' ἀκούσαντα πρὸς αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἐξαπατηθῇ (56). Quelle nécessité force les enfants, continue Galien, à se laisser séduire par le plaisir comme s'il était un bien, étant donné qu'ils n'ont aucune propension à cet égard (ὑπὸ μὲν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ δελεάζεσθαι, μηδεμίαν οἰκείωσιν ἔχοντας πρὸς αὐτήν), et pourquoi se détournent-ils de la peine (πόνος), pourquoi la fuient-ils s'ils n'en sont pas plus aliénés par la nature? Les mêmes questions se posent aussi à propos des louanges et des honneurs, des reproches et du mépris s'il n'y a pas de conciliation et d'aliénation correspon-

dantes — sous-entendons celles du θυμοειδές . La conclusion inéluctable de cette argumentation, c'est qu'il existe en effet une oikeiôsis propre à chaque partie de l'âme. Et si Chrysippe ramène la perversion à la vraisemblance des représentations sensibles (πιθανότης τῶν φαντασιῶν) et la "catéchèse", il faut lui demander pourquoi la volupté projette une représentation vraisemblable comme un bien, la douleur comme un mal, Gal. p. 463: ἐρωτητέον αὐτὸν τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἡδονὴ μὲν ὡς ἀγαθόν, ἀλγηδὼν δ' ὡς κακὸν πιθανὴν προβάλλουσι φαντασίαν.

Dans son Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν κτλ , Galien a conservé l'essentiel de la polémique de Posidonius contre les tenants de la théorie stoïcienne de double perversion. Elle ressemble beaucoup à celle qu'on lit dans le De Hippocratis et Platonis decretis, mais elle est enrichie de nouveaux arguments. Bien naïfs ceux qui disent que nous sommes pervertis par le plaisir et la douleur (p. 77, 1: πάνυ δ' εὐήθεις εἰσὶ καὶ οἱ διαστρέφεσθαι λέγοντες ἡμᾶς ὑπό τε τῆς ἡδονῆς καὶ τοῦ ἄλγους, τῆς μὲν ἑλκούσης <πρὸς ἑαυτήν>, τοῦ δ' ἀποτρεπτικοῦ τε καὶ τραχέος ὄντος) car si nous étions tous "conciliés" au plaisir, δέλεαρ μέγιστον κακοῦ selon Platon, nous serions tous méchants, ou bien quelques-uns le seraient si la conciliation ne les touchait pas tous. Et voilà les Stoïciens confrontés avec un dilemme; que ce soit Posidonius qui le pose, cela se laisse inférer d'une remarque de Galien qui suit l'aporie (57). A supposer que nous sommes "conciliés" à deux forces (δυνάμεις), l' ἡδονή et l' ἀρετή, celle-ci meilleure que celle-là, il s'ensuit que si la pire est

plus forte, nous sommes tous méchants, ce qui se produirait aussi si la propension à la vertu n'existait pas. Mais si la vertu est plus forte que le plaisir, comment les premiers hommes (qui n'avaient eu aucun exemple de méchanceté à imiter) ont-ils été vaincus par la force plus faible, p. 77, 15: τίς τοὺς πρώτους ἀνθρώπους ἀνέπεισεν ὑπὸ τῆς ἀστενεστέρας νικηθῆναι ; cf. ibid., p. 75, 3. Ce raisonnement conduit Posidonius à conclure que le vice ne vient pas du dehors sans avoir une racine dans notre âme, p. 78, 8 (Vogel III 1186): οὐ τοίνυν οὐδὲ Ποσειδωνίῳ δοκεῖ τὴν κακίαν ἔξωθεν ἐπεισιέναι τοῖς ἀνθρώποις οὐδεμίαν ἔχουσαν ἰδίαν ῥίζαν <ἐν> ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν . On ne saurait donc dire avec les Stoïciens, continue Galien apparemment en son nom propre, que tout le vice est dû à une cause extérieure; non, les méchants en recèlent la plus grande part en eux-mêmes. Ce n'est donc qu'en admettant tous les trois genres de conciliation, l'une, celle vers le bien, propre au λογιστικόν , les deux autres, οἰκείωσις πρὸς τὴν ἡδονήν et οἰκείωσις πρὸς τὴν νίκην , propres au παθητικόν , qu'on parvient à trouver la vraie cause des passions, effet de notre propension innée au mal. La découverte de la cause des passions a pour Posidonius une importance capitale parce qu'elle rend possible de réfuter l'erreur de Chrysippe concernant le τέλος, de rendre compte de la perversion en ce qui est à désirer et à éviter, sans parler d'autres bienfaits qu'elle apporte, surtout en nous aidant à comprendre en quoi consiste la vie conforme à la nature, De Hipp. et Plat. p. 471: ταύτην τε δὴ τὴν ἀτοπίαν διέλυσεν ἡ αἰτία τῶν παθῶν ὁραθεῖσα, καὶ τὰς ἀρχὰς ἔδειξε τῆς

ἐν τοῖς ὀρεκτοῖς καὶ φευκτοῖς διαστροφῆς κτλ; cf. p. 472: καὶ τὰς ἀρχὰς δὲ τῆς ἐν τοῖς αἱρετοῖς τε καὶ φευκτοῖς διαστροφῆς ἐδίδαξεν ἡ αἰτία τῶν παθῶν εὑρεθεῖσα.

Il n'y a pas de séparation imperméable entre les diverses facultés de l'âme: le παθητικόν et le λογιστικόν restent en rapport réciproque continu. En donnant son consentement à une impulsion irrationnelle, la raison, lorsqu'elle est faible, participe à la naissance de la passion; mais les détails de ce processus nous échappent parce que les textes qui en parlent ne sont pas sans lacunes (58). Le mal est donc de se laisser entraîner et subjuguer par les forces aveugles de l'irrationnel. Et puisque la fin de l'homme, c'est-à-dire l'harmonie intérieure (ὁμολογία) qui est en même temps un accord parfait avec la nature, consiste à suivre la meilleure partie de l'âme, on dira, avec Posidonius, de celui qui en suit la pire qu'il vit ἀνομολογουμένως . En effet, il vit κατὰ πάθος , l'autre κατὰ λόγον (Gal. p. 470). La même distinction entre l'homme qui vit ὁμολογουμένως τῇ φύσει et celui qui vit ἀνομολογουμένως τῇ φύσει se retrouve plus loin et avec la même conclusion: ἕπεται γὰρ ὁ μὲν τῷ ἀλόγῳ καὶ ἐμπλήκτῳ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῷ λογικῷ τε καὶ τῷ θείῳ. Mais puisque l'ἄλογον fait partie intégrante de la nature humaine, il faut se tenir en garde de partager l'erreur des gens qui se déçoivent en croyant ce qui est propre seulement aux facultés irrationnelles de l'âme, est par là même propre à notre être. Ils ne savent pas que la volupté et la volonté de dominer sont un objet du désir seulement pour la partie animale de l'âme, tandis que la sagesse et tout ce qui est

beau et bon sont propres à ce qui est rationnel et divin en nous (59).

Est-ce à dire que Posidonius fait consister le mal dans l'irrationalité elle-même? Dans ce cas, tout ce qui procède de l'ἄλογον, qualifié de ζωῶδες , mouvements de l'affectivité et actions, serait entaché de vice de par sa nature même, et nous nous attendrions à voir Posidonius exiger la suppression complète de toutes les ὁρμαί qui relèvent des facultés irrationnelles de l'âme. Cependant rien ne saurait être plus éloigné de la pensée du grand scholarque de Rhodes qu'une telle exigence qui lui aurait sans doute paru comme mutilation de la nature humaine. Dans le premier livre de son Περὶ παθῶν Posidonius a donné, à ce que rapporte Galien, une sorte de résumé des enseignements de Platon sur l'éducation des enfants. Or l'éducation doit viser à rendre modérés les mouvements du pathétique et de l'irrationnel et à les faire obéir aux commandements de la raison car la meilleure éducation des enfants, c'est la préparation à soumettre le pathétique à l'autorité de la faculté rationnelle (60). On le voit bien, il s'agit de la hiérarchie des facultés de l'âme, de la subordination de l'une à l'autre pour que l'équilibre des composantes assure le bon fonctionnement du tout. C'est ce qui ressort de l'adaptation du fameux mythe platonicien de l'attelage. Posidonius le dépouille de sa signification métaphysique et emploie l'image de l'aurige-raison et de ses deux chevaux, désir et irascibilité, pour illustrer le rapport des trois facultés principales de l'âme. L'aurige doit veiller à ce que les chevaux "ne soient ni trop forts ni trop faibles, ni nonchalants ni effrénés, ni rétifs, désordonnés et exubérants,

mais prêts en toute circonstance à suivre la raison et à lui obéir" (61). Si la vertu d'intelligence est une science, celle des facultés irrationnelles de l'âme, car elles ont aussi leur vertu, est basée sur la coutume, de sorte qu'elle est non-intellectuelle (ἄλογος).

Nous comprenons donc que le germe de la méchanceté qui réside en nous-mêmes (Gal. Quod animi mores, p. 78, 12: καὶ γὰρ καὶ τῆς κακίας ἐν ἡμῖν αὐτοῖς σπέρμα), ce n'est pas tant l'irrationnel en soi, mais plutôt sa tendance naturelle à dépasser la juste mesure, à devenir impétueux et violent en sortant du contrôle de la raison. Pour parler en termes stoïciens, Posidonius ne rejette l'impulsion que quand elle est portée à l'excès, quand elle devient πλεονάζουσα ; en elle-même l' ὁρμή est un instrument indispensable dont se sert le λόγος pour atteindre ses buts. Il est possible de vérifier cette affirmation en examinant le cas particulier de l' ἡδονή . La discussion des vues de Chrysippe sur le problème de la cessation des passions donne à Posidonius l'occasion de développer sa théorie de la division des gens en trois classes: les licencieux (ἀκόλαστοι), les intempérants (ἀκρατεῖς) et les tempérants (σώφρονες). Le critère de la division est fourni par la diversité du rapport entre le λογισμός d'une part et une des facultés irrationnelles d'autre part. Dans le cas des ἀκόλαστοι le λογισμός se fait complice de la passion: il "court" avec elle et forme une fausse opinion, δόξα, sur l'avantage de s'y livrer, Gal. p. 375 sq.: δόξαζουσι γὰρ ἀγαθὸν εἶναι μέγιστον οὗτοι τὴν ἀπόλαυσιν τῶν ἡδίστων, ἑκουσίως ἑπομένου κατὰ τὴν ψυχὴν αὐ-

τῶν τοῦ λογισμοῦ τῇ ἐπιθυμίᾳ .* Les ἀκρατεῖς diffèrent des ἀκόλαστοι en ceci qu'il y a dans leur âme le conflit, au lieu de l'accord, entre l'intelligence et le désir. L'intempérant ne croit donc pas que jouir du plaisir soit bon, καλὸν ἢ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἀπόλαυσιν τῆς προκειμένης ἡδονῆς , mais néanmoins y est entraîné par la force supérieure de la faculté concupiscible. Par contre, le tempérant est conduit par son intelligence à user de ce qui est agréable, son but étant non pas la jouissance mais l'utilité qu'il en tire: ὅταν δ' ὑπὸ τοῦ λογισμοῦ μόνου πρὸς τὴν τῶν ἡδέων ἄγηται χρῆσιν, ὁ τοιοῦτος σώφρων καλεῖται, σκοπὸν τῆς αἱρέσεως αὐτῶν οὐ τὴν ἀπόλαυσιν, ἀλλὰ τὴν ὠφέλειαν πεποιημένος.[h]

Si, à la lumière des textes cités, l'ἡδονή modérée est pour Posidonius, de même que pour son maître, un προηγμένον en tant qu'elle est l'objet d'une οἰκείωσις primitive, la douleur est un ἀποπροηγμένον , comme il est possible d'inférer d'une anecdote rapportée par Cicéron, Tusc. II 61. Tourmenté par la souffrance à la suite d'une attaque de podagre, Posidonius répète à plusieurs reprises: Nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor m a l u m.

Si l'appréhension de la plupart des Stoïciens dont le Caton ciréronien se fait porte-parole était sincère, ce que nous n'avons pas le droit de mettre en doute, elle se révéla vaine. Panétius et Posidonius n'ont pas hésité à mettre le plaisir in principiis naturalibus sans effets préjudiciables pour la morale la plus stricte. Quelle que fût leur audace dans la manière de concevoir la nature

---

* A noter cependant que ce passage n'a pas été inclus par L. Edelstein et I.G. Kidd dans leur recueil des fragments de Posidonius (Posidonius. The Fragments, vol. I. Cambridge University Press, 1972)

humaine, ils sont restés fidèles au dogme fondamental de l'école, à savoir qu'il n'y a de bon que ce qui est beau, de mal que ce qui est laid.

CHAPITRE III

LA DOULEUR

Après avoir traité le problème de la mort dans le premier livre des Tusculanes, Cicéron aborde celui de la douleur dans le livre II. La raison de cette disposition n'est pas difficile à deviner, surtout si l'on tient compte du lien étroit qui unit les Tusculanes au traité Des fins extrêmes des biens et des maux qui les précède. Cicéron annonce l'achèvement de celui-ci le 30 juin 45: confeci quinque libros περὶ τελῶν (Att. XIII 19, 4). Mais déjà le 29 mai il a demandé à Atticus de lui envoyer les écrits de Dicéarque sur l'âme dont il ferait usage dans la première Tusculane. Outre le fait que les deux ouvrages se succèdent, il y a une suite d'idées de l'un et l'autre qu'on ne saurait méconnaître. C'est la même préoccupation avec les problèmes essentiels de la philosophie morale qu'on y rencontre, surtout celui du bonheur; il est envisagé chaque fois sous un angle différent, ce qui présuppose chez notre auteur un plan arrêté d'avance et exécuté avec une assurance et une rapidité bien étonnantes. Cicéron en parle au début du De divinatione II où, jetant un regard en arrière, il énumère les oeuvres qui jalonnent son entreprise ambitieuse de domicilier la philosophie grecque à Rome. La question des termes extrêmes des biens et des maux est, déclare-t-il, le fondement de la philosophie. Le dialogue en cinq livres qu'il lui avait consacré a un caractère théorique, l'auteur se contentant d'exposer impartialement, à

l'exception de l'épicurisme seul qui lui inspire une aversion invincible, les vues des principales écoles philosophiques, sans se prononcer ouvertement en faveur de l'une ou de l'autre (1). Par contre dans les Tusculanes, ouvrage d'allure plus oratoire, Cicéron poursuit un but tout pratique, celui d'examiner le rapport réciproque du bonheur et d'une série de questions: mort, douleur, chagrin, passions, suffisance de la vertu pour assurer la vie heureuse (2). Que dans la morale de type eudémonique — et tel est le caractère de tous les systèmes d'éthique des anciens — la recherche de la fin suprême conduise nécessairement à l'investigation des moyens de l'atteindre, c'est ce que Cicéron dit lui-même, Tusc. IV 82: Scire autem nos oportet cognitis, quoad possunt ab homine cognosci, bonorum et malorum finibus nihil a philosophia posse aut maius aut utilius optari quam haec, quae a nobis hoc quadriduo disputata sunt. Morte enim contempta et dolore ad patiendum levato adiunximus sedationem aegritudinis, qua nullum homini malum maius est.

Ainsi les deux premières Tusculanes ont un thème sous-jacent qui leur donne une sorte d'unité de fond. En effet, le terme moyen entre le livre de contemnenda morte et celui de tolerando dolore est la crainte, cette crainte qui hante l'homme à la pensée qu'un jour il lui faudra affronter la mort et cela après une vie qui, hélas! d'après l'expérience quasi générale de tout le monde ne saurait être exempte de souffrance. Il se peut que l'influence de l'épicurisme sur l'esprit de notre auteur, quelle que soit sa répugnance à l'égard de la morale hédoniste, explique pour une bonne part sa préoccupation des grands thèmes de la condition humaine,

la mort et la douleur. Somme toute c'est le système d'Epicure qui, plus que ne le font les autres doctrines philosophiques de la Grèce, cherche à consoler l'homme dans sa détresse en lui offrant la promesse de le libérer du triple fléau qui rend sa vie misérable, à savoir de la peur des dieux, de la mort et de la douleur. Le "quadruple remède" des Epicuriens ramasse l'essence des quatre premières Pensées maîtresses (κύριαι δόξαι) du fondateur du Jardin en une formule saisissante: "Les dieux ne sont pas à craindre, il n'y a point de risque à courir dans la mort, le bien est facile à se procurer, le mal facile à endurer avec courage" (3). Bien que la croyance d'Epicure à l'effet que la mort ne nous concerne en aucune manière (K.D. 2: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς) ne soit pas discutée dans les Tusculanes I, l'argumentation de Cicéron présente quelque ressemblance avec l'enseignement du Sage de Samos. C'est que la foi de Cicéron en l'immortalité de l'âme n'est pas aussi ferme qu'il aurait aimé le faire croire; aussi bien, tout en soutenant cette thèse, cherche-t-il à se procurer une assurance dans l'éventualité de l'anéantissement de l'âme au moment de la mort. A supposer que la deuxième alternative soit vraie, que l'âme meure avec le corps, la mort elle-même n'a rien de redoutable, vu que ce qui n'existe pas ne peut souffrir. Mais la perspective de mourir n'a-t-elle rien d'effrayant? Eh bien, le mépris de la mort contribue à nous délivrer de la crainte: velut ex ea disputatione quae mihi nuper habita est in Tusculano, magna videbatur mortis effecta contemptio, quae non minimum valet ad animum metu liberandum (Tusc. II 2).

Les préfaces aux traités philosophiques de Cicéron n'ont d'habitude aucun rapport direct avec le sujet à traiter. Il en est de même avec le deuxième livre des Tusculanes dont la préface s'occupe de questions de nature générale, notamment de l'utilité de la philosophie et du désir de Cicéron de la voir prendre racine à Rome, questions qui n'ont rien à voir avec le problème de la douleur. Seule la critique de la littérature philosophique épicurienne suggère, par son air de condescendance affectée, l'attitude que Cicéron va prendre à l'égard d'Epicure dont il fera la cible de ses railleries. Aux yeux de Cicéron, la faute des adaptateurs latins de l'épicurisme qu'il ne daigne même pas nommer, — il s'agit de C. Amafinius, Rabirius et T. Catius Insuber —, réside dans leur manière d'écrire sans recherche, sans souci d'élégance formelle, de disposition ordonnée de la matière. Cicéron prétend donc ne les avoir jamais lus: quos non contemno equidem, quippe quos numquam legerim (Tusc. II 7). A l'entendre, personne ne lit Epicure et Métrodore, si ce n'est leurs partisans, en contraste avec la popularité dont jouissent Platon et les Socratiques.

Le dialogue que Cicéron prétend reproduire fidèlement dans le livre II est censé avoir eu lieu dans sa villa de Tusculum, le lendemain de l'entretien sur la mort. Prenant pour exemple son maître de jeunesse, l'Académicien Philon de Larisse, Cicéron divise ses loisirs forcés en exercices de rhétorique auxquels est réservé l'avant-midi et en entretiens philosophiques qu'il tient l'après-midi. Le thème est chaque fois proposé par un jeune interlocuteur, personnage anonyme et privé de traits individuels, dont tout le

rôle consiste à maintenir la fiction de dialogue. Comme, d'accord avec le procédé introduit dans l'Académie par Arcésilas, le maître prend toujours position contre la thèse proposée par ses auditeurs, ceux-ci ont soin de l'énoncer sous forme de proposition contraire à leur pensée intime s'ils veulent qu'elle ne soit combattue par le chef d'école (4). Ainsi lorsque nous entendons l'interlocuteur affirmer que la douleur est le plus grand de tous les maux (5), nous ne le prenons pas trop au sérieux, car nous savons que Cicéron plaidera le contraire. C'est ce qu'il fait en recourant à un argument propre à piquer au vif la susceptibilité d'un jeune homme: "Un mal plus grand même que le déshonneur?" L'argument s'avère efficace, puisque le jeune homme bat en retraite immédiatement, quelle que soit sa honte d'être si vite contraint à abandonner son opinion. Cicéron le rassure, mais sa victoire, trop facile, nuit à l'illusion du dialogue. Au fond, les Tusculanes sont des cours, scholae, où la parole n'appartient qu'à un seul personnage, Cicéron lui-même, qui développe à sa guise l'idée principale de chaque livre.

Non content d'avoir arraché à son interlocuteur cette concession capitale, Cicéron passe en revue les philosophes qui ont eu la faiblesse d'avoir considéré la douleur comme un souverain mal. Nous avons là un point de vue neuf, puisque tous les autres classements de systèmes philosophiques qu'on trouve dans les écrits de Cicéron ont pour base le principe du summum bonum, autrement dit la fin que chacun vise à atteindre. Or, la détermination de la fin ne saurait être objet d'un choix irréfléchi et arbitraire. Au

contraire, dans un système philosophique bien construit et cohérent, la théorie des valeurs doit reposer sur les principes essentiels de la Nature, de sorte qu'il y ait une unité interne entre toutes les parties de l'ensemble, l'éthique correspondant à la "physique". Pour préciser correctement ce qu'est la fin, on partira de l'examen des premiers mobiles de l'être animé. L'objet vers lequel tend tout l'effort de la prudence doit donc être si bien adapté à la nature humaine qu'il soit capable d'éveiller et d'attirer la tendance de l'âme, appetitum animi, quem ὁρμήν Graeci vocant (6). C'est pour enfreindre ce principe de correspondance entre la fin et l'objet de la première attraction qu'Epicure encourt la censure de Cicéron qui lui objecte d'opérer avec deux sortes bien diverses de plaisir dont l'une est placée au début de la vie psychique tandis que l'autre est érigée en souverain bien (7). Or la divergence d'opinions sur ce qui constitue l'objet des impulsions primitives a pour résultat que l'on conçoit aussi la fin de manière différente: Ita fit ut quanta differentia est in principiis naturalibus, tanta sit in finibus bonorum malorumque dissimilitudo (8).

Il y a quatre essais de classification des systèmes philosophiques dans les dialogues de Cicéron: Acad. II c. 42, Fin. II c. 11-12, Fin. V c. 7-8 et Tusc. V c. 30. Bien qu'ils diffèrent dans les détails, et notamment dans le degré de plénitude — le plus exhaustif, celui des Académiques II, énumère quatorze philosophes —, ils ont tous un air de famille. La raison en est qu'ils dérivent tous, par l'intermédiaire d'Antiochus d'Ascalon comme nous l'apprend son disciple, le Pison cicéronien, de la Carneadia divisio (9)

c'est-à-dire d'une classification fort schématique de toutes les opinions possibles sur la fin qu'avait imaginée Carnéade dans les besoins de sa polémique contre les Stoïciens (10). A la base de la division de Carnéade se trouve la distinction entre le τέλος et le σκοπός, donc entre la fin ultime que l'on poursuit, mais dont la réalisation ne dépend pas entièrement de notre volonté, et le but immédiat qu'il s'agit d'atteindre.

Selon Carnéade il y a trois vues possibles en ce qui concerne l'inclination primitive de l'homme: on suppose qu'elle se dirige vers le plaisir (voluptas) ou vers l'absence de la douleur (vacuitas doloris) ou bien vers les premières choses conformes à la nature (prima secundum naturam). On obtient ainsi, du moins théoriquement, six systèmes éthiques suivant qu'on fait consister la fin dans la poursuite de l'un ou l'autre de ces trois objets, même si l'on n'a aucun espoir de l'atteindre, ou dans la réalisation du but proposé. De ces six systèmes théoriquement possibles quatre seulement ont été soutenus de fait, dont trois basés sur le principe que la fin peut, partant doit, être atteinte. Le quatrième, à savoir le stoïcisme, enjoint de faire tout ce qui est en notre pouvoir pour obtenir les choses conformes à la nature, même si nos efforts restent vains: At vero facere omnia ut adipiscamur quae secundum naturam sunt etiamsi ea non assequamur, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt (11). Cette mention des choses conformes à la nature ne doit pas nous induire dans l'erreur de croire que les Stoïciens tiennent l'acquisition des indifférents comme fin. Rien ne saurait être plus éloigné du vrai;

en effet, agir selon la volonté de la nature ne signifie pour les Stoïciens autre chose qu'obéir aux commandements de la raison, ce qui veut dire vivre selon la vertu: His omnibus quos dixi consequentes sunt fines bonorum ... Stoicis consentire naturae, quod esse volunt e virtute, id est honeste vivere, quod ita interpretantur, vivere cum intellegentia rerum earum quae natura evenirent, eligentem ea quae essent secundum naturam reicientemque contraria (12). C'est par ce côté que le stoïcisme diffère radicalement des trois premières fins qui tournent le dos à la morale, étant expertes honestatis. Comme leurs défenseurs apparaissent dans les classements de Cicéron, Aristippe et Epicure pour ce qui est du plaisir, Hieronymus pour l'absence de la douleur, Carnéade pour "la jouissance des biens primordiaux de la nature ou du moins des plus considérables de ces biens" (13).

A côté de ces quatre sententiae simplices qui proposent un seul objectif à la recherche du bonheur, Carnéade place des sententiae mixtae, dont il restreint le nombre à trois au défi de la logique formelle qui exigerait six fins composées suivant que la morale est jointe à la poursuite seule ou à l'acquisition effective de l'un des trois objets possibles du désir primitif: Iunctae autem et duplices expositiones summi boni tres omnino fuerunt, nec vero plures, si penitus rerum naturam videas, esse potuerunt (14). Comme représentants de ces trois points de vue Cicéron nomme Calliphon et Dinomachus qui associent le plaisir à la moralité, le Péripatéticien Diodore, successeur de Critolaüs, pour qui la fin consiste dans l'absence de douleur alliée à la morale (15), et les

"anciens", c'est-à-dire les Péripatéticiens et les vieux Académiciens, qui joignent les trois classes de biens, ceux de l'âme, ceux du corps et les biens extérieurs, à l'honestas (16).

Dans le deuxième livre des Tusculanes, Cicéron se place à un autre point de vue quand il passe en revue, d'ailleurs très sommairement, les philosophes qui ont eu la faiblesse de déclarer que la douleur constitue le plus grand mal. Au lieu d'envisager ce qui est pour eux le suprême objet de la recherche (expetendum), il prend en considération ce qu'ils croient être le summum malum, donc ce qui est à éviter (fugiendum) en soi-même et pour soi-même. Bien entendu ces deux points de vue sont complémentaires, car, ainsi que l'écrit Cicéron dans les Académiques II 132, aux termes extrêmes des biens s'opposent les termes extrêmes des maux correspondants: iam illud perspicuum est, omnibus is finibus bonorum quos exposui malorum fines esse contrarios. Aristippe de Cyrène osa le premier soutenir la thèse, si répugnante à Cicéron, que le souverain mal consiste dans la douleur. "Puis vint Epicure chez qui une opinion aussi lâche et digne d'une femme trouva beaucoup de docilité" (§ 15). Il est fâcheux que dans sa hâte Cicéron ne fait aucune distinction entre les deux philosophes qui diffèrent sur plusieurs points malgré le fond commun, la doctrine d'hédonisme, qu'ils partagent tous les deux. Pour Aristippe, il y a deux états fondamentaux, πάθη , entre lesquels oscille la vie intérieure de l'homme: le plaisir et la peine. Cependant Aristippe et ses suivants admettent deux états intermédiaires qu'ils nomment absence de plaisir et absence de peine (17), ce qui est expressément rejeté

par Epicure, qui nie qu'on puisse être dans une condition neutre. En effet, on a besoin de plaisir seulement quand on souffre à cause de l'absence de plaisir: τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα (D.L. X 128). Il en résulte qu'on jouit du plaisir par le fait même qu'on ne souffre pas, et ce principe d'équivalence de l'absence de peine et du plaisir entraîne des conséquences importantes dans le système éthique d'Epicure. On devine que son concept de plaisir est bien différent de celui des Cyrénaïques qui ne reconnaissent qu'une sorte de plaisir; par contre, Epicure place à côté et au dessus du plaisir en mouvement (ἡδονὴ ἐν κινήσει, voluptas in motu) le plaisir stabilisé (ἡδονὴ καταστηματική, voluptas in stabilitate), celui-ci plus pur que l'autre parce qu'il est l'aboutissement du mouvement agréable dans les sens. Par conséquent l'absence de peine (ἀπονία, vacuitas doloris, indolentia) n'est pas pour Epicure un état neutre ou négatif, mais bien au contraire un état positif, un plaisir parfait que l'on peut certes varier mais non pas augmenter (18). Voilà donc une différence capitale qui sépare Epicure d'Aristippe (19) et dont Cicéron ne tient généralement pas compte dans ses classements des systèmes philosophiques, bien que dans les Tusculanes II 28 sqq. il fasse grief à Epicure de ne pas distinguer les deux sortes de plaisir. De plus, les deux philosophes hédonistes ne sont pas d'accord sur ce qui constitue le plus grand des maux: Aristippe croit que la souffrance physique est pire que le trouble de l'âme; Epicure est de l'avis opposé (20).

Epicure fut suivi par Hiéronymus de Rhodes, pour qui le souverain bien était d'être hors d'atteinte de la douleur, "tant la douleur lui parut un grand mal" – tantum in dolore duxit mali (§ 15). C'était un Péripatéticien, disciple d'Aristote, dont le floruit est placé vers 300 av. J.-C. Comme sa doctrine de fin, qu'il fait consister dans l'ἀλυπία ou l'ἀοχλησία, est contraire à l'orthodoxie de son école (21), Cicéron hésite à le classer parmi les Péripatéticiens, De fin. V 14: quem iam cur Peripateticum appellem nescio; summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris; qui autem de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit. Sa fin est non seulement dépourvue de caractère moral (expers honestatis) mais encore elle est en butte, à cause de sa qualité essentiellement négative, de la même objection qui vise directement le plaisir catastématique d'Epicure. Ce plaisir, dit Cicéron, conçu comme suppression de la peine, est incapable d'exciter l'appétit ou de donner une impulsion à la volonté: Neque enim haec (sc. voluptas nihil dolendi) movere potest appetitum animi, nec ullum habet ictum quo pellat animum status hic non dolendi; itaque in hoc eodem peccat Hieronymus; at ille pellit qui permulcet sensum voluptate (22).

Pour Aristippe, Epicure et Hiéronymus, la douleur est donc le souverain mal, pour tous les autres philosophes, à l'exception de Zénon, d'Ariston et de Pyrrhon, elle est certes un mal, mais il y a des maux pires. C'est tout ce que Cicéron nous offre ici en guise d'information. Nous sommes heureusement à même de suppléer quelques faits pour combler les lacunes de cet exposé si maigre. Tout d'abord l'unité présumée entre Zénon, Ariston et Pyrrhon se

révèle factice, parce que la divergence de leurs vues est plus grande qu'on ne nous donne à l'entendre. Quant au fondateur du stoïcisme, il suffit de rappeler que dans son système il ne saurait être question de regarder la douleur comme un mal, puisqu'il n'y a rien de vicieux dans le fait même de souffrir. Mais bien que moralement indifférente, la douleur est néanmoins à rejeter, c'est un ἀποπροηγμένον ; il s'ensuit que le sage l'évitera s'il peut le faire honorablement, sans renier ses principes. Il en est tout autrement pour Ariston de Chios, disciple de Zénon. Penseur intrépide, il tirera des conséquences extrêmes du rigorisme moral de son maître, ce qui le mettra en dehors de l'orthodoxie de son école. Son éthique ne reconnaît que le bien et le mal, rien ne compte à ses yeux que ce qui est moralement beau ou moralement laid. Tout ce qui est au milieu, tout ce qui n'est ni bon ni mauvais n'a aucune valeur; tous les ἀδιάφορα des Stoïciens sont relégués au même plan, toutes les distinctions sont abolies, de sorte que le choix raisonnable devient impossible. Or comme Cicéron n'a pas failli le noter, s'il n'y a pas de différence entre les choses, "la vie serait désordonnée ... on ne trouverait à la sagesse aucune fonction à remplir, aucune oeuvre à faire, puisqu'il n'y aurait pas du tout de distinction entre les objets qui se rapportent à la conduite de la vie, ni aucun moyen de choisir entre eux" (23). Insister sur l'importance unique de la vertu au point de la priver du pouvoir du choix parmi les objets externes, c'est détruire la vertu elle-même qu'on prétend exalter (24). Sans doute, Cicéron refuse de discuter à fond les théories de Pyrrhon, Ariston et Erillus sous prétexte

qu'elles ont été discréditées et abandonnées, iam explosae eiectaeque sententiae (25), mais lorsqu'il compare Zénon avec Ariston, il ne peut pas accorder à celui-ci le mérite d'être parfaitement conséquent avec lui-même. Demandez à Ariston si l'absence de douleur, les richesses, la santé lui paraissent des biens: il vous dira que non. Demandez-lui s'il tient leurs contraires pour des maux: il répondra par la négative. Zénon donnera la même réponse, mais, avec une subtilité particulière, il réintroduira aussitôt les distinctions entre les choses inter quae nihil interest, de sorte qu'on aura à choisir les unes, à rejeter les autres, à ignorer complètement d'autres encore, De fin. IV 71: ut eorum alia eligenda sint, alia reicienda, alia omnino neglegenda.

Cicéron associe constamment Pyrrhon d'Elis, fondateur du scepticisme, à Ariston et il leur joint Erillus, un autre Stoïcien hétérodoxe, quand il veut écarter les systèmes sans défenseur à son époque. C'est que ne voyant en Pyrrhon qu'un moraliste, il interprète sa doctrine, à la suite d'Antiochus d'Ascalon, de manière dogmatique. A vrai dire, le scepticisme de Pyrrhon se prête assez mal au schéma de classification adopté par Cicéron dans le but d'arranger les théories philosophiques par τέλος , puisque l'indifférence des Sceptiques n'est pas la même chose que le refus d'Ariston de reconnaître la moindre distinction entre les adiaphora. L'ἀκαταληψία que Pyrrhon prêche dans le domaine de la connaissance lui dicte la suspension du jugement (ἐποχή), puisqu'il est impossible d'atteindre le vrai soit par les sens soit par le raisonnement. Dans la morale, le scepticisme se manifeste par

l'impassibilité (ἀπάθεια) et la tranquillité d'âme (ἀταραξία) dont rien ne saurait troubler l'équilibre. Si la sagesse consiste donc à ne rien affirmer, si rien n'est ceci plutôt que cela (οὐδὲν μᾶλλον), on comprend pourquoi l'agnosticisme intransigeant de Pyrrhon ne s'arrête pas à la limite qui sépare le bien et le mal, sans parler même des indifférents. Le doute systématique qu'il pratique, lui impose de suspendre le jugement, même quand il s'agit de savoir si une action est moralement belle ou laide, juste ou injuste (26). Si le sage pyrrhonien ne tient pas la douleur pour un mal, c'est parce qu'il se refuse à affirmer ou nier quoi que ce soit. Aussi bien Pyrrhon et les Stoïciens diffèrent-ils dans leur manière de concevoir l'impassibilité. Tout ce que les Stoïciens demandent quand ils en parlent, c'est que le sage soit imperturbable dans l'adversité, même sur le chevalet; on ferait violence à la nature humaine si l'on exigeait qu'il ne sente même pas la douleur. Or, chez Pyrrhon l'apatheia acquiert le sens d'insensibilité absolue comme il ressort d'un texte de Cicéron où celui-ci compare Ariston et Pyrrhon: "pour lui (sc. Ariston) le souverain bien consiste à ne prendre parti ni d'un côté ni de l'autre, et c'est ce qu'il nomme adiaphoria. Pyrrhon pense que le sage ne les sent même pas; c'est ce qu'il nomme apatheia" (27).

Revenons maintenant aux philosophes qui croient que la douleur est un mal réel, même s'ils ne la considèrent pas comme le plus grand des maux. Qui sont ces ceteri que Cicéron ne nomme pas? A la lettre ce sont tous les autres que Zénon, Ariston et Pyrrhon qui font exception, et les trois tenants de l'enervata muliebrisque

sententia: Aristippe, Epicure et Hiéronymus. Mais il ne semble point douteux que Cicéron vise plus particulièrement les Péripatéticiens et les vieux Académiciens dont la doctrine des trois sortes de biens implique la reconnaissance de leurs contraires comme des maux. Dans le quatrième livre du De finibus, Cicéron cherche à prouver que la différence entre les Stoïciens et les "anciens" sur le point en question se réduit à une querelle de mots: ce que les uns appellent des préférables, comme par exemple la santé et l'absence de douleur, les autres ont le courage de les compter parmi les biens (28). Et puisque la fin doit avoir rapport à la nature de l'homme toute entière, le corps aussi bien que l'âme, les Stoïciens ont tort d'en exclure les biens du corps: valetudo, vacuitas doloris, pulchritudo, cetera, et de la faire consister dans la vertu seule (29). La place importante que les veteres accordent aux premières choses conformes à la nature dans la constitution de la fin rapproche leur doctrine de la sententia de Carnéade dans les schémas doxographiques de Cicéron, à cette distinction près que, autrement que lui, ils joignent les prima naturae à la vertu. Il arrive d'ailleurs à Cicéron d'oublier cette différence, comme dans les Tusculanes V 85 où la doctrine péripatéticienne des trois biens, sans adjonction de l'honnêté, figure parmi les systèmes composés (30). Mais comme Carnéade n'avait fait consister la fin dans l'acquisition des πρῶτα κατὰ φύσιν , que pour combattre les Stoïciens, personne ne soutenait plus son opinion, avec le résultat que les Péripatéticiens et la vieille Académie, renouvelée par l'Ascalonite, restaient seuls à combattre l'étroitesse de la fin stoïcienne.

Après ce bref aperçu, Cicéron se lance dans la polémique contre Epicure. Elle tourne autour de deux points: la philosophie du plaisir est incompatible avec la morale et, de plus, elle ne peut assurer le bonheur. Pour éclaircir cette polémique, il nous faudra nous rapporter plus fréquemment que ne le font les commentateurs des Tusculanes aux deux premiers livres du De finibus, où l'on trouve un exposé plus détaillé et une critique plus pénétrante de la philosophie d'Epicure que dans l'ouvrage postérieur.

Pour en venir à la première objection, incompatibilité de la vertu et du plaisir, la preuve en est le fait que l'homme convaincu que la douleur est le souverain mal ne consentira pas à remplir son devoir, à mériter l'honneur au prix de la douleur de son corps. "Oui, à quelle ignominie, à quelle turpitude ne se résignera-t-on point pour échapper à la douleur, quand on aura décidé qu'elle est le souverain mal?" (31) L'idée que la voluptas est une ennemie de la vertu, que l'une exclut l'autre, revient plusieurs fois dans les écrits de Cicéron. A moins de réfuter tous les adversaires de l'honestas, dit-il dans le De fin. II 44, il faudra abandonner toute la vertu, tout honneur, tout le vrai mérite — omnis virtus, omne decus, omnis vera laus deserenda est. En bon Romain qu'il est, Cicéron oppose aux disciples d'Epicure qui abandonnent l'officium par peur de la douleur, du moins s'ils veulent rester fidèles aux principes de leur secte, l'exemple "de tous les gens de bien qui non seulement encourent les dangers, les labeurs et la douleur elle-même pour la patrie et les siens mais encore, loin de chercher le plaisir, préfèrent y renoncer complètement,

subir toutes sortes de peine plutôt que de délaisser la moindre parcelle du devoir" (32).

Il va de soi que les Epicuriens rejettent des allégations si infamantes. Torquatus, chargé de présenter leur thèse dans le De finibus, proteste contre les malentendus de toutes sortes qui entourent la notion de plaisir et le système bâti sur elle. C'est une chose pitoyable, dit-il, que de céder aux douleurs et de les supporter avec abjection et faiblesse, succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est (De fin. I 49). En faisant allusion au reproche de Cicéron, il condamne sans équivoque les gens qui manquent à leur devoir par faiblesse de volonté, De fin. I 33: similique sunt in culpa qui officia deserunt mollitia animi, id est laborum et dolorum fuga. Mais comme il blâme également ceux qui poursuivent le plaisir sans penser aux conséquences fâcheuses de leur conduite (quos dolores et quas molestias excepturi sint occaecati cupiditate non provident), il est clair que dans sa critique de ce qu'il trouve immoral Torquatus se laisse guider par le principe épicurien que le plaisir, en tant que tel, est toujours un bien. Ceci posé, il ne s'ensuit pas néanmoins — Epicure est catégorique là-dessus — qu'on doive chercher tous les plaisirs et fuir toutes les peines (33). Si les ennuis l'emportent sur le plaisir, on s'en abstiendra; par contre, on subira les douleurs si un plaisir plus grand doit en résulter. L'argumentation de Torquatus dans ce qui suit est basé sur le calcul des avantages et des désavantages prescrit par le Maître. Le sage choisira sa conduite selon les circonstances. Mais Cicéron n'en

veut rien; il n'aime pas cette morale conditionnelle. Certes il ne niera pas que les Epicuriens soient capables d'agir avec droiture; ils le sont. Mais qu'est-ce que cela prouve? demande-t-il. Quand ils suivent le devoir, ne montrent-ils pas par là que la nature est plus forte que le faux critère de leur secte, à savoir l'utilité et le plaisir, que le mouvement spontané vers le droit est plus puissant que la raison corrompue? (34) Encore dans le De officiis, son dernier traité philosophique, Cicéron condamnera certaines écoles (on se doute qu'il pense à l'épicurisme en premier lieu) qui détruisent toute la notion de devoir par leurs théories du souverain bien et du souverain mal (35).

Cicéron passe ensuite à la démonstration que la philosophie du plaisir rend le bonheur impossible. Cette objection, comme l'a bien noté M. Pohlenz dans son commentaire sur les Tusculanes II 16, prend la forme d'un syllogisme que voici: "Celui qui sait que le plus grand mal peut lui arriver, ne peut être heureux. Or la douleur peut atteindre chacun. Donc (selon la doctrine d'Epicure) personne ne peut être heureux" (36). Cicéron appuie son argument en citant un apophtegme de Métrodore, disciple le plus éminent d'Epicure: "le bonheur parfait se trouve chez l'homme qui a le corps en bon état et l'assurance qu'il en sera toujours de même". Mais, s'oppose Cicéron, "qui donc est l'homme qui pourrait avoir acquis cette assurance?" (37) Métrodore ne fait que reprendre une idée d'Epicure lui-même pour qui la bonne condition physique et l'espoir de la conserver sont une source de cette joie positive en laquelle consiste le bonheur: "La stabilité de l'heureuse

condition du corps et le ferme espoir de la durée de cette condition comportent une joie très haute et très solide pour ceux qui sont capables de réfléchir" (38). Cicéron n'a pas besoin de se mettre en peine pour démontrer tout ce que cet espoir en permanence de l'εὐστάθεια σαρκός a d'illusoire, il lui suffit d'en appeler au bon sens. En admettant que Métrodore ait raison de penser que la santé du corps procure le bonheur, quelle assurance a-t-on de rester sain, ne disons pas d'ici un an, mais jusqu'au soir? Et pour ne laisser aucun doute sur ce qu'il en pense, Cicéron tire de sa première rencontre avec Métrodore la conclusion qui reste sous-entendue dans les Tusculanes II 17: Si la douleur est le souverain mal, nous sommes à sa merci parce qu'elle peut nous frapper à n'importe quel moment. Et ce n'est pas seulement quand elle est présente qu'elle met fin à notre bonheur, non; la crainte qu'elle ne vienne suffit déjà pour ruiner la vie heureuse (39).

C'est le plaisir et la douleur, on le sait, qui occupent la place centrale dans l'éthique d'Epicure, par contre la crainte de la douleur n'y joue qu'un rôle très effacé. Il ne lui accorde pas la même importance qu'à la crainte que nous inspirent les dieux et la mort dont il se croit en devoir de libérer le genre humain. Toutes ces trois causes de l'angoisse sont mentionnées dans un texte relatif à la question de savoir si les débauchés sont répréhensibles: "Si les choses qui procurent des plaisirs aux gens dissolus pouvaient délivrer l'esprit des angoisses qu'il éprouve au sujet des phénomènes célestes, de la mort et des souffrances, et si en outre elles nous enseignaient la limite des

désirs (et des souffrances), nous ne trouverions rien à reprendre en eux, puisqu'ils seraient comblés de plaisirs sans aucun mélange de douleur ni de chagrin, lesquels constituent pécisément le mal"(40).

A propos de ce texte, il se pose une question d'interprétation qui n'est pas sans intérêt pour le sujet de notre travail. Faut-il comprendre, avec M. Solovine et l'éditeur de Diogène Laërce, R. D. Hicks, pour ne citer que ces deux érudits, ... "angoisses ... au sujet ... de la mort et des souffrances" ou bien "de la mort et de ses souffrances", ainsi que C. Bailey traduit le texte dans son édition des fragments d'Epicure. La justification que donne celui-ci, c'est que "la crainte de la douleur" serait une idée qu'on ne trouve pas ailleurs chez Epicure. Cela est correct dans la mesure où on tient compte seulement de ce qu'il professe ex cathedra. En effet c'est un postulat de sa morale qu'on ne doit pas craindre la douleur. Mais que cette crainte soit profondément enracinée dans l'esprit humain, il ne le nie pas, du moins nous croyons pouvoir le déduire de la Pensée maîtresse 11, où il parle de notre inabilité à reconnaître les limites assignées aux douleurs et aux désirs (41). Or cette ignorance même où nous sommes à l'égard de la douleur n'implique-t-elle pas qu'elle nous la fait redouter, de même que nous sommes troublés par les phénomènes célestes et la mort parce que nous en ignorons la vraie nature.

Mais pour ce qui est des limites de la douleur, il en sera question dans un autre contexte. En ce qui concerne l'interprétation de la κυρία δόξα 10, sans parler du fait que la traduction de Bailey se heurte à une difficulté d'ordre grammatical (trois

compléments indirects liés par καί ... καί se laissent à peine réduire à deux), elle a encore contre elle l'autorité de Cicéron qui a compris le texte tout autrement dans la traduction de la sentence d'Epicure qu'il donne dans le De finibus II 21: Si ea quae sunt luxuriosis efficientia voluptatum liberarent eos deorum et mortis et doloris metu, etc.

Pour remettre le problème dans une perspective plus large, il semble à la fois naturel et conforme à la logique de l'éthique hédoniste de convenir que l'esprit de l'homme, à moins qu'il ne s'agisse d'un homme régénéré par la philosophie d'Epicure lui-même, soit hanté par la pensée que notre corps est exposé aux épreuves douloureuses qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter. Assurément c'est là une conclusion que les Epicuriens eux-mêmes rejettent; vaniteux qu'ils sont, ils prétendent pouvoir échapper au lot commun de l'humanité, comme il est possible de l'inférer de la peroraison de Cicéron qui clôt le livre II du De finibus. S'adressant directement à Torquatus, champion de la philosophie d'Epicure, il le met en demeure de choisir entre deux genres de vie possibles: jouir toute sa vie des plaisirs épicuriens ou consacrer sa vie au service des malheureux et de l'humanité, quitte à souffrir même les tribulations d'Hercule, percontare ipse te, perpetuisne malis voluptatibus perfruens in ea quam saepe usurpabas tranquillitate degere omnem aetatem sine dolore, assumpto etiam illo quod vos quidem adiungere soletis sed fieri non potest, sine doloris metu, an, cum de omnibus gentibus optime mererere, cum opem indigentibus salutemque ferres, vel Herculis perpeti aerumnas (42).

Cicéron, il va de soi, n'admet pas cette prétention et il ne se fait pas faute d'insister plus d'une fois sur la fragilité du bonheur si celui-ci dépend des choses caduques et précaires. Mais comment se fier à ces choses-là, demande-t-il dans un passage où il discute le concept de vita beata: Quis enim confidit semper sibi illud stabile et firmum permansurum quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est ne aliquando amissis illis sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest (43). Mais le passage le plus probant pour la thèse soutenue ici, à savoir que les Epicuriens n'étaient pas de fait exempts de l'angoisse que cause le fantôme de la douleur, se trouve dans le De finibus I 40-41. Pour démontrer que le plaisir est le souverain bien, Torquatus recourt à la comparaison des cas extrêmes du bonheur et de la misère. Imaginons, dit-il, un homme qui vit au milieu des plaisirs les plus exquis du corps et de l'esprit, nullo dolore nec impediente nec impendente. Un tel homme devrait être ferme d'esprit, inaccessible à la crainte de la mort, de la souffrance, inesse enim necesse est in eo qui ita sit affectus et firmitatem animi nec mortem nec dolorem timentis. Supposons d'autre part un homme accablé sous le poids des douleurs physiques et mentales les plus grandes qui peuvent échoir à l'humanité. Est-il possible de se figurer rien de plus misérable? Il s'ensuit que la vie remplie de douleurs est le souverain mal (summum profecto malum est vivere cum dolore), ce qui implique, e contrario, que la vie de plaisir est l'extrême limite des biens: Nec enim habet nostra mens quidquam ubi consistat tamquam in extremo,

omnesque et metus et aegritudines ad dolorem referuntur, nec praeterea est res ulla quae sua natura aut sollicitare possit aut angere. H. Rackham, éditeur du De finibus bonorum et malorum dans la collection Loeb, note à propos de ce texte que "la douleur à laquelle on peut tracer l'origine de toutes les craintes et de tous les chagrins" est une douleur du corps; le terme dolor est employé ici dans son sens propre. C'est en passant que Torquatus fait cet aveu, sans songer qu'il contredit par là la prétention de ses confrères d'être à l'abri des assauts de la douleur. La valeur de ce témoignage est rehaussé par le fait qu'il appartient à une partie du De finibus I où Cicéron a sans aucun doute utilisé une source épicurienne (44).

Cicéron poursuit sa critique des vues d'Epicure sur la douleur au chapitre 7, et il le fait du même ton moqueur qu'il prend tout au long des Tusculanes à l'égard des philosophes dont il rejette les opinions. Epicure est donc censé avoir voulu faire rire les gens avec son affirmation quodam loco que le sage mis à la question (si uratur sapiens, si crucietur) ne se contentera pas de supporter la torture avec résignation, sans fléchir: patietur, perferet, non succumbet. Non, pour Epicure que Cicéron taxe ironiquement d'homme rude et dur, ce n'est pas assez; son sage, même s'il est grillé dans le taureau de Phalaris, dira: quam suave est! quam hoc non curo! On comprend l'étonnement de Cicéron en face de l'attitude si désinvolte du fondateur d'une philosophie hédoniste. Exaspéré, il proteste: Suave etiam? an parum est, si non amarum? Même les gens pour qui la douleur n'est pas un mal (évidemment il s'agit des Stoïciens) n'osent pas aller si loin; au lieu de cacher

son caractère véritable sous le vernis d'épithètes trompeuses, ils disent franchement que c'est dur, pénible, affreux, contraire à la nature (asperum, difficile, odiosum, contra naturam) que d'être mis à la torture. Cicéron ne demande donc pas à son interlocuteur de donner à la douleur les mêmes qualificatifs qu'Epicure, homo ... voluptarius (45). Libre à Epicure de tenir dans le taureau de Phalaris le même langage que s'il avait été sur sa couchette, in lectulo, — allusion non voilée à la santé chancelante d'Epicure, ce qui le condamnait à passer une bonne partie de sa vie au lit (46). Pour sa part Cicéron ne prête pas à la sagesse tant de force contre la douleur. Et Cicéron de conclure: "Pourvu que l'on résiste avec courage, cela suffit pour le devoir, et je ne demande pas de l'allégresse par-dessus le marché" (47).

Nous avons paraphrasé en détail ce paragraphe pour en faire ressortir le fond sérieux qui se cache sous un tour volontairement ironique. Il s'agit en effet d'une question qui préoccupe la philosophie grecque depuis Platon au moins et à laquelle chaque école se croit tenue de donner une réponse. Pour la morale eudémonique le problème du bonheur et de ses limites a une importance primordiale, d'où l'intérêt qu'on attache à la question de savoir si le bonheur est à la portée de tout le monde ou du sage seul, s'il est permanent ou non, enfin s'il dépend des circonstances extérieures ou de l'effort tout personnel du sage. Le "taureau de Phalaris" de la légende n'est qu'un cas-limite de l'eudémonologie classique, ce n'est qu'une manière de formuler le paradoxe du sage heureux au milieu des tourmentes. Mais avant de discuter ce problème, il

faut se demander d'abord si la polémique de Cicéron est loyale, s'il rend bien la pensée intime d'Epicure. Tout ce que nous savons là-dessus, se réduit à une seule phrase de Diogène Laërce (X 118 = fr. 601 Us.) d'après laquelle le sage est heureux même s'il est mis à la torture: κἂν στρεβλωθῇ δ' ὁ σοφός,εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα. Faisant état de ce texte dans son commentaire du passage en question, M. Pohlenz conteste que le suave de Cicéron soit une désignation correcte de la douleur. Epicure n'aurait jamais qualifié celle-ci d' ἡδύς, il affirmait seulement que le sage a assez de joie spirituelle pour compenser la souffrance physique, de sorte qu'il garde dans toutes les circonstances l' ἡδονὴ καταστηματικὴ et l' εὐδαιμονία. De son côté, N. W. DeWitt accuse Cicéron d'avoir honteusement travesti l'opinion d'Epicure (48). L'histoire du taureau d'airain du tyran Phalaris n'a rien à voir avec Epicure et son sage: ce serait donc une invention mesquine de Cicéron qui ignore la différence entre suavis, "agréable" et beatus, "heureux".

L'invraisemblance des paroles prêtées au sage d'Epicure est si grande qu'on n'aurait rien à redire aux observations citées ci-dessus si ce n'était pour le fait que le témoignage de Cicéron dans les Tusculanes II n'est pas isolé. La même allégation se retrouve en d'autres écrits de Cicéron, toujours dans le contexte qui souligne la contradiction entre le principe hédonistique de la morale d'Epicure et l'endurance surhumaine que celui-ci prêterait de façon si exagérée à son sage (49). De plus Sénèque et Lactance connaissent la même histoire (50) et s'il est possible de refuser au témoignage de Lactance une valeur indépendante, puisqu'il puise

son information dans les traités de Cicéron, il n'en est pas de même de Sénèque. Il est vrai que les ressemblances verbales entre les deux écrivains vont assez loin pour nous faire penser au rapport de dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre. Ainsi le dulce est et ad me nihil pertinet de Sénèque correspond à quam suave est, quam hoc non curo de Cicéron, il en est de même avec dulce esse torreri et suave esse cruciari. Même la répugnance de Cicéron à appliquer le qualificatif en question à ce qui est asperum, difficile, odiosum, contra naturam ressemble au refus de Sénèque de désigner une chose aussi belle, aussi austère — le fait de supporter la torture avec courage — avec l'épithète si fade: Ego tam honestae rei ac severae numquam molle nomen imponam. D'autre part Sénèque connaît bien la philosophie d'Epicure et la juge sinon précisément avec bienveillance, du moins équitablement, chose étonnante chez un Stoïcien. On ne découvre point chez lui la moindre trace de cette aversion invincible qui caractérise l'attitude de Cicéron à l'égard d'Epicure. Tout nous porte donc à croire que l'anecdote du sage épicurien dans le taureau de Phalaris ne lui est pas venue par l'intermédiaire de Cicéron.

Ce qui tranche la question en faveur de la crédibilité du témoignage de Cicéron, c'est sa confrontation avec un passage de Plutarque qu'on ne saurait soupçonner d'être dérivé d'une source latine. Après avoir critiqué le concept épicurien du plaisir, Plutarque conseille aux Epicuriens de renoncer à chercher la source de la joie dans la condition stable de la chair ou bien de cesser de dire que ceux qui se trouvent aux prises avec les souffrances

excessives de la maladie se réjouissent et traitent leur affliction avec un insolent mépris (51). L'idée d'une joie au milieu des peines que Plutarque exprime avec le verbe χαίρειν est exactement la même que celle que l'on trouve chez Cicéron et Sénèque. Cicéron est redevable — à coup sûr indirectement, à travers une source grecque — à un livre d'Epicure car c'est bien le sens de quodam loco. Ce livre ne s'est pas conservé, mais E. Bignone essaya de démontrer qu'il ne pouvait être autre que la Lettre aux philosophes de Mytilène dans laquelle Epicure se défendait contre son disciple infidèle Timocrate qui allégait que la vie d'Epicure passée au milieu des maladies cruelles donnait un démenti à sa prétention d'avoir atteint le bonheur du sage (52).

Une fois admise la véracité de l'assertion de Cicéron, on doit se poser la question de savoir comment Epicure a pu en venir à trouver la douleur agréable. Que le sage reste heureux même s'il est mis au chevalet ou que la vie heureuse, comme dit Cicéron (Tusc. V 75) puisse s'installer dans le taureau de Phalaris, c'est un paradoxe commun à la plupart des écoles philosophiques de l'époque hellénistique, et Epicure ne fait pas exception, ainsi qu'il est attesté par le passage de Diogène Laërce cité plus haut. Mais aucun philosophe grec n'osa franchir le pas qui sépare le paradoxe de l'absurde, même pas les Stoïciens qui n'admettent pas que la douleur soit un mal. La contradiction entre les prétentions d'Epicure et les principes fondamentaux de son système est si manifeste que l'on comprend sans peine l'indignation de Cicéron. Il ne se lasse donc pas de réprimander Epicure pour son manque de conséquence,

puisque celui qui met le souverain mal, voire l'unique mal dans la douleur n'a aucun droit à se proclamer heureux au milieu des pires supplices (53). A la jactance et la vaine gloire du philosophe hédoniste, l'écrivain latin oppose l'exigence de conséquence dans la pensée: Quid ergo attinet gloriose loqui nisi constanter loquare (De fin. II 89).

Pour un philosophe qui commence par ramener la notion de bien et de mal aux sensations agréables et désagréables du corps, qui "crache" sur le beau moral à moins que le plaisir ne s'y joigne, et qui en général ne recule devant aucune inélégance du langage pourvu qu'elle soit une conséquence logique de ses prémisses (54), pour un tel philosophe, aboutir aux conclusions qui ne diffèrent guère des positions propres aux moralistes les plus rigoureux de l'antiquité, cela présuppose un long travail de la pensée. L'égoïsme inhérent aux principes matérialistes de la philosophie hédonistique s'estompe quelque peu et s'ennoblit, au prix d'incohérence même, dans l'exaltation de la valeur transcendante de l'amitié et le mépris affecté de la douleur. E. Bignone explique l'évolution des idées d'Epicure dans la direction de la spiritualité par l'impact de la polémique qu'il avait à soutenir contre les Académiciens, ennemis de son utilitarisme égocentrique (55).

La controverse qui engage toutes les écoles philosophiques, depuis l'Académie jusqu'au Portique, tourne autour de la question cruciale pour l'éthique eudémonique, celle de la permanence du bonheur ou de la vie heureuse qui, au dire des partisans de la souveraineté de la vertu, accompagne le sage même dans les supplices.

Si Epicure donne une réponse affirmative à cette question en dépit de la tendance générale de son système qui le pousse dans le sens contraire, c'est qu'il suit ses adversaires académiciens, non sans surenchère même sur leurs prétentions. Fait-il la part de la faiblesse de la nature humaine en concédant que le sage, soumis à la torture, pousse des grondements et des gémissements? C'est bien ce qu'affirme Diogène Laërce (X 118): ὅτε μέντοι στρεβλοῦται, ἔνθα καὶ μύζει καὶ οἰμώζει , mais son témoignage est sujet à caution; A. Ardizzoni croit, non sans raison, qu'il s'agit là d'une note marginale qui s'est glissée dans le texte (56). Epicure a d'ailleurs prouvé par sa mort exemplaire que son enseignement sur le pouvoir du sage de maîtriser la douleur n'était pas une bravade; dans sa lettre à Idoménée, écrite le dernier jour de sa vie, il dit qu'il meurt heureux au milieu des pires souffrances.

Pour ce qui est des veteres Academici, Cicéron admet en principe que, d'après le système des philosophes qui exaltent la grandeur et la dignité de la vertu, la vie heureuse ne désertera pas le sage même dans les supplices: Sequetur igitur horum ratione (i.e. eorum qui gravitatem dignitatemque virtutis exaggerant) vel ad supplicium beata vita virtutem cumque ea descendet in taurum Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone auctoribus nec eam minis, blandimentis corrupta deseret (Tusc. V 87). On n'a pas failli remarquer qu'Aristote dont le nom précède la liste des trois chefs de l'école platonicienne professe dans son Ethique à Nicomaque une doctrine diamétralement opposée à celle que lui prête Cicéron (57). Cicéron mentionne cet ouvrage dans le cinquième livre du De finibus

(§ 12) à propos du livre de Théophraste De beata vita. Sans parler de l'erreur qu'il commet en l'attribuant non pas à Aristote lui-même mais à son fils Nicomaque, il est clair que Cicéron ne l'a jamais lu, car autrement il n'aurait pas invoqué l'autorité du Stagirite contre Théophraste sur un point qui leur est commun, à savoir le rejet du pouvoir qu'aurait la sagesse d'assurer le bonheur par ses propres moyens. La contradiction n'est qu'apparente si l'on accepte l'hypothèse de Bignone d'après laquelle Cicéron n'avait connu que les écrits exotériques d'Aristote dans lesquels celui-ci restait encore fidèle à l'enseignement de Platon. Quoi qu'il en soit, Cicéron flaire un défaut logique dans la doctrine des vieux Académiciens. Ne se rendent-ils pas coupables d'un manque de conséquence lorsqu'ils attribuent tant de force à la vertu tout en reconnaissant les trois classes de biens, ceux de l'âme, ceux du corps et les biens extérieurs? Car si c'est l'acquisition de tous ces biens dans leur plénitude qui rend l'homme heureux, le bonheur dépend des vicissitudes de la fortune qui peut toujours nous priver de ces dons. De même si l'on compte parmi les maux la pauvreté, l'obscurité, la basse extraction, l'abandon, la perte des proches, les vives douleurs physiques (graves dolores corporis), la ruine de la santé etc., auxquels le sage est exposé, son bonheur perpétuel n'est qu'une illusion. Et Cicéron termine l'argument en refusant d'accorder aux "grands anciens", ainsi qu'aux continuateurs modernes de leur doctrine, le droit de dire que le sage est toujours heureux (58). Epris des positions nettes et tranchées, Cicéron enjoint ailleurs aux Péripatéticiens et aux philosophes

de l'ancienne Académie de cesser de bégayer, c'est-à-dire de mettre de côté toutes les réserves, et d'avoir le courage de proclamer ouvertement et à voix haute qu'on peut rester heureux dans le taureau de Phalaris (59). Ce conseil est conforme à l'attitude stoïcisante que Cicéron prend tout au long de la cinquième Tusculane; il équivaut à la demande d'adopter la doctrine des Stoïciens sur la primauté absolue de la vertu en face de laquelle tous les autres soi-disants biens pâlissent jusqu'à l'insignifiance, jusqu'à perdre leur substance même.

Pour conclure, la pensée de Cicéron telle qu'elle se révèle dans le deuxième et le cinquième livres des Tusculanes peut être résumée de la manière suivante: il attaque Epicure non pas pour avoir soutenu la thèse paradoxale de la permanence du bonheur dans les supplices, mais pour n'en avoir eu aucun droit sans renier ses principes. Quant aux épigones de Platon, leur logique laisse elle aussi à désirer. Il n'y a que les Stoïciens qui peuvent en bonne conscience réclamer le mérite d'être tout à fait conséquents avec eux-mêmes. En effet, ils ont repris le fameux paradoxe du taureau de Phalaris sur leur propre compte (60).

Somme toute, Cicéron trouve l'attitude d'Epicure non seulement contradictoire mais encore contraire à la nature même des choses. Epicure a tort de prendre un air désinvolte à l'égard de la douleur, de la traiter à la légère, tristis enim res est sine dubio, aspera, amara, inimica naturae, ad patiendum tolerandumque difficilis. Et pour démontrer le caractère grave de la douleur, Cicéron recourt à l'exemple d'Hercule et de Philoctète, les deux

héros de la légende fameux pour avoir dû supporter les souffrances intolérables. Les vers latins de la tragédie d'Accius Philocteta que Cicéron cite dans les Tusculanes II 19 et 33 ont été déjà utilisées par lui dans le De finibus II 94 dans le contexte de la polémique contre Epicure sur les degrés d'intensité de la douleur. La littérature morale grecque s'était appropriée déjà de la figure de Philoctète, et dans son traité antiépicurien Contra Epicuri beatitudinem (c'est-à-dire Non posse suaviter vivi secundum Epicurum), Plutarque devait citer deux vers de la tragédie perdue d'Eschyle Philoctetes (61). E. Bignone qui en a remarqué la ressemblance, quant au fond, avec deux vers d'Accius cités par Cicéron dans le De finibus II 94 et répétés dans les Tusculanes II 19 pense que le fait s'explique par l'hypothèse d'emprunt par les deux auteurs à une source commune. Seulement au lieu de traduire soi-même le texte d'Eschyle, Cicéron aurait préféré lui substituer le passage assez proche d'Accius (62).

La figure tragique d'Hercule, accablé de douleur insupportable qui lui arrache des cris et des gémissements, a été invoquée par Epicure à l'appui de sa thèse que la douleur est contraire à la nature de l'être vivant, αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα (63); à ce propos il cite dans son Περὶ τέλους deux vers (787 sq.) des Trachiniennes de Sophocle. Cicéron qui connaît pourtant cet ouvrage d'Epicure dont il citera un passage dans les Tusculanes III 41 n'en tient pas compte ici parce qu'il traduit, assez librement d'ailleurs, un long morceau des Trachiniennes (1046-1102) pour démontrer, contre Epicure, que la douleur n'est

pas une chose à mépriser (§ 22): Possumusne nos contemnere dolorem, cum ipsum Herculem tam intoleranter dolere videamus? Le dernier fragment poétique traduit par Cicéron est tiré du Prométhée délivré d'Eschyle; il sert au même but, notamment à démontrer non seulement que la douleur est difficile à supporter mais encore qu'elle est un mal. C'est la conclusion que Cicéron tire lui-même à la suite de la dernière citation: Vix igitur posse videmur ita adfectum non miserum dicere et, si hunc miserum, certe dolorem malum (64). Là-dessus l'interlocuteur se souvenant de sa thèse modifiée (§ 14) suivant laquelle la douleur, si elle n'est pas le souverain mal, est néanmoins un mal, ne manque pas de constater l'apparente similitude de vues entre Cicéron et lui-même. "Jusqu'ici, dit-il, c'est toi qui plaide ma cause, mais je saurai bientôt à quoi m'en tenir".

Au lieu de confirmer ou de réfuter ce propos, Cicéron donne au dialogue un tour inattendu. Oubliant pourquoi il a cité les poètes, il les attaque maintenant (§ 27) parce qu'ils amollissent les âmes en montrant les plus vaillants hommes tout en larmes. L'idée que les poètes exercent une influence nuisible sur les moeurs romaines sera développée avec plus d'ampleur dans les Tusculanes III 3, ici elle sert à donner à Cicéron une occasion de décocher un trait de plus contre Epicure. "Il s'est rencontré des professeurs de vertu, des philosophes, pour dire que le souverain mal, c'était la douleur" (§ 28). Comme d'habitude Cicéron affecte de prendre à la lettre les positions de base de la philosophie hédoniste pour en tirer des conséquences qui dépassent sensiblement la pensée d'Epicure. Si le bien moral se réduit au plaisir des

sens et le mal à la douleur du corps, il s'ensuit, selon Cicéron, qu'une douleur même médiocre sera pour Epicure "un mal plus grand que le déshonneur le plus grand, car le déshonneur ne comporte point de mal en lui-même, mais seulement par les souffrances qu'il entraîne". Cicéron a tort de croire qu'une fois le mal ramené à la douleur, le déshonneur de même que son contraire, la réputation, ainsi que l'infamie et la turpitude perdent toute leur substance aux yeux des Epicuriens (65). Il serait difficile de justifier cette allégation à la lumière des textes épicuriens qui sont à notre disposition. Certes Epicure n'a jamais renié le principe fondamental de son système, c'est-à-dire la notion que le plaisir constitue à la fois le point de départ et, comme τέλος, celui d'arrivée de toute la morale. Mais tout en maintenant la primauté du plaisir par rapport à la vertu, il n'admet pas que la vie heureuse puisse être séparée de la vie vertueuse. Dans une de ses Pensées maîtresses il affirme qu' "il n'est pas possible de vivre heureux sans être sage, honnête et juste, ni d'être sage, honnête et juste sans être heureux" (66). Mais pour Cicéron l'essentiel, c'est de rejeter l'idée que la douleur soit le souverain mal. Et le paragraphe se termine sur une note qui révèle la préoccupation avec les questions pratiques chez l'auteur des Tusculanes.

Du moment qu'on tient le déshonneur pour un mal plus grand que la douleur, ce qui importe, c'est de trouver les moyens de la supporter au lieu de rechercher si elle est un mal.

La polémique contre Zénon, menée consciemment sur un ton ironique et narquois, forme le contenu des paragraphes suivants

(29-31a). Sans que Cicéron ait l'air de s'en apercevoir, sa critique vise, au-delà du problème immédiat, les bases mêmes de l'éthique stoïcienne. Cicéron croit découvrir une contradiction logique entre la rigidité des principes théoriques du stoïcisme et son attitude plus souple en pratique. En principe Zénon et ses disciples ne reconnaissent comme bien que ce qui est moralement beau (τὸ καλόν), comme mal que ce qui est moralement laid (τὸ αἰσχρόν). En fait ils sont obligés d'adopter une solution de compromis à l'égard des ἀδιάφορα , en distinguant ceux qui sont préférables (προηγμένα) et ceux qui ne le sont pas (ἀποπροηγμένα). Comme la distinction a pour base le critère de conformité, ou le manque de conformité, des indifférents à la nature, les Stoïciens ont pu croire qu'en s'inclinant devant l'évidence des faits ils se sont mis à l'abri de la critique adverse. Mais cette concession au bon sens les expose aux attaques de Cicéron. La comparaison de Zénon avec son disciple hétérodoxe Ariston dans le De finibus IV 69 sqq. tourne à l'avantage de ce dernier parce que, à défaut d'autres mérites, il est du moins conséquent avec ses principes. Mais comment serait-il possible de conduire la vie s'il n'importe absolument pas qu'on soit sain ou malade, qu'on soit torturé par la douleur ou qu'on en soit exempt. Acculé, Zénon se dérobe et cherche des faux-fuyants. Tout à l'heure il n'admettait aucune distinction (67) parmi les media, choses ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes; maintenant il concède que les unes sont à chosir (eligenda), les autres à rejeter (reicienda), d'autres encore à négliger complètement (omnino neglegenda). Le dialogue imaginaire qui s'engage là-dessus avec Zénon ressemble à

tel point à celui des Tusculanes II, et non seulement par l'air de supériorité que prend Cicéron à l'égard du fondateur de la Stoa, de sorte qu'on dirait que notre auteur s'imite lui-même. Dans les deux cas, il s'agit d'établir la nature véritable des indifférents, la pierre d'achoppement étant surtout la douleur. Dans le De finibus Cicéron cherche à prouver que Zénon manque de candeur lorsqu'il refuse de reconnaître comme biens les προηγμένα tels que l'absence de douleur, et comme maux leurs contraires, entre autres la douleur. Et si Zénon dit qu'il ne recherche pas les uns mais les choisit, qu'il les prend au lieu de les désirer, de même qu'il ne fuit pas les ἀποπροηγμένα mais les met de côté, ce n'est qu'un piètre sophisme, la distinction étant purement verbale (68).

Dans le traité plus récent, la douleur seule est mise en cause. Cicéron prétend être séduit à entendre Zénon affirmer qu'elle n'est pas un mal; mais il voudrait savoir comment il se fait que ce qui lui paraît le comble du malheur, ne soit même pas un mal. La réponse de Zénon: Nihil est malum, nisi quod turpe (αἰσχρόν) atque vitiosum est, exprime nettement la position stoïcienne. Mais Cicéron la traite de niaiserie, et comme il sait que la douleur n'est pas une perversité (nequitia, κακότης), il demande à Zénon de lui montrer qu'il est sans importance qu'on éprouve ou non la douleur. Encore une fois, l'orthodoxie de la réponse de Zénon ne laisse rien à désirer: la douleur, dit-il, "n'a aucune importance, du moins au point de vue du bonheur, lequel dépend de la seule vertu" (69). Le Zénon cicéronien a déjà affirmé la même chose dans le De finibus IV 71: At modo dixeras nihil in istis

(sc. mediis) esse quod interesset. — Et nunc idem dico, inquiet (sc. Zénon), sed ad virtutes et ad vitia nihil interesse. On le voit bien, Cicéron attaque ici non pas un point secondaire, mais le dogme central du stoïcisme, à savoir la neutralité des indifférents au point de vue de la morale. Sûr d'avoir de son côté le témoignage irréfutable des faits, il se montre impatient avec les distinctions par trop subtiles des Stoïciens. Pourquoi la douleur est-elle à rejeter (est tamen reiciendum), comme l'affirme Zénon? Si on la qualifie d'asperum, contra naturam (παρὰ φύσιν), difficile perpessu, triste, durum, ne vaut-il pas mieux avouer, d'accord avec le sentiment général, qu'elle est un mal? L'argument n'est pas neuf; Cicéron l'a déjà employé dans sa critique du système stoïcien qu'il donne au quatrième livre du De finibus (70). On y rencontre le même rejet du verbialisme stoïcien qui se contente de corriger la terminologie au lieu de viser à corriger la vie et les opinions (71). Quant à l'équation qu'établit Zénon entre le bonum et l'honestum, entre le malum et le turpe, c'est, lui fait observer Cicéron, l'expression d'un souhait plutôt qu'une preuve: optare hoc quidem est, non docere. Et le voici tirer une conclusion nettement antistoïcienne: illud et melius et verius, omnia quae natura aspernetur, in malis esse, quae adsciscat, in bonis (Tusc. II 30).

Or, dire que tout ce que la nature repousse (ἀποστρέφεται) est au nombre des maux, tout ce qu'elle recherche (προσίεται) est au nombre des biens", c'est se ranger, qu'on l'avoue ou non, du côté des Péripatéticiens et des vieux Académiciens. Aucun

doute n'est possible à ce propos; en effet, Cicéron atteste expressément que c'était là la doctrine d'Aristote et d'autres disciples de Platon (72). Elle doit être mise en rapport avec leur division tripartite des biens ou plutôt leur reconnaissance des biens du corps et des biens extérieurs comme bien réels et non pas biens relatifs. Un point de contestation entre le Péripatos et le Portique, c'est précisément l'estimation diverse de la valeur des ἀδιάφορα . Cela vaut autant pour le stoïcisme moyen que pour celui de Zénon et de Chrysippe; en particulier Panétius ne s'écarta pas, pace Grilli, de l'enseignement traditionnel de son école sur la douleur, puisqu'il la laissa, quod ad finem ipsum bene beateque vivendi pertinet, parmi les intermédiaires (in mediis), comme il ressort d'un témoignage d'Aulu-Gelle (73).

Le grief que Cicéron fait à Zénon de ce que celui-ci définit la douleur au lieu de la supprimer sonne comme un faible écho de la querelle des écoles, péripatéticienne et stoïcienne, à propos du pouvoir réclamé par chacun des deux systèmes de rendre l'homme apte à supporter la souffrance sans fléchir. Le débat est ouvert par Caton, porte-parole du stoïcisme dans le De finibus, avec une affirmation péremptoire qu'il n'est pas possible d'être courageux à moins qu'il ne soit admis que la douleur n'est pas un mal. Car de même qu'on ne peut ne pas craindre la mort si on la compte parmi les maux, ainsi on ne peut négliger la douleur quand on la regarde comme un mal: Quid vero? negarine ullo modo possit numquam quemquam stabili et firmo et magno animo, quem fortem virum dicimus, effici posse, nisi constitutum sit non esse malum dolorem? Ut

enim qui mortem in malis ponit non potest eam non timere, sic nemo ulla in re potest id quod malum esse decreveit non curare idque contemnere (74). La critique du Péripatos implicite dans les paroles de Caton rappelle par son dogmatisme la manière dont Cicéron critique la philosophie d'Epicure. C'est la même méthode de combattre l'adversaire avec les conséquences extrêmes qu'on tire de ses principes. Ainsi Caton rejette l'idée que le sage puisse rester heureux sur le chevalet de torture s'il prend pour guide la théorie de ceux qui mettent la douleur au nombre des maux. Par contre, le stoïcisme avec son appréciation différente de la douleur garantit au sage la vie heureuse même au milieu des pires tourments (75).

Il va de soi que les Péripatéticiens rejettent ces allégations, lesquelles, croient-ils, ne rendent pas justice à la pureté de leur morale. Ils aurait pu élever la même objection que fait Cicéron dans sa réfutation de l'exposé de Caton lorsqu'il met en cause le bien-fondé de la prétention des Stoïciens d'être les seuls à enseigner comment résister à la douleur. Comme s'il anticipait sa polémique contre Zénon dans les Tusculanes II, il le met en demeure de démontrer qu'on soit plus fort à supporter la douleur si on la juge pénible, difficilement tolérable et contraire à la nature que si on l'appelle un mal (76). Zénon aurait pu rétorquer en faisant observer que selon la théorie stoïcienne des passions, l'intensité de la douleur ne dépend pas de sa nature intrinsèque mais de l'état d'esprit de celui qui souffre ou, comme dit Caton dans le De finibus III 42, opinio facit, non natura, vim doloris aut maiorem aut minorem. La distinction entre les préférables et les biens

véritables est loin d'être purement verbale, au contraire, elle touche le fond même des choses. Car (ainsi Caton développe-t-il son argumentation) si grande que soit la valeur que l'on confère à une chose indifférente en elle-même, elle ne saurait la placer au-dessus de la vertu. Or comme les Péripatéticiens sont d'un avis opposé, ils sont obligés de dire qu'une action honnête qu'on peut accomplir sans douleur est plus désirable que la même action si elle entraîne la douleur (77).

C'est faux, protestent les Péripatéticiens par la bouche de Pison, que Cicéron a choisi pour exposer le système d'Antiochus d'Ascalon dont Pison était disciple et partisan. Qui oserait dire, demande-t-il, que le sage soit capable, si la chose était possible, de rejeter pour toujours la vertu afin d'être libre de toute la douleur. Les Péripatéticiens n'ont pas honte d'appeler maux les choses que les Stoïciens croient pénibles. Cela ne les empêche pas de dire qu'une action honorable mais pénible soit préférable à une action honteuse bien qu'agréable (78). Et après avoir cité l'exemple de Dionysius d'Héraclée, surnommé le "transfuge" (ὁ μεταθέμενος) parce qu'il quitta l'école stoïcienne à cause d'une douleur intolérable, Pison continue: Hic si Peripateticus fuisset, permanisset, credo, in sententia, qui dolorem malum dicunt esse, de asperitate autem eius fortiter ferenda praecipiunt eadem, quae Stoici.

Il est connu que les différences profondes qui séparaient les écoles philosophiques grecques à l'origine tendaient à diminuer durant l'époque hellénistique, ce qui explique l'avènement de l'éclectisme vers sa fin. Même sans aller jusque-là, on observe

un certain rapprochement au point de vue des méthodes, de la manière de poser les problèmes, et surtout de l'enseignement pratique de la morale. Les paroles de Pison nous apprennent que malgré la diversité de leurs principes les Péripatéticiens ne différaient guère des Stoïciens dans leur prédication morale: pour ce qui est de la douleur, ils insistaient autant sur le devoir de la supporter avec fermeté. De toute cette controverse animée dont on trouve quelques traces dans le De finibus, il n'est plus question dans la seconde Tusculane. Pressé d'en venir aux questions pratiques, Cicéron met de côté les considérations théoriques quant à la nature de la douleur qu'il juge, sous l'influence d'Antiochus, comme une simple querelle de mots (verborum concertatio) entre Zénon et ses adversaires académiciens et péripatéticiens (79). Ainsi, au lieu de prendre une position philosophique nette pour sceller sa réfutation de Zénon, Cicéron finit par adopter une solution on ne peut plus ambiguë, mi-stoïcienne, mi-péripatéticienne. Retenons le principe stoïcien, dit-il en l'occurrence, qu'on le désigne par le beau, le juste, le convenable, ou qu'on lui donne le nom général de vertu. Ce principe aura priorité sur ce qu'on considère comme les biens du corps et de la fortune (mais les Stoïciens ne les reconnaissent pas du tout comme biens), "et par suite ni un mal particulier, ni même l'accumulation de tous les maux ne sauraient être mis en balance avec le mal qui s'attache à la honte" (80). Mais du point de vue stoïcien, cette comparaison des différentes sortes de maux est aussi fausse que celle des biens. Ainsi la conclusion à laquelle arrive Cicéron (§ 31), bien que valable pour les Péripatéticiens, ne saurait

satisfaire les tenants du stoïcisme, puisqu'elle ne répond pas aux exigences de sa logique interne. Si la honte, dit-il, est chose pire que la douleur, la douleur n'est plus rien (quare si ... turpitudo peius est quam dolor, nihil est plane dolor).

Que la douleur doive être supportée, c'est un postulat moral que Cicéron pose et qu'il développe dans la section suivante (§§ 31b-33). L'idée principale est exprimée tout au début sous forme d'un dilemme: Aut enim nulla virtus est aut contemnendus omnis dolor. Certainement la vertu et la douleur ne peuvent pas coexister, car l'une exclut nécessairement l'autre, en commençant - logiquement - par le courage, lequel a affaire plus spécialement à la douleur. En effet, selon Chrysippe le courage "est la science de ce qui est à supporter" ou "la disposition d'une âme qui, lorsqu'il s'agit de souffrir et de supporter, obéit à la loi suprême et ne connaît pas la crainte (81). Mais vu que d'après les Stoïciens les vertus sont inséparables, Cicéron les énumère toutes pour en démontrer l'incompatibilité avec la douleur, d'abord la prudence (φρόνησις), puis la tempérance (σωφροσύνη), ensuite la justice (δικαιοσύνη) et en dernier lieu celle qui occupe la troisième place dans la liste des quatre vertus cardinales, le courage (ἀνδρεία). Celui-ci apparaît accompagné des vertus qui lui sont subordonnées: magnitudo animi (μεγαλοψυχία), gravitas (καρτερία), patientia (φιλοπονία), rerum humanarum despicientia (ἀνεπιζητησία τῶν ἐκτός) (82). Le principe initial, trop général, se précise maintenant: ce qui est mutuellement exclusif, c'est le courage et la douleur - Amittenda igitur fortitudo est

aut sepeliendus dolor (§ 32). Comme exemple d'homme brisé par la douleur apparaît Philoctète que les deux vers d'Accius (cités au § 33, comme auparavant dans le De fin. II 94) présentent en train de faire retentir de ses gémissements l'antre de Lemnos, où il vit misérablement. Cicéron s'est servi plus haut (§ 19) de la figure, peu édifiante, de ce héros pour démontrer que la douleur est une chose grave, maintenant il s'en sert pour montrer le type d'homme faible, incapable de maîtriser la douleur. Mais l'idée de la réalité de la douleur, en tant qu'un mal, est toujours présente à l'esprit de Cicéron, ainsi qu'en fait foi cette déclaration: Non ego dolorem dolorem esse nego, c'est-à-dire, comme l'explique A. Grilli, ad loc., "je n'ai pas l'intention de nier la substance de la douleur". La douleur est donc réelle, car, demande Cicéron, en dépit du bon sens, "à quoi servirait le courage?" En définitive, on doit tenir tête à la douleur, armé de courage, sous peine d'être délaissé par ce custos dignitatis.

Bien que le nom d'Epicure ne soit pas mentionné dans ces paragraphes, c'est lui qui est visé, puisque sa ratio neglegendi doloris n'accorde aucune place à la vertu en général et au courage en particulier. En critiquant l'exposé de Torquatus, porte-parole de l'épicurisme dans le deuxième livre du De finibus, Cicéron lui fait remarquer qu'il y a une autre méthode d'endurer les douleurs, plus conforme à la vérité, mais que les Epicuriens ne peuvent pas employer parce qu'ils n'aiment pas la morale pour elle-même (83). A n'en pas douter, c'est une allusion à cette partie du discours de Torquatus où celui-ci démontre que les vertus ne sont pas une

fin en elles-mêmes, mais seulement un moyen d'atteindre le plaisir. Le courage ne fait pas exception, puisqu'il ne nous attire pas par lui-même, pas plus que d'autres vertus connexes; ce qu'on cherche en les poursuivant, c'est le moyen de vivre sans souci et crainte, et la possibilité d'être libre des peines de l'âme et du corps. Bref, le courage et l'endurance ne sont souhaitables qu'à cause de leur pouvoir d'engendrer le plaisir (84). Il n'est donc pas étonnant que Cicéron reproche à Epicure de ne s'être pas procuré la fermeté d'âme, la crainte du déshonneur, l'entraînement et l'accoutumance à la peine, l'endurance virile comme des remèdes propres à rendre la douleur supportable (85). Certes on ne saurait nier que souvent Epicure parle de la douleur en homme fort, de même que l'Epicurien Torquatus dont les propos pourraient être tenus par un Stoïcien (86), mais Cicéron n'y voit que le manque de conséquence choquant chez un philosophe hédoniste, De officiis III 117: Quamvis enim multis locis dicat Epicurus, sicuti dicit, satis fortiter de dolore, tamen non id spectandum est, quid dicat, sed quid consentaneum sit ei dicere, qui bona voluptate terminaverit, mala dolore.

Chose étrange chez le philosophe qui fit de la douleur et du plaisir les deux pôles émotifs de la vie humaine, Epicure n'avait certainement pas consacré au problème de la douleur autant d'attention qu'à celui de la mort qui le préoccupait jusqu'au point d'obsession. Ce qu'il a à dire à ce propos, se trouve succinctement exposé dans sa Pensée maîtresse IV dont voici le texte: "La douleur ne dure pas d'une façon continue dans la chair. Celle qui est extrême dure très peu de temps, et celle qui surpasse à peine

le plaisir corporel ne persiste pas longtemps. Quant aux maladies qui se prolongent, elles permettent à la chair d'éprouver plus de plaisir que de douleur" (87). La limite des maux est déterminée, ainsi que le dit Epicure dans sa lettre à Ménécée (D.L. X 133), par leur brièveté ou leur sévérité: τὸ δὲ τῶν κακῶν (πέρας) ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς. Dans les cas extrêmes, la peine peut atteindre un tel degré d'intensité que son excès même apporte la mort (88). Somme toute, il n'y a là aucune raison de se sentir alarmé, toute la douleur corporelle étant négligeable et facile endurer (89)!

C'est avec ces considérations-là que le Maître du Jardin prétend, selon Cicéron, soulager la douleur des gens qui souffrent. Mais la formule stéréotypée: Si gravis (dolor), brevis; si longus, levis (De fin. II 95) que les Epicuriens récitent à la manière des écoliers, s'avère complètement inefficace au contact avec la réalité. Cicéron imagine même une rencontre d'Epicure avec Philoctète afin de montrer de manière plus spectaculaire l'échec du philosophe qui essaie de consoler un malheureux avec ses formules autant creuses que faciles. Dépouillée de ses ornements rhétoriques, la critique de Cicéron dans le De finibus II 93-95 et les Tusculanes II 44-45 tourne autour des trois points: (a) Il est absurde d'exhorter les autres à négliger la douleur si on la tient pour souverain mal. 'Neglege' inquit 'dolorem.' Quis hoc dicit? idem, qui dolorem summum malum? Vix satis constanter des Tusculanes II 44 correspond à Iam id ipsum absurdum, maximum malum neglegi du De finibus II 93.

(b) Il n'est pas vrai que la douleur sévère soit brève, pas plus que la douleur longue soit légère. D'abord il faut s'entendre, insiste Cicéron, sur ce que signifie summus et brevis lorsqu'on parle de la douleur, De finibus II 93: Primum quid tu dicis breve? deinde dolorem quem maximum? à quoi correspond Tusculanes II 44: Non enim satis intellego, quid summum dicas esse, quid breve. Il n'était point difficile pour les critiques d'Epicure dans l'antiquité de réfuter ses vues sur la durée de la douleur en faisant remarquer que la sévérité de la peine n'en exclut pas la longueur, comme on le voit dans les maladies chroniques, par exemple dans le cas de la podagre. Cet argument, que Cicéron emploie tantôt sous forme générale (Tusc. II 45) tantôt en lui substituant un cas particulier, celui de son ami, Cn. Octavius (De fin. II 93), se retrouve aussi chez Plutarque (90), ce qui — joint à l'exemple de Philoctète, comme aux deux écrivains — fait penser que tant Cicéron dans le deuxième livre du De finibus que Plutarque dans le Contra Epicuri beatitudinem puisent à une source commune, probablement un écrit d'Antiochus d'Ascalon (91).

Confronté avec Philoctète en proie à une douleur insupportable, l'Epicure de Cicéron refuse de se rendre à l'évidence. D'après la Pensée maîtresse IV, la maladie qui se prolonge, quelles qu'en soient les souffrances qu'elle cause, laisse toujours un surplus de plaisir. Ainsi, (c) il affirme dans le De finibus II 94 que la douleur longue donne des intervalles de répit: dat enim intervalla et relaxat. En effet, "une souffrance qui dure comporte plus de plaisir que de peine" (92). Mais si la douleur devient

excessive, si elle atteint l'intensité de paroxysme? Or, le cas ayant été prévu par Epicure (τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι), on ne saurait accuser Cicéron de falsifier la vraisemblance lorsqu'il lui fait dire, Tusculanes II 44: Contemno magnitudinem doloris, a qua me brevitas temporis vindicabit ante paene quam venerit. Non que Cicéron soit moins imperturbable ou plus porté à ce qu'il aurait tenu pour une sensiblerie que l'auteur du système qu'il combat; si les principes d'Epicure le repoussent, il en partage certaines attitudes qui nous semblent toutes proches de l'insensibilité. N'oublions pas pourtant que la médecine ancienne ne connaissait pas les moyens artificiels de soulager la peine dont dispose la médecine moderne. Cela étant ainsi, l'unique attitude que pouvait prendre un homme de coeur en face de l'inévitable, était celle de la résignation devant la mort et de l'héroïsme devant les souffrances qu'elle apporte. On comprend donc pourquoi Cicéron est d'avis que personne ne craint cette sorte de douleur, qui tue le malade dès qu'elle s'en empare, De finibus II 93: Nisi forte eum (sc. dolorem) dicis qui simul atque arripuit interficit. Quis istum dolorem timet? A supposer que le mal soit incurable, comme celui de Philoctète, il se peut en effet que la meilleure chose à faire soit de lui enjoindre de mourir, ainsi que le fait Epicure. L'ayant amené là, Cicéron se déclare substantiellement d'accord avec lui, mais ce n'est que pour l'acculer avec une question qui restera sans réponse: sed ubi illud: 'Plus semper voluptatis?' En effet, les braves paroles d'Epicure sur l'excédent de plaisir sont démenties par l'expérience qui nous enseigne que la

mort vient assez souvent après des douleurs à la fois longues et sévères (93).

Où trouver donc les ressorts capables de rendre l'âme invulnérable à ce qui, venant de l'extérieur, tâche de l'ébranler en attaquant le corps? où chercher un remède contre la douleur? La réponse, nous l'avons déjà entrevue à travers l'irritation de Cicéron en face de la dégradation des vertus dans la philosophie du plaisir. Il faut donc recourir à la vertu et plus spécialement au courage qui interdit à l'homme de se montrer faible comme une femme au milieu des douleurs, De finibus II 94: Fortitudinis quaedam praecepta sunt ac paene leges, quae effeminari virum vetant in dolore (94).

Dans les Tusculanes II 45, la pensée de Cicéron prend un tour différent. Ce paragraphe appartient à la deuxième partie du livre consacrée, on le sait, à la thérapie (ἰατρεία) de la douleur. Or la thérapie consiste dans la philosophie dont la fonction propre est précisément celle de guérir les âmes malades. Mais quelle philosophie? Celle d'Epicure peut-être? car enfin cet "homme sans aucune malice ou mieux un excellent homme" prescrit lui aussi de ne pas faire attention à la douleur. Cicéron en écarte les prétentions au cours d'une brève polémique dont nous avons vu les points saillants. Sa conclusion est que ce n'est pas à Epicure qu'on demandera les doloris remedia, mais à d'autres philosophes et surtout ceux "qui par souverain bien entendent le beau et par souverain mal le honteux".

Il n'y a qu'un point à noter dans ce passage: la manière un peu méprisante dont Cicéron parle du courage qu'Epicure a montré dans sa mort accompagnée d'affreuses douleurs: forticulum se in torminibus et in stranguria sua praebeat. Ce n'est pas ainsi que Cicéron parle de la mort d'Epicure dans le cinquième livre des Tusculanes (95) et dans le deuxième du De finibus où, après avoir cité, en latin, la lettre d'Epicure à Hermarchus, il compare cette mort à celles d'Epaminondas et de Léonidas, § 97: Non ego iam Epaminondae, non Leonidae mortem huius morti antepono. Pourquoi ce traitement différent du même épisode? C'est qu'il est envisagé chaque fois sous un point de vue différent. Dans les Tusculanes V, Cicéron s'efforce de prouver que tous les systèmes philosophiques, celui d'Epicure y compris, peuvent assurer le bonheur du sage, puisqu'ils visent tous à le rendre indépendant du hasard et des adversités de la Fortune. Dans le De finibus, sûr d'avoir détruit les fondements mêmes de l'épicurisme, il peut se permettre d'être magnanime à l'égard de son auteur (hominis quamvis et belli et humani) dont il loue la probitas ac mores tout en insistant sur le fait qu'elles ne découlent pas de sa philosophie. "Ma joie", écrit Epicure dans la lettre mentionnée, contrebalance les douleurs qui me torturent" (96). Paroles d'un vrai philosophe! mais, objecte Cicéron, Epicure oublie ce qu'il lui fallait dire. Pourquoi se croit-il heureux dans sa dernière heure? Si c'est le souvenir de ses écrits et de ses découvertes qui lui cause du plaisir, il ne peut pas se réjouir, puisqu'il n'a rien à rapporter au corps. Or, Epicure disait toujours que personne ne peut se réjouir ou s'affliger

qu'à cause du corps (97). Epicure dit aussi que les choses passées lui font plaisir. Cicéron n'admet pas non plus la validité de cette assertion. Si ces choses-là se rapportent au corps, Epicure se contredit, car sa lettre ne fait état que de ses théories (rationes) qui contrebalancent ses douleurs; mais si ces choses se rapportent à l'âme, il est faux de dire qu'il n'y ait aucune joie dont on ne pourrait ramener l'origine au corps.

Chicanes d'un dialecticien subtil? ou pénétration d'un homme assez clairvoyant pour s'apercevoir que la philosophie qui met la fin ultime de l'homme dans le plaisir est peu capable de le préparer à affronter les épreuves pénibles que la vie ne saurait manquer de lui ménager? Toujours est-il qu'à la croyance optimiste d'Epicure que les maux chroniques laissent au malade plus de plaisir que de peine, Cicéron oppose une réflexion, certainement plus pessimiste mais aussi plus conforme à l'expérience de l'homme moyen, que le répit dont parle Epicure est de valeur fort douteuse. En effet, loin de revenir par la pensée sur les plaisirs passés, nous sommes tourmentés par le souvenir tout frais des peines subies et la crainte des peines imminentes dans l'avenir (98).

En poursuivant la polémique de Cicéron contre Epicure jusqu'à sa conclusion au § 45, nous avons anticipé sur le déroulement de sa pensée dans la deuxième Tusculane. Tandis que cette polémique a pour but de prouver qu'il est impossible de résister à la douleur à moins de faire appel à la vertu, les paragraphes 34-41 démontrent que le postulat éthique de supporter la douleur ne dépasse pas la mesure de ce dont la nature humaine est réellement capable. Les

faits que Cicéron passe en revue servent donc à prêter le concours de la psychologie aux exigences de la morale. Les lois de la Crète et celles de Lycurgue offrent un exemple de formation de la jeunesse à l'effort "par la chasse et la course, l'endurance à la faim et à la soif, au froid et au chaud". Le rite sauvage de flagellation des garçons à Sparte n'intéresse Cicéron qu'à titre de preuve que l'endurance physique, même chez les enfants, est pratiquement illimitée (99). La question rhétorique qui termine le § 34 ("et la raison sera-t-elle impuissante là où triomphe la coutume?") annonce déjà le thème de la partie suivante, à savoir le rôle de la ratio dans l'apaisement de la douleur.

Après une discussion rapide de la différence entre le labor et le dolor au § 35, manifestement empruntée à la source grecque qui définissait le πόνος comme κίνησις τραχεῖα τῆς σαρκὸς ἀλλοτρία τῆς αἰσθήσεως (100), Cicéron reprend le fil de son argumentation avec l'exemple des jeunes filles spartiates que l'éducation qu'elles recevaient, toute pareille à celle des jeunes gens, rendait endurcies à la douleur. A la παιδεία de la jeunesse à Sparte fait pendant, à Rome, le service militaire. Ce qui donne aux soldats romains le courage d'affronter les blessures au combat, c'est l'entraînement intense auquel ils sont soumis; aussi bien le mot exercitus vient-il d'exercere. Une allusion transparente à la victoire de César à Pharsale (§ 38) met en relief la supériorité des vétérans, entraînés et aguerris, sur les jeunes recrues auxquelles font défaut l'endurance dans l'effort et le mépris des blessures, ce que l'accoutumance seule peut inculquer. En introduisant

d'autres exemples de l'accoutumance que donne l'entraînement – Eurypyle, les athlètes grecs, les chasseurs, les gladiateurs –, Cicéron prend soin de noter qu'il ne parle pas encore de raison et de sagesse, § 40: Sed adhuc de consuetudine exercitationis loquor, nondum de ratione et sapientia. En effet, tous ces exemples-là servent à démontrer la puissance de l'entraînement, de l'étude, de l'habitude (101).

Mais quelle que soit l'utilité de ces moyens empiriques, ils ne sont pas – ou du moins pas toujours – suffisants pour contenir la douleur parce qu'ils n'engagent que les facultés irrationnelles de l'homme. Or les allusions répétées au cours de toute cette section font prévoir que le traitement de la douleur est une fonction propre à la raison. C'est donc à la philosophie, science théorique de la nature humaine, celle qui met toutes les actions de l'homme en rapport avec la fin à atteindre, qu'incombe la tâche d'enseigner la manière vraiment efficace de résister à la douleur: talem enim medicinam philosophia profitetur (§ 43). Mais quelle philosophie? Certainement pas celle d'Epicure, que Cicéron juge entachée d'un vice congénital, celui de voir dans la douleur le plus grand des maux. La critique des vues d'Epicure, analysée plus haut, amène donc Cicéron à conclure que ce n'est pas à lui qu'on demandera les doloris remedia (§ 45). On s'adressera pour cela à d'autres philosophes et, si l'on s'en tient à la logique la plus rigoureuse, "à ceux qui par souverain bien entendent le beau et par souverain mal le honteux"(102). Cette formule ne permet pas une identification parce qu'elle est trop générale; la primauté des

valeurs morales est en effet un dogme commun aux Stoïciens et aux écoles socratiques, à l'exception des Cyrénaïques, précurseurs de l'hédonisme épicurien. La prosopopée de la Vertu qui suit (elle s'arrête, à peine ébauchée, et Cicéron continue en son nom propre) met en contraste l'endurance des enfants à Lacédémone, des jeunes gens à Olympie, des barbares dans l'arène, avec le manque de fermeté de l'interlocuteur. A l'objection de celui-ci: Fieri non potest; natura non patitur (§ 46), Cicéron répond que, loin de s'y opposer, la nature réclame qu'on supporte la douleur. Car ce que les autres font par amour de la gloire, par pudeur, par crainte, on le fera beaucoup mieux grâce aux qualités que la nature cherche plus que toute autre chose: beauté morale, mérite, dignité, honneur. Tous ces mots-là désignent une seule chose: ce qui est souhaitable en soi et pour soi, qui procède de la vertu et consiste dans la vertu même, qui est louable sans condition, bref, un bien dont Cicéron consentirait plutôt à dire qu'il est le bien unique que de ne pas le reconnaître comme le bien suprême (103). Cicéron veut dire, ainsi que les éditeurs des Tusculanes II M. Pohlenz et A. Grilli l'ont noté en commentant ce passage, qu'il préférerait se ranger plutôt du côté des Stoïciens de la stricte observance, de ceux qui tiennent la vertu seule pour le bien suprême, que d'abandonner la doctrine moins rigoureuse pour se joindre à Epicure.

Les deux savants susmentionnés tiennent cette doctrine moins rigoureuse pour celle de Panétius. Nous ne croyons pas pouvoir accepter cette vue. Cicéron combat Zénon aux paragraphes 29-30 pour avoir soutenu que la douleur n'est pas un mal, puisqu'elle

n'est pas un turpe; plus loin il laisse aux Stoïciens le soin de rechercher si elle est ou non un mal, et les termes ironiques dont il se sert en parlant de leurs arguments ne laissent aucun doute sur son opinion (104). Le point autour duquel tourne la controverse, c'est la question de savoir si la douleur est un mal moral et non pas un mal au sens ordinaire du mot, ce que Zénon concède d'avance en la qualifiant d'asperum, contra naturam, difficile perpessu, triste, durum (§ 29). Or rien ne prouve que Panétius se soit écarté de Zénon sur ce point-là; d'ailleurs il n'aurait pu le faire sans cesser d'être un Stoïcien, car la question de summum bonum (et de summum malum) est le dogme central de l'école et là-dessus aucune différence de vues ne pouvait être tolérée (105). Cicéron insiste, dans un autre contexte, sur le fait que quiconque diffère d'opinion sur la fin, question intimement liée avec celle de summum bonum, sort par là-même du giron de son école (106). Pour ce qui est de Panétius, le sermo Tauri philosophi d'Aulu-Gelle, dans lequel on a voulu voir une preuve de l'hétérodoxie de Panétius sur le point en question, prouve plutôt le contraire (107). Si, dans sa lettre à Tubéron de dolore patiendo (De fin. IV 23), Panétius ne dit nulle part que la douleur n'est pas un mal, cela ne prouve pas non plus qu'il ait rejeté la thèse stoïcienne sur le pouvoir absolu de la vertu que la douleur n'est pas à même d'ébranler (108). Il nous semble donc qu'il faut reconnaître comme péripatéticienne la doctrine qui regarde la vertu comme le bien suprême (summum bonum), mais non pas comme le seul bien (solum bonum); elle se tient au milieu entre la rigidité des Stoïciens et l'hédonisme d'Epicure,

et c'est vers elle que penche Cicéron, sans l'avouer, dans le passage en question, de même qu'au § 30 (109).

Cette interprétation se heurte pourtant à une observation d'A. Grilli qui a noté dans son commentaire que les expressions dont se sert Cicéron ont une couleur stoïcienne (110). Ainsi quod ipsum sit optandum per se "rend le concept grec ἀυτὸ δἰ αὐτὸ αἰρετόν qui est une caractéristique essentielle du τέλος ou fin suprême de toutes les philosophies grecques". Cela ressort des définitions stoïciennes du τέλος citées par Stobée (Ecl. II p. 46 W. = SVF III 2): "τέλος ἐστὶν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα." κἀκείνως·"οὗ χάριν τἆλλα, αὐτὸ δ' οὐδενὸς ἕνεκα." Καὶ πάλιν· "ἐφ' οὗ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ πραττόμενα καθηκόντως τὴν ἀναφορὰν λαμβάνει, αὐτὸ δ' ἐπ' οὐδέν." Mais ces définitions n'ont rien de spécifiquement stoïcien, excepté la notion de devoir (καθῆκον); aussi bien Sextus Empiricus définit-il la fin du système sceptique dans les termes tout pareils, Pyrrh. hypotyp. I 25: ἔστι μὲν οὖν τέλος τὸ οὗ χάριν πάντα πράττεται ἢ θεωρεῖται, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα, ἢ τὸ ἔσχατον τῶν ὀρεκτῶν. De son côté, l'Epicurien Torquatus n'a aucun scrupule à s'approprier les mêmes formules pour définir le τέλος de son école (111). Si ces trois écoles se servent de la même définition, malgré toutes les différences qui les séparent quant à la substance de la fin, c'est qu'elles l'empruntent, directement ou indirectement, à Platon (112) et Aristote (113).

Cicéron caractérise ensuite le bien suprême comme une entité a virtute profectum vel in ipsa virtute situm, ce qui correspond, d'après A. Grilli, au principe de Zénon qui nulla in re nisi in virtute ... propensionem ... ad summum bonum adipiscendum esse diceret (De fin. IV 47); or, selon Zénon la fin consiste à "vivre conformément à la nature, c'est-à-dire selon la nature" (D.L. VII 87: τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. Cf. SVF III 16: Δῆλον οὖν ἐκ τούτων, ὅτι ἰσοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν' καὶ πάλιν 'τὸ καλὸν ἀγαθόν' καὶ 'ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς'). Enfin le sua sponte laudabile de Cicéron correspond à la notion des Stoïciens que la vertu est ἐπαινετόν (SVF III 208). Sans vouloir nier le bien-fondé de ces rapprochements, nous voudrions attirer l'attention sur quelques textes tirés de l'exposé du système d'Antiochus d'Ascalon par Marcus Pison dans le cinquième livre du De finibus. En développant sa thèse que la moralité est la fin en elle-même, Pison dit § 61: haec honesta quae dico, praeterquam quod nosmet ipsos diligamus, praeterea suapte natura per se esse expetenda. Après avoir cité des exemples de conduite morale empruntés à l'histoire romaine, Pison continue § 64: his rebus concluditur profecto et virtutes omnes et honestum illud quod ex iis oritur et in illis haeret per se esse expetendum. De même la définition de l'honestum que donne Pison (§ 66: honestum aut ipsa virtus est aut res gesta virtute) correspond tout à fait à la notion d'une action issue de la vertu ou consistant dans la vertu même des Tusculanes II 46.

Le mélange des éléments péripatéticiens et stoïciens que nous avons pu relever dans certains passages de la seconde Tusculane (§ 29-46) porte l'empreinte d'une pensée éclectique, en l'occurrence celle d'Antiochus. Faisant marche en arrière plus résolument que son maître Philon de Larisse, Antiochus abandonna le scepticisme de la Nouvelle Académie et retourna au dogmatisme. Dans son système éthique, il combina la doctrine aristotélicienne des trois biens avec la croyance à la suprématie de la vertu, laquelle avait, d'après lui, le pouvoir de procurer le bonheur (vita beata), mais non pas le bonheur dans toute sa plénitude (vita beatissima). Partant de l'idée que les différences entre les écoles de Platon, d'Aristote et de Zénon n'avaient que le caractère verbal, il incorpora tant d'éléments stoïciens dans son système que Cicéron n'hésite pas à dire que, quitte à avoir fait quelques changements, il aurait pu passer pour un Stoïcien authentique (114).

La pluralité des biens, propre au péripatétisme, implique celle des maux, ainsi l'honestum – τὸ καλόν a pour contrepartie le turpe – τὸ αἰσχρόν ou l'action moralement laide. Il est conforme à la logique du système que si l'on tient la santé, l'intégrité du corps, la vigueur etc. pour des biens véritables, on comptera parmi les maux, véritables eux aussi, la maladie, l'infirmité, la douleur. C'est une objection que Cicéron avance contre la doctrine morale d'Antiochus qu'expose Pison (115). Dans la seconde Tusculane, dans la mesure où nous l'avons examinée jusqu'ici, Cicéron se sent plutôt attiré vers la philosophie du Péripatos, sans doute parce qu'elle tient compte de la nature humaine

toute entière, âme et corps. Exprimée dans le langage de la philosophie, la phrase qui termine le § 46: Atque ut haec de honesto, sic de turpi contraria: nihil tam taetrum, nihil tam aspernandum, nihil homine indignius, veut dire: le turpe est le plus grand mal, mais ce n'est pas le seul mal.

Les paragraphes 47-51 appartiennent aux plus importants du livre II, car c'est là que Cicéron expose comment la raison parvient à contenir et maîtriser la douleur. L'influence du stoïcisme se fait prépondérante à partir du § 47 jusqu'à la fin du livre, et c'est le stoïcisme moyen, comme le prouve la correspondance entre les vues de Cicéron et la psychologie dualiste de Panétius (116). En s'adressant à l'interlocuteur, Cicéron lui fait remarquer que du moment qu'on est convaincu que le déshonneur est un plus grand mal que la douleur, il ne reste qu'à se commander à soi-même, § 47: Quod si tibi persuasum est ... reliquum est ut tute tibi imperes. A l'instar de Platon (Rep. 430 e) qui lui sert directement de modèle (117), Cicéron feint d'être embarrassé par cette façon de parler: "on s'exprime comme s'il y avait deux hommes en nous, l'un destiné au commandement, le second à l'obéissance"; pourtant il trouve qu'elle n'est pas injustifiée. Est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers. Cum igitur praecipitur ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem. Ce texte, capital pour la connaissance des deux parties de l'âme admises par Cicéron dans les Tusculanes II, gagne à être rapproché d'un passage "panétien" du Traité des devoirs (118). Le rapport des parties, rationnelle et irration-

nelle, est conçu comme une hiérarchie, le λογικόν étant supérieur, l'ἄλογον, subordonné. Le commandement appartient au λόγος (ratio) qui est une faculté (δύναμις) spécifique du λογικόν, et l'ὁρμή (appetitus) que Panétius envisage comme une faculté de la partie irrationnelle, lui doit obéissance. D'où la règle générale: que la raison maîtrise la partie impulsive de l'âme, le terme abstrait temeritas, équivalent d'ἀφροσύνη, désignant ici τὸ ἄλογον. Bien que Panétius réunisse dans le seul ἄλογον les deux parties de l'âme platonicienne, le θυμός et l'ἐπιθυμητικόν, Cicéron ne pense qu'à l'appétitif seul quand il caractérise la temeritas comme molle quiddam (μαλακόν τι), demissum (καταπεπτωκός), humile (ταπεινόν), enervatum ... et languidum (τεθρυμμένον καὶ χλιδαινόμενον) (119).

Si l'âme ne contenait que cet élément-là, "il n'y aurait rien de plus hideux que l'homme". Notons, par parenthèse, que l'argument est maladroit, car supposer que l'homme, être rationnel par définition, puisse être dénué de raison est une contradiction en termes. "Mais, continue Cicéron, une souveraine universelle, une reine, la raison, se trouve à son poste". Grâce aux efforts personnels de l'homme, la raison devient, au bout d'une longue progression (conixa per se et progressa longius), la vertu parfaite. "On reconnaît ici la théorie stoïcienne du perfectionnement, du sage" (120) et aussi celle de l'identité de la raison et de la vertu de sorte qu'il est possible de définir la vertu comme la droite raison (Tusc. IV 34: ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest) ou la raison parfaite (Sénèque, Ep. 76, 10: haec ratio

perfecta virtus vocatur) ou bien d'y voir le perfectionnement de la nature (121). Assurer l'empire de la partie destinée au commandement, "voilà à quoi doit pourvoir l'homme", id videndum est viro. Ce dernier terme sert de renvoi au § 43 où Cicéron développe l'idée que le nom générique de vertu, venant de la même racine que vir, n'appartient en propre qu'au courage, une vertu par excellence virile.

Quant aux modalités de ce commandement, Cicéron considère trois cas, § 48: Vel ut dominus servo vel ut imperator militi vel ut parens filio. Déjà Aristote, dans son Ethique à Nicomaque (1102 14 sqq), se représente différemment le rapport entre le logos et l'élément irrationnel de l'âme suivant qu'il s'agit des sages, σώφρονες , des intempérants, ἀκρατεῖς , de ceux qui sont maîtres d'eux-mêmes, ἐγκρατεῖς (122). Cicéron doit avoir trouvé cette comparaison dans une source grecque, selon toute vraisemblance dans la lettre de Panétius à Tubéron de dolore patiendo. Cela expliquerait la ressemblance entre l'obéissance filiale que prête, chez le σώφρων , la partie inférieure ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι , et le pouvoir paternel qu'exerce, d'après Cicéron, la raison chez le sage § 51: "celui-là (le sage) ou, si l'on veut, la raison qui aura atteint en lui la perfection suprême, commandera à la partie inférieure comme un père juste à de bons fils; c'est par un signe qu'il réalisera ses volontés, sans effort, sans ennui". Pour ce qui en est des intempérants, Aristote ne recourt pas à la comparaison du maître et de l'esclave, mais fait allusion à la révolte de la partie irrationnelle. Par contre, Cicéron conseille de tenir

sous la surveillance de ses amis et de ses proches l'âme de celui qui s'abandonne aux lamentations et aux larmes, comme le fait une femme. Avec ces gens-là, ajoute-t-il, la honte est plus efficace que le raisonnement. La classe des firmiores nec tamen robustissimi correspond à celle des ἐγκρατεῖς d'Aristote; dans leur cas "il suffira d'un avertissement", dit Cicéron (§ 48), "comme pour un bon soldat qu'on rappelle à l'ordre." Ulysse est le représentant idéal de cette classe-là; or dans son âme, la partie faible obéit à la raison ut severo imperatori miles pudens (§ 50). De son côté Aristote caractérise le rapport entre le λόγος et le τὸ παρὰ λόγον d'un ἐγκρατής par le verbe πειθαρχεῖν, "lequel indique l'obéissance à un supérieur comme celle que doit un soldat à son général"(123). Remarquons enfin que dans tous ces exemples il ne s'agit pas d'anéantir les mouvements troubles, πάθη , de la partie irrationnelle de l'âme; tout ce que Cicéron veut, c'est qu'ils soient soumis au pouvoir éclairé de la raison, de même que Panétius se contente de réclamer que les inclinations soient contenues et calmées, appetitus omnes contrahendos sedandosque esse (De off. I 103).

Les "armes" avec lesquelles l'âme du sage, ou plutôt ratio quae erit in eo perfecta atque absoluta, sera capable de résister à la douleur "comme à un ennemi" sont: la tension (contentio), la décision (confirmatio), la parole intérieure (sermo intumus), "comme si l'on se disait à soi-même: évite tout ce qui est honteux, lâche, indigne d'un homme" (§ 51).

Sous le vocable de contentio se cache le terme grec τόνος ou, pour en spécifier le caractère positif, εὐτονία . Pour nous

en tenir aux phénomènes psychiques seuls, les Stoïciens font place, à côté des vertus intellectuelles ou "théorématiques", telles que la prudence ou la justice, aux vertus non intellectuelles ou "non théorématiques" comme la santé, la beauté ou la force de l'âme. Or les Stoïciens ne peuvent concevoir ce qui existe que comme un corps, et cela vaut aussi pour l'âme. Cette âme matérielle est un souffle enflammé, πνεῦμα , le même souffle divin qui pénètre l'univers tout entier et se manifeste, selon le degré de tension qui lui est propre, comme ἕξις ou cohésion dans les êtres inorganiques, comme φύσις dans les plantes, comme âme (ψυχή) dans les animaux. Le pneuma atteint le plus haut degré de développement dans l'âme rationnelle de l'homme. Cela étant ainsi, la force de l'âme consiste dans l'état de tension, εὐτονία , de sa partie principale. Pour Cléanthe la tension, qu'il se figure comme un choc du feu, s'appelle force et puissance quand elle est capable d'exécuter les tâches qui lui incombent. "Cette force ou puissance, quand elle s'applique à persévérer, est la maîtrise de soi; quand elle s'applique à supporter, elle est le courage; quand elle se rapporte au mérite, la justice; quand elle conduit à choisir ou à éviter, la tempérance" (124). Vu que Cléanthe expose ces idées-là dans un ouvrage intitulé Commentaires physiques, il y a lieu de croire qu'il considère les processus psychiques dans leur aspect physiologique (125). En tant que vertus non réfléchies, la santé de l'âme, son intégrité, sa force et sa beauté sont des facultés, δυνάμεις ; elles s'ajoutent aux vertus "théorématiques" à titre d'accessoires et elles s'acquièrent par l'exercice (126). Si tous les Stoïciens comparent les facultés de

l'âme en question aux "vertus" correspondantes du corps, c'est Chrysippe qui élabore l'idée de leur parallélisme jusque dans les détails les plus oiseux (127). Pour ne citer qu'un exemple, la force de l'âme est une tension convenable dans les jugements et les actions, de même que la force du corps est une tension convenable dans les muscles (128).

Selon un autre critère de division, les Stoïciens distinguent les vertus principales (πρῶται) et les vertus subordonnées (ὑποτεταγμέναι). A chacune des quatre vertus principales, la prudence, le courage, la justice, la tempérance, correspondent un certain nombre de vertus secondaires. Pour ce qui est du courage, Stobée (SVF III 264) et Andronicus (SVF III 269 Κατὰ Χρύσιππον) sont d'accord pour lui subordonner l'endurance, καρτερία , la hardiesse, θαρραλεότης , la magnanimité, μεγαλοψυχία , l'assurance, εὐψυχία, et l'amour du travail, φιλοπονία . Comme ils considèrent ces vertus subordonnées comme des sciences, nous devons les classer parmi les vertus de type intellectuel. Mais il y a un léger flottement à propos de quelques-unes. Ainsi, Diogène Laërce appelle l'endurance (καρτερία) ἐπιστήμην ἢ ἕξιν ὧν ἐμμενετέον καὶ μὴ καὶ οὐδετέρων (SVF III 265). Andronicus définit l'εὐψυχία tantôt comme ἐπιστήμη ψυχῆς παρεχομένη αὐτὴν ἀήττητον (SVF III 269) tantôt comme εὐτονία ψυχῆς πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἑαυτῆς ἔργα (SVF III 270). Diogène Laërce (VII 126 = SVF III 295) parle, dans un autre contexte, des vertus secondaires qui suivent les vertus principales: ἕπονται δὲ τῇ μὲν φρονήσει εὐβουλία καὶ σύνεσις ... τῇ δὲ ἀνδρείᾳ ἀπαραλλαξία (constance) καὶ εὐτονία

(l'effort soutenu, vigueur). Il n'est pas difficile de reconnaître dans l'εὐτονία la contentio de Cicéron, vertu auxiliaire qui rend l'homme capable de supporter la peine.

Cicéron est persuadé, lui aussi, qu'il y a un parallélisme entre le corps et l'âme, § 54: Sunt enim quaedam animi similitudines cum corpore (129). On fait appel à toutes ses forces pour porter un fardeau; dès que l'effort (τόνος) se détend, il devient écrasant. Il en est de même pour l'âme; c'est la tension de toutes les forces spirituelles qu'il faut appliquer à l'accomplissement de tous les devoirs; en effet, elle est la seule gardienne de l'officium, καθῆκον (130). La résistance à la douleur est précisément un de ses devoirs, mais le champ d'application de la contentio animi s'étend plus loin encore: on y aura recours pour résister aux passions, notamment à la colère, ira, et au désir, libido, ἐπιθυμία (131). On voit par là le rôle important que Cicéron attribue à l' εὐτονία; c'est une vertu non réfléchie qui sert d'auxiliaire à trois vertus principales: a) la prudence, puisque celle-ci règle les καθήκοντα . En effet, la φρόνησις est définie comme ἐπιστὴμη τοῦ ποῖα δεῖ ποιεῖν, ποῖα δ' οὔ (SVF III 268) ou ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων (SVF III 262), elle s'occupe περὶ τὰ ποιητέα (SVF III 263), περὶ τὰ καθήκοντα (SVF III 264). b) La tempérance, σωφροσύνη , science des choses à choisir et éviter (SVF III 262), a pour objet spécial les impulsions, SVF III 264: τὴν δὲ σωφροσύνην περὶ τὰς ὁρμὰς τοῦ ἀνθρώπου . C'est elle donc qui contient les ὁρμαί et les empêche de se développer en passions. Enfin, et surtout, l'εὐτονία , en tant que force d'âme,

aide c) l'ἀνδρεία à supporter vaillamment la douleur.

Quant aux autres "armes" contre la douleur, la confirmatio et le sermo intumus, ils ont aussi leur utilité. Il faut avoir présentes à l'esprit les images idéales de la vertu (132): Zénon d'Elée, Anaxarque, disciple de Démocrite, le gymnosophiste indien Callanus. Quelle différence entre celui-ci, un barbare ignorant, et nous qui ne pouvons supporter un mal de pied ou de dent! "La cause en est une opinion de nature effeminée et inconsistante, dont au reste le rôle n'est pas moindre au plaisir que dans la douleur; cette opinion produit en nous un effet dissolvant et nous amollit au point que nous ne pouvons souffrir sans crier la piqûre d'une abeille" (133). A cette attitude non virile, Cicéron oppose l'exemple de Marius, rusticanus vir, sed plane vir, qui se laissa opérer de ses varices sans se faire lier. S'il a trouvé des imitateurs, c'est dû à l'influence de l'exemple. Et, s'adressant à son jeune interlocuteur, Cicéron lui demande: "Te rends-tu compte maintenant que le mal relève de l'opinion, non de la nature" (134).

Qu'il y ait ici une contradiction avec le paragraphe 30, cela ne nous paraît pas douteux. Cicéron soutenait là, contre Zénon, que la douleur, par le fait même qu'elle répugne à la nature, est un mal; ici il est d'avis que c'est une question qui dépend de l'opinio, δόξα , et non pas de la nature. Faut-il chercher une solution à cette difficulté dans le mécanisme du processus psychique, élucidé par M. Pohlenz (135), par lequel une sensation pénible est transformée en douleur morale, une fois que l'intensité de la peine a arraché l'admission qu'il s'agit d'un mal? C'est dans ce sens-là

que le jugement joue, d'après M. Pohlenz, le rôle décisif aussi chez Panétius. Nous sommes d'accord avec cette interprétation d'autant plus qu'elle confirme notre point de vue, à savoir que Panétius ne s'écarta pas de la doctrine officielle du Portique sur le caractère moralement indifférent de la douleur et du plaisir; l'un et l'autre sont pour lui aussi des ἀδιάφορα . Le Caton cicéronien fait dépendre, lui aussi, l'intensité de la douleur de l'opinion (136). Or dans sa polémique contre Zénon, Cicéron se place au point de vue opposé: ce qui constitue le mal dans le phénomène de la douleur, c'est, croit-il, sa nature intrinsèque.

Deux anecdotes sur le comportement, bien divers, des deux philosophes aux prises avec la peine montrent comment il faut comprendre la thèse que le mal, réel ou apparent, de la douleur dépend de l'opinion que l'on forme là-dessus. Dionysius d'Héraclée, disciple de Zénon, quitta le Portique après avoir consacré plusieurs années de sa vie à étudier la philosophie. Il n'avait pas pourtant appris comment supporter la douleur, ce que, croyait-il, la philosophie aurait dû lui apprendre en premier lieu. Il en tira un argument pour prouver que la douleur est un mal, § 60: malum est igitur dolor. Ce disciple dégénéré du maître de l'école stoïcienne est un exemple vivant de l'opinio effeminata ac levis dont Cicéron parlait au § 52. Par contre, Posidonius, ami et maître de Cicéron, est un exemple de l'attitude autant courageuse que digne d'un vrai philosophe. Tourmenté par une attaque de rhumatisme, il entretenait Pompée du principe essentiel du stoïcisme, à savoir qu'il n'y a de beau que ce qui est bon. Les paroles que Posidonius répétait à

plusieurs reprises dans les moments de souffrance excessive: Nihil agis, dolor! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum, résument toute la doctrine stoïcienne sur le bien et le mal (137). Dans ce cas, il ne s'agit évidemment pas d'une opinio dans le sens péjoratif que lui donnent les Stoïciens. Loin d'être une imbecilla adsensio (SVF III 380), une δόξα , c'est-à-dire une ἀσθενὴς καὶ ψευδὴς συγκατάθεσις (SVF I 67) du λόγος , la ferme conviction de Posidonius est, au contraire, une appréhension directe du vrai, κατάληψις , définie par les Stoïciens comme καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις (SVF II 90). En tant que l'assentiment à une représentation compréhensive implique un acte de la raison, nous pouvons aussi parler d'un jugement droit qui, joint à la tension de l'âme, est d'après Chrysippe la cause de toutes les belles actions (138).

Au point de départ de la perception de la douleur se trouve donc la représentation, φαντασία ; c'est elle qui amène à la conscience la sensation physique de douleur, le πόνος . Il ne dépend pas de nous d'être affecté de telle ou telle manière, de recevoir telle ou telle représentation; dès qu'un objet extérieur a stimulé les sens, le processus se développe automatiquement, sans que notre volonté y soit pour rien (139). Mais l'homme étant un être rationnel, il est propre qu'il juge les représentations et qu'il ne se laisse pas entraîner par elles sans discrimination (140). Le λόγος dont il est doté a le pouvoir d'accorder ou de refuser son assentiment, συγκατάθεσις , à une représentation; s'il est faible, ἄτονος , il cédera à l'illusion des apparences, πιθανότης, ce qui est une marque de la représentation non compréhensive, φαντασία

ἀκατάληπτος . La δόξα qui en est le résultat est un jugement pervers qui nous fait regarder l'objet de la représentation comme un bien ou un mal. De son côté la δόξα déclenche une impulsion, ὁρμή , et si l'âme n'a pas assez de force pour en arrêter le cours, celle-ci se développe librement jusqu'à devenir une passion, πάθος . A ce niveau-là, la sensation physique de douleur, πόνος , se transforme en affection de l'âme causée par le jugement que la douleur est comme telle un mal. Pour le stoïcisme ancien tous ces processus psychiques sont rationnels ou complètement rationalisés par le fait qu'ils se passent dans la partie principale de l'âme dont les éléments irrationnels sont exclus. La φαντασία , la συγκατάθεσις , l'ὁρμή sont, de même que le λόγος lui-même, des facultés de l'hégémonikon (141). Chrysippe ne peut s'imaginer l'action et l'impulsion sans assentiment à une représentation convenable (142).

Pour Panétius, les choses se passent d'une manière un peu différente. Comme il admet que l'âme se compose de deux parties, rationnelle et irrationnelle, c'est de celle-ci qu'il fait relever l'ὁρμή . Le πόνος en tant que processus physique est une τραχεῖα κίνησις ἀλλοτρία τῆς αἰσθήσεως, motus asper in corpore alienus a sensibus (§ 35). Dès que la φαντασία , species (§ 54), visio et species (§ 42), l'apporte à la conscience, il fait naître une ὁρμή dans l'ἄλογον . A partir de ce moment-là le processus psychique se développe de manière analogue, avec cette différence toutefois que Panétius présuppose le jeu réciproque du λογικόν et de l'ἄλογον . Le logos fort sera donc capable d'assurer son empire sur la partie de l'âme qui doit obéir (143), il empêchera

les inclinations irrationnelles de devenir excessives, πλεονάζειν . Dans le cas contraire, le "faible" assentiment, συγκατάθεσις ἀσθενής , accordé à la représentation de la douleur laissera l'inclination à suivre sa tendance naturelle vers le πλεονασμός , cf. § 42: falsaque eius visione ac specie moveri homines dico vehementius. Le πάθος de la λύπη qui se produit dans l'âme n'est, selon une définition stoïcienne, rien d'autre que l'ὁρμὴ πλεονάζουσα (D.L. VII 110) ou appetitus vehementior (Tusc. IV 11). Née de l'opinio effeminata ac levis, cette passion nous fait regarder la douleur, bien à faux, comme naturae malum (§ 53). Il en résulte que "ceux qui ne peuvent supporter la vue (φαντασία) de la douleur perdent tous leurs moyens, et cet état d'accablement et d'épuisement les fait succomber" (144).

Que signifie au juste la comparaison des gens qui ont résisté à la douleur, aux vainqueurs, § 54: qui autem restiterunt, discedunt saepissime superiores? Dire que la douleur nous fait mal est une tautologie. Si pourtant Cicéron insiste d'une part sur la réalité de la douleur (§ 33: Non ego dolorem dolorem esse nego) et d'autre part sur le fait qu'on en triomphe par la patience (ibid.: sed eum opprimi dico patientia), c'est qu'il fait une distinction entre la souffrance du corps et la peine de l'âme. S'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas sentir la douleur, étant donné que la τραχεῖα κίνησις τῆς σαρκός est, par définition, une sensation pénible dans la chair (145), nous sommes à même de contenir et refouler la détresse morale que la douleur cause dans l'âme. L'exemple d'Ulysse dont animi pars illa mollior rationi sic paruit, ut severo imperatori

miles pudens montre que l'homme est capable de venir à bout de la peine, même si la douleur lui tenaille le corps. Aussi bien Cicéron dit-il de lui, § 50: Videsne, ut obmutuerit non sedatus corporis, sed castigatus animi dolor?

La tension de l'âme qui nous met à même de supporter la douleur vient de l'idée que cela est beau, § 58: Ad ferendum igitur dolorem placide atque sedate plurimum proficit toto pectore, ut dicitur, cogitare, quam id honestum (καλόν) sit. Cicéron partage la croyance optimiste des Stoïciens que l'homme vient au monde avec les germes des vertus, semina virtutum. Si faibles qu'elles soient, ces étincelles — igniculi comme les appelle Cicéron (Tusc. III 2) —, sont destinées à grandir jusqu'à atteindre, chez le sage, le plus haut degré de perfection morale. Certes chez les non-sages — et ceux-ci forment la majorité écrasante de l'humanité — la disposition naturelle vers le beau ne produira jamais de fruits, puisqu'elle sera étouffée par l'influence corruptrice de l'entourage, διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων , ou la vraisemblance des affaires extérieures, διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγμάτων πιθανότητας (SVF III 228). Mais malgré la doctrine de perversion — διαστροφή , propre au stoïcisme, Chrysippe croit fermement que l'homme est attaché ("approprié") au beau seul, ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν (SVF III 229a). La tendance vers l'honestum étant donc innée, l'élan de l'âme vers la véritable gloire et vers la beauté morale (146) fait affronter les périls des combats; il rend l'homme insensible à la douleur et à la mort. L'exemple de Décius et d'Epaminondas prouve que l'idée d'une mort illustre et glorieuse,

nobilitas mortis et gloria, efface la crainte des blessures. "Voilà des soulagements, voilà des réconforts dans les plus grandes douleurs", conclut Cicéron dans un contexte dont la ressemblance avec une section du deuxième livre Des fins des biens et des maux est manifeste (147).

Avec la première phrase du § 62, Omninoque omnes clari et nobilitati labores continuo fiunt etiam tolerabiles, Cicéron reprend le thème de célébrité et de gloire interrompu par la digression sur Dionysius d'Héraclée et Posidonius. Une série d'exemples montre que les souffrances et la fatigue sont d'autant plus supportables que l'oeuvre dont elles sont un accompagnement inévitable est plus glorieuse. Tous ces exemples: les champions aux jeux gymniques, les candidats aux magistratures à Rome, les généraux, sont tirés du cercle des proficientes, donc de gens qui, bien qu'engagés sur la voie de la sagesse, sont encore des non-sages. Quant aux profanes, le vulgus insipientium, la connaissance du bien véritable leur fait défaut; dépourvus du critère rationnel que la philosophie seule est à même d'offrir à l'homme, ils suivent l'opinio honestatis, sans pouvoir distinguer entre la réalité et son apparence trompeuse. Aussi bien se laissent-ils guider par la renommée et le jugement (δόξα) de la foule, itaque fama et multitudinis iudicio moventur, et tiennent pour beau "ce qu'on loue communément" (§ 63).

L'homme vraiment supérieur gardera jalousement son indépendance morale, il n'acceptera jamais l'opinion du vulgaire comme mesure de ce qui est beau et droit. Indifférent à ce qu'on en pense, il réglera sa conduite sur son propre jugement. Tuo tibi iudicio

est utendum (§ 63), conseille Cicéron à l'interlocuteur et lui promet, s'il agit de la sorte, non seulement d'être vainqueur de lui-même, mais aussi de triompher de tous et de tout. "Etre vainqueur de soi-même" est une allusion au précepte de Cicéron (§ 47) de tenir soumis au commandement de la raison le molle quiddam, demissum, humile, enervatum quodam modo et languidum, autrement dit l'élément irrationnel de l'âme.

La grandeur de l'âme, amplitudo animi (μεγαλοψυχία), que l'on doit avoir présente à l'esprit comme un idéal, se manifeste surtout dans le mépris et le dédain de la douleur (148). En effet, la grandeur de l'âme est une vertu subordonnée au courage, une de ses compagnes, comme dit Cicéron ailleurs (149); elle consiste en l'indifférence aux choses humaines, parmi lesquelles se trouve aussi la douleur. D'après Hécaton, la grandeur de l'âme suffit à mettre l'homme au-dessus de tout, D.L. VII 128: αὐτάρκης ἐστὶν ἡ μεγαλοψυχία πρὸς τὸ πάντων ὑπεράνω ποιεῖν. Il est approprié qu'après cet éloge de la grandeur de l'âme, Cicéron ajoute que, à ce qu'il pense, le mérite des belles actions ne fait que s'accroître lorsqu'elles ont lieu sine populo teste (§ 64). Mais il n'aurait pas été ce qu'il était réellement, — un homme avide de gloire —, s'il n'avait pas limité la portée de cette déclaration en disant: "qu'il ne faut fuir le peuple, car toutes les belles actions recherchent la lumière". La vraie raison pour laquelle un homme dépassant la commune mesure n'a aucun souci de l'opinion publique est que "la vertu ne connaît pas de théâtre plus grand que la conscience". Dans ces nobles paroles Cicéron résume sa position philosophique.

Or dans la lutte contre la douleur, le point de vue philosophique joue le rôle principal. L'habitude, l'exercice, l'élan impétueux des natures primitives ne suffisent pas. Seuls ceux qui agissent conformément aux principes rationnels qu'enseigne la philosophie possèdent la tension d'âme qui n'est, somme toute, que la faculté d'accomplir les devoirs qui lui sont propres (SVF III 270). Et c'est la tension de l'âme qui leur donne l'équilibre et la pondération nécessaires pour se maintenir au même niveau, quelles que soient les circonstances (150). L'aequalitas à laquelle fait allusion le texte de Cicéron est plus qu'une faculté inhérente à la vertu, c'est la vertu elle-même, car la vertu est, par définition, une disposition en accord avec elle-même, διάθεσις ὁμολογουμένη (D.L. VII 89) ou bien διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον (SVF III 262). Sénèque reste fidèle à la tradition stoïcienne lorsqu'il définit la vertu parfaite comme "une égalité, une continuité, une totale harmonie d'existence", ce qui est impossible, ajoute-til, "sans la science et sans la connaissance des choses divines" (151).

Eperonnés par la passion de la victoire ou de la gloire ou par la vaillance innée, comme les barbares, bien des gens savent affronter les périls des combats et souffrir courageusement les blessures. Mais, une fois la tension de l'âme disparue, ils sont incapables de résister aux souffrances de la maladie. "C'est que leur endurance n'était pas raison ou science, mais passion et gloriole" (152). La passion viscérale n'est donc pas privée d'une certaine utilité, comme le démontrent les exemples cités, mais

Cicéron veut en restreindre l'usage à ceux qui ne peuvent utiliser la raison, Tusc. IV 55: Utile est enim uti motu animi qui uti ratione non potest. Car le courage, en tant que vertu théorique, ne peut se concevoir en dehors de la raison, Tusc. IV 50: Neque enim est ulla fortitudo quae rationis est expers. "Aussi bien ne peut-il y avoir d'égalité dans la conduite là où manque le principe ferme" (153).

Touchant à la fin du livre, Cicéron revient encore une fois à la question de savoir si la douleur est un mal. Comme s'il avait oublié sa polémique avec Zénon, il prend une attitude de conciliateur à l'égard de l'opposition des deux écoles, stoïcienne et péripatéticienne, dont il ne veut voir inutilement se prolonger la querelle. Si, dit-il en substance, la souffrance ne brise pas les gens guidés seulement par la passion (πάθος) et l'opinion (δόξα), on doit être convaincu que la douleur n'est pas un mal ou si elle l'est, comme tout ce qui répugne à la nature, ce mal est si petit qu'il est complètement annihilé par la vertu (154). La position stoïcienne, non esse malum dolorem, a été formulée avec plus de précision par Zénon, nihil est malum, nisi quod turpe atque vitiosum est (§ 29); c'est aussi celle de Posidonius, disciple — rappelons-le — de Panétius. La position péripatéticienne, quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, est celle que Cicéron fait sienne dans le corps du livre en opposition consciente à Zénon (§ 30, omnia quae natura aspernetur, in malis esse) et aux Stoïciens en général (§ 42, sitne igitur malum dolere necne, Stoici viderint, qui ... effici volunt non esse malum dolorem);

cf. § 33, non ego dolorem dolorem esse nego. Mais au § 42, aussitôt après avoir rejeté, par implication, le point de vue stoïcien, il introduit une restriction importante, ego illud, quicquid sit, tantum esse quantum videatur non puto. Le mal inhérent à la douleur, bien que réel, n'est pas si grand qu'on s'imagine. Arrivé à ce point, Cicéron commence à vaciller: le mal en question est-il réel? ne repose-t-il pas sur la fausse opinion, opinio quaedam effeminata ac levis? Cicéron finit par convenir, peut-être à cause d'une confusion des points de vue psychologique et éthique, que le mal que comporte la douleur relève de l'opinion, opinionis esse, non naturae (§ 53).

Toujours est-il que ce mal est petit, en effet il est si petit, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam appareat (§ 66). La pensée que tous les biens extérieurs sont si exigus en comparaison avec la vertu qu'ils pâlissent dans sa lumière revient assez souvent sous la plume de Cicéron. Ce qui est plus pertinent au sujet de ce chapitre, c'est que, sans se prononcer sur le fond, Cicéron laisse assez souvent une alternative ouverte en ce qui concerne l'essence même du bien ou du mal. Ainsi pour le sage, il n'y a pas de mal sans honte ou bien le mal est très petit, Tusc. III 80: cui aut malum videri nullum potest quod vacet turpitudine, aut ita parvum malum, ut id obruatur sapientia vixque appareat. Pour le Pison cicéronien le dilemme se pose dans les mêmes termes: ce que les Stoïciens comptent parmi les indifférents, est tenu par les Péripatéticiens pour un mal, mais un mal négligeable, en raison de sa nature pénible (155). Seulement, fidèle à son maître Antiochus

d'Ascalon, Pison refuse d'admettre que la différence qu'il constate touche la substance des choses; pour lui il s'agit d'une querelle purement verbale. M. Valente attire l'attention sur un texte du Traité des devoirs de Cicéron, lequel, dit-il, "discrimine bien les positions respectives des deux écoles à l'égard de l'honnête: solum bonum - summum bonum" (156). Pareillement nous pouvons résumer la différence entre leurs positions à l'égard de la douleur et, plus généralement, à l'égard de toute la classe d'ἀποπροηγμένα dans ces termes: nullum malum - parvum malum. Quel que soit l'intérêt théorique de ces distinctions, dans la thérapeutique d'un mal psychique, elles n'ont qu'une importance secondaire. C'est pourquoi Cicéron préfère ne pas en tenir compte dans la conclusion de son livre sur la douleur.

Le fait que la vertu efface et fait disparaître le mal, apparent ou réel, de la douleur, est "un principe qui aura de grandes conséquences et s'étendra à un domaine sensiblement plus étendu que la seule question de la douleur" (157). Le livre se termine sur une note très stoïcienne: approbation du suicide qui offre le moyen d'échapper aux souffrances intolérables. L'unité des deux premières Tusculanes est mise en relief par les paroles de l'interlocuteur qui se dit affranchi de la terreur des deux choses qu'il craignait le plus: la mort et la douleur. Apparemment Cicéron ne se rend pas compte qu'en admettant la légitimité du suicide, il affaiblit considérablement la vraisemblance de la thèse stoïcienne sur la douleur. Pour les Stoïciens, le suicide est une simple conséquence de l'autonomie morale du sage, libre de toute contrainte

extérieure que ce soient les moeurs, la coutume ou les lois de la cité. En décidant librement s'il doit rester dans la vie ou la quitter à un moment choisi par lui-même, le sage ne fait que se prévaloir de son droit. La mort volontaire — que les Stoïciens appellent un départ raisonnable (εὔλογος ἐξαγωγή) — est donc un καθῆκον pour le sage dans certaines circonstances; inversément les mêmes circonstances imposent à l'insensé le devoir de continuer à vivre, quoiqu'il soit malheureux, puisque les Stoïciens ne lui accordent le droit de se donner la mort que dans le cas où le bilan d'avantages et de désavantages naturels est nettement passif (158). Car contrairement à ce qu'on aurait pu croire, ce n'est pas la vertu qui nous fait retenir la vie ni la méchanceté non plus qui nous fait la fuir (159). D'après Chrysippe, en effet, "on ne séjourne pas dans la vie en proportion des biens qu'on possède, pas plus qu'on ne la quitte en proportion des maux, mais on y séjourne en proportion des états intermédiaires conformes à la nature" (160). Or les τὰ μέσα κατὰ φύσιν sont des indifférents (ἀδιάφορα) tels, par exemple, des souffrances trop pénibles, des mutilations ou une maladie incurable (161). Mais si les indifférents ont la puissance de faire fléchir la volonté du sage, comment prétendre qu'ils ne comptent pour rien, comment leur nier toute valeur? Les critiques du stoïcisme n'ont pas manqué d'y découvrir un point faible de la doctrine qui exalte la vertu au point d'en faire la possession la seule garante du bonheur (162). La contradiction entre les prétentions des Stoïciens et la docilité qu'ils recommandent en fait devant les malheurs qu'apporte le Destin n'est pas plus manifeste

que dans la question de la souffrance. L'idéal d'apathie perd un peu de sa crédibilité lorsqu'on pense que, de l'aveu des Stoïciens eux-mêmes, le sage préférera mettre fin à sa vie que de résister à une douleur par trop pénible.

CHAPITRE IV

LA PASSION

Le sujet des passions appartient à la partie morale de la philosophie dont il constitue un "lieu" (τόπος) spécial. Selon la division généralement admise par les Stoïciens, la morale comprend les lieux suivants: "sur l'inclination, sur les biens et les maux, sur les passions, sur la vertu, sur la fin, sur la valeur première et les actions, sur ce qu'il convient, sur les exhortations à agir ou ne pas agir" (1). Cette division ne remonte pas au fondateur même du Portique; Zénon et son successeur à la direction de l'école, Cléanthe, divisaient ces sujets-là de manière plus simple. Malheureusement, Diogène Laërce à qui nous devons ce renseignement ne donne aucune précision là-dessus.

L'importance de la doctrine des passions dépasse de beaucoup le cadre formel dans lequel les Stoïciens l'enferment. Puisque l'homme, inséré comme il est dans l'ordre cosmique, est une partie de la Nature dans le sens large, la discussion des passions doit tenir compte de la physique stoïcienne, laquelle forme un fond indispensable pour la compréhension des questions éthiques. C'est la théorie du πνεῦμα ou souffle et de sa tension qui concerne plus particulièrement les passions. Le pneuma est un principe dynamique de la Nature. Or, Zénon le définit comme "un feu artiste, procédant avec méthode à la génération, c'est-à-dire un esprit igné et industrieux" (2). Les Stoïciens conçoivent une échelle

hiérarchique des formes que revêt l'Etre selon le degré de pénétration du pneuma. Chez les êtres inanimés le pneuma se manifeste comme ἕξις ou cohésion; à ce niveau ce n'est qu'une "force interne qui contient la matière en l'empêchant de se dissiper" (3). Dans les plantes le pneuma agit comme φύσις ou la nature dans le sens limité du terme; au niveau plus haut du développement, il apparaît comme l'âme, ψυχή. Les Stoïciens attribuent l'âme aux animaux, êtres privés de raison mais dotés des deux facultés psychiques, celle de sentir et de se représenter les objets extérieurs (φαντασία) et celle de réagir par impulsion (ὁρμή) aux sensations reçues. Enfin, avec l'avènement de la raison, le pneuma atteint, chez l'homme, le plus haut degré de perfectionnement. C'est par sa rationalité en effet, que l'homme s'approche autant des dieux qu'il s'éloigne de l'animal, car les Stoïciens insistent plus sur la prééminence de l'homme et sa place unique au sein de la nature que sur les liens qui l'unissent aux êtres inférieurs.

Bien que l'explication de l'origine et de l'apaisement de la passion relève plutôt de la psychologie que de l'éthique proprement dite, les deux aspects sont étroitement liés. Il était inévitable que les vues de Chrysippe, quoique regardées généralement comme une interprétation authentique de la pensée du fondateur de la Stoa, provocassent une réaction à l'intérieur de l'école même à cause de leur désaccord complet avec l'expérience commune. Cette réaction se manifesta avec Panétius et Posidonius, qui eurent le courage de rompre avec la doctrine officielle au nom d'une conception de l'homme plus large, plus fidèle à la complexité de sa

nature. Dans leur opposition au rationalisme extrême de Chrysippe, ils étaient influencés par la philosophie de Platon de sorte que dans leur concept de l'âme humaine, place est faite aux facultés irrationnelles que Chrysippe avait bannies conformément à l'esprit de son système, qui ne reconnaît qu'un seul principe dans l'univers tout entier.

Les Stoïciens considèrent la passion comme un mal dont il s'agit de prévenir l'éclosion ou bien d'enrayer les effets nocifs en l'extirpant de l'âme. Ils sont tous d'accord pour voir dans la passion l'envers de la vertu, ce qui fait que le "lieu" sur les passions est inséparable des questions essentielles de la philosophie morale. Galien déclare, à la suite de Posidonius, que la doctrine des passions entraîne, par nécessité, celle des vertus (4). Mais Posidonius va beaucoup plus loin, puisqu'il fait dépendre les questions concernant les biens et les maux, les fins et les vertus de l'examen du problème des passions (5). La même pensée, exprimée avec plus de force encore, réapparaît dans un autre contexte: "L'enseignement relatif aux vertus et celui relatif à la fin sont liés à la question des passions, et, généralement, toutes les doctrines de la philosophie morale dépendent, comme si elles étaient suspendues à un fil, de la connaissance des facultés de l'âme (6), c'est-à-dire, comme il est expliqué plus loin, des forces qui causent la naissance et la cessation des passions.

Indépendamment de Posidonius, Cicéron, lui-aussi, est persuadé qu'une fois approfondie la question du souverain bien et du souverain mal, la philosophie n'a pas de tâche plus importante ou

plus profitable que l'examen des questions qu'il avait discutées durant les quatre journées d'entretiens à Tusculum, à savoir la crainte de la mort et de la souffrance, le chagrin et toutes les autres passions (7). Cicéron ne se lasse pas de dénoncer la nocivité des passions "que l'irréflexion fait entrer dans la vie des hommes et éveille comme des furies", et il insiste sur la nécessité de leur résister "de toutes nos forces et avec toutes nos ressources si nous voulons passer tranquillement et paisiblement ce qui nous est accordé de vie" (8). Bien que le chagrin soit une passion particulièrement redoutable, "n'importe quel trouble moral est grave et ne diffère guère de la folie" (9). Et signalant une par une les quatre passions principales, Cicéron décrit tout le mal qu'elles nous font: "Elles amènent en effet les chagrins pleins d'inquiétude et d'amertume; elles abattent et énervent les âmes par la crainte; elles les enflamment de ce penchant excessif que nous appelons tantôt désir, tantôt amour passionné, sorte d'impuissance de l'âme, qui s'éloigne au plus haut point de la tempérance et de la juste mesure. Ce penchant a-t-il atteint l'objet désiré, l'âme est hors d'elle-même de joie, et rien ne lui coûte plus à faire" (10).

Entre l'âme de l'animal et l'âme humaine, il y a une différence non pas de degré mais de substance. Rien ne saurait être plus étranger à la manière de penser des Stoïciens que de concevoir l'âme rationnelle, ainsi que le fait Epicure, comme une simple extension, pour ainsi dire, des facultés sensorielle et appétitive auxquelles s'ajoute l'intelligence. Au contraire, le Logos qui en

est l'essence, le même Logos immanent qui pénètre l'univers tout entier, fait que nous avons affaire à une entité tout à fait distincte. Pour se servir d'une formule d'E. Bréhier, de même que la psyché des animaux "ne contient plus la physis mais la dépasse", ainsi l'âme raisonnable dépasse la psyché animale (11). Il s'ensuit que toutes les fonctions de cette âme sont, de par sa nature, rationalisées sinon tout à fait rationnelles. D'autre part l'âme stoïcienne n'est pas un pur esprit, elle est corporelle, puisque les Stoïciens ne peuvent se représenter ce qui existe, c'est-à-dire ce qui peut agir et subir une action, autrement que sous forme de corps. Aussi bien le pneuma dont l'âme est faite est-il une substance matérielle. Les Stoïciens distinguent huit parties de l'âme: les cinq sens, le langage, la partie génératrice et la partie maîtresse, l' ἡγεμονικόν, d'où émanent toutes les autres parties (12). Car c'est bien le principe d'émanation qui est à la base de la division de l'âme stoïcienne, par quoi elle diffère profondément de l'âme tripartite de Platon. Ainsi les sens sont des émanations ou des effusions de l'hégémonikon qui s'étendent vers les différents organes des sens. Le stoïcisme s'oppose sur ce point, comme sur tant d'autres, à l'épicurisme. En effet, ce que les Stoïciens voient dans le fonctionnement des sens, c'est avant tout l'activité du Logos. Cela va si loin que Philon par exemple, reflétant sans doute les vues de Chrysippe, maintient que, de l'avis des gens bien pensants ce qui voit, écoute, etc., ce ne sont pas les yeux, les oreilles et les autres organes des sens mais le νοῦς et l'hégémonikon (13).

Les sens transmettent, chacun selon la modalité qui lui est propre, les impressions des objets extérieurs à la partie directrice de l'âme. Mais l'acte de perception (αἴσθησις) présuppose une réceptivité de l'âme rationnelle, il a donc pour condition indispensable une participation du Logos. Cela s'explique par le fait que la sensation (αἴσθησις) est elle-même un pneuma de l'hégémonikon (14), ensuite parce qu'elle est perçue par la conscience du sujet comme une représentation ou φαντασία . C'est grâce à cette distinction entre la sensation et la représentation que le stoïcisme s'écarte des systèmes sensualistes purs et simples comme, par exemple, l'épicurisme. L'esprit entre donc en communication avec la réalité extérieure par la représentation, il saisit en elle l'image des choses qui existent en dehors et indépendamment de lui. Cette image est-elle fidèle, reproduit-elle l'objet exactement tel qu'il est? Cela dépend de la sorte de représentation dont il s'agit. Les Stoïciens en distinguent plusieurs dont les deux principales sont les représentations compréhensive (φαντασία κατάληπτική) et non compréhensive (φ. ἀκατάληπτος). Toute représentation "est une empreinte dans l'âme", rapporte Diogène Laërce (VII 45), "métaphore empruntée justement aux empreintes qu'une bague produit dans la cire". Or la représentation compréhensive est le critère des choses réelles, κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων (D.L. VII 46), critère par lequel on connaît la vérité des choses, τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται (D.L. VII 49), parce que, selon la définition de Zénon, "elle est imprimée dans l'âme à partir d'un objet réel, conformément à cet

objet, et telle qu'elle n'existerait pas si elle ne venait pas d'un objet réel" (15).

Il y a deux moments, passif et actif, à distinguer dans l'acte de perception. A la représentation qui lui apporte les impressions reçues par les sens, l'intelligence (διάνοια) répond soit en donnant son assentiment (syncathathésis = assensio) soit en le refusant, suivant le cas. Si l'assentiment suit nécessairement le stimulus, c'est qu'elle est une réaction spontanée de l'esprit à l'égard de l'objet représenté, le φανταστόν que Chrysippe définit comme τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν (SVF II 54). La doctrine des étapes successives: sensus, visum (φαντασία), assensio, par lesquelles passe le processus psychique qui aboutit à la compréhension (κατάληψις) et la science, remonte à Zénon, comme Cicéron nous l'indique dans son exposé de la philosophie morale des Stoïciens dans Acad. post. I 40-42: ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. L'assentiment accordé à la représentation compréhensive la transforme donc en compréhension par laquelle l'esprit saisit fermement le réel. La compréhension étant l'assentiment à la représentation compréhensive, elle est partiellement involontaire et partiellement volontaire; dans ce dernier cas elle dépend de notre jugement. Etre affecté de telle ou telle autre manière ne dépend pas de la personne qui subit l'affection mais de l'objet qui la cause. Par contre, l'acte d'assentiment à cette affection est au pouvoir de la personne qui reçoit la représentation (16).

Ce que la représentation compréhensive est à la fonction cognitive de l'intelligence, sa contrepartie, la représentation acataleptique, est à l'activité des impulsions et des forces instinctives de notre nature animale, lesquelles compromettent l'équilibre de l'âme en défiant la droite raison. La représentation non compréhensive est "celle qui ne vient pas d'une chose existante, ou qui, si elle en vient, n'y est pas conforme; elle n'est ni nette ni bien gravée" (17). Comme les Stoïciens distinguent les représentations vraies et fausses, celles-ci sont non-compréhensives, de même que le sont les représentations vraies mais obscures ou difficiles à reconnaître (18). Si l'âme est vigoureuse, c'est-à-dire, pour parler le langage des Stoïciens, si la tension de la substance pneumatique dont elle est faite est suffisamment forte, elle résistera aux représentations fausses et ne cédera pas à l'attrait des images séduisantes que les sens lui apportent. Mais dès que son τόνος se relâche, elle y acquiesce mollement, et ce faible assentiment, imbecilla adsensio, constitue l'opinion (δόξα, opinio) que Cicéron, Tusc. IV 15, appelle opinatio pour en exprimer le caractère subsjectif. Etant une ἀσθενὴς καὶ ψευδὴς συγκατάθεσις , la δόξα est, de par sa nature, un jugement erroné, une κρίσις πονηρά . Mais qu'elle soit un consentement à l'incompréhensible ou une supposition faible (19), elle est l'opposé exact de la science, celle-ci étant le degré le plus élevé de la compréhension (20). Le parallélisme entre la théorie de la connaissance des Stoïciens et leur doctrine des passions sera plus clair lorsqu'on aura étudié le rôle de l'inclination.

En consentant à la représentation non compréhensive, nous prenons une attitude déterminée à l'égard de son objet. C'est qu'à ce moment-là, un mécanisme psychique spécial déclenche l' ὁρμή , une force active qui pousse l'âme vers ce qu'elle croit désirable. En effet, les Stoïciens définissent l' ὁρμή en général comme un penchant de l'âme vers quelque chose, φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος (SVF III 169). Mais de même qu'ils distinguent, d'après Dioclès Magnès (D.L. VII 51), les φαντασίαι λογικαί et ἄλογοι selon qu'il s'agit des êtres rationnels et ceux qui sont privés de raison (τὰ ἄλογα), ainsi ils parlent des deux espèces de l'ὁρμή , λογική et ἄλογος , bien qu'elles n'aient pas de noms spéciaux. Pour ce qui est de la λογικὴ ὁρμή , on pourrait la définir avec propriété, rapporte Stobée, en l'appelant φορὰν διανοίας επί τι ἐν τῷ πράττειν (21). Cette précision terminologique n'est pas sans importance; en effet, la διάνοια , que certains textes appellent aussi τὸ διανοητικόν ou τὸ λογιστικόν (D.L. VII 110, 157; SVF II 839), n'est rien d'autre que la partie maîtresse de l'âme (Sext., Math. VII 232). Attribuée à l'hégémonikon, l' ὁρμή devient une fonction de l'âme rationnelle. Au dire de Diogène Laërce (VII 86), la raison s'ajoute à l'impulsion comme un artisan, τεχνίτης γὰρ οὗτος (sc. ὁ λόγος) ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς . C'est par l'assentiment qu'il est libre d'accorder ou de refuser à la perception sensible (φαντασία), que le Logos forme l'impulsion; s'il est sain et fort, il l'étouffera avant qu'elle ne développe toute sa nocivité; dans le cas contraire, il donnera carrière aux appétits. Chrysippe et Antipater sont très nets sur ce point-là:

"Il n'y a pas d'action ni de volonté sans assentiment, mais c'est une fiction et une vaine hypothèse de croire que, une fois survenue la représentation convenable, la volonté agit tout de suite sans qu'on ait cédé et donné son assentiment à cette représentation" (22). L'ὁρμή implique donc la συγκατάθεσις et c'est probablement dans ce sens qu'il faut comprendre une assertion de Stobée que toutes les impulsions sont des assentiments et que celles qui sont πρακτικαί contiennent le mobile d'action. Mais ces deux facultés ne sont nullement identiques, puisque les assentiments s'appliquent aux jugements tandis que les impulsions se rapportent aux objets de ces jugements (23).

En parlant de l'âme humaine, les Stoïciens en distinguent les parties (μέρη) et les facultés (δυνάμεις), non sans les confondre occasionnellement. Les parties de l'âme sont liées à un organe déterminé du corps, la diversité même de leur localisation étant le critère de la division. D'après un texte de Jamblique les souffles qui s'étendent vers les organes des sens, de la génération et de la voix sont pour les Stoïciens une espèce de δυνάμεις . Les δυνάμεις d'une autre espèce, les facultés proprement dites, sont des qualités inhérentes au substrat de l'âme, de même que, dans la pomme, la saveur douce et la bonne odeur sont des qualités inhérentes au même corps. Il y a plusieurs facultés de l'âme, en particulier l'hégémonikon en est le siège de quatre: représentation, assentiment, inclination, logos (24).

La question de la nature propre des δυνάμεις est une des plus controversées de la philosophie stoïcienne. Comme elle touche

de près la doctrine des passions, elle mérite d'être mentionnée ici. Or, sans parler de la prétendue identité des parties de l'âme et de ses facultés, thèse que nous croyons définitivement écartée (25), la question qui partage les avis des érudits les plus réputés est de savoir si les premiers Stoïciens admettaient l'existence des facteurs irrationnels dans l'âme humaine. E. Zeller pensait en avoir trouvé un dans les ὁρμαί . Plus récemment R. Philippson avait essayé de prouver la persistance de l'élément irrationnel, héritage d'une longue tradition philosophique, dans la psychologie stoïcienne. Il s'appuyait sur l'argument tiré du fait que le λόγος est compté parmi les δυνάμεις de l'hégémonikon à côté des trois autres. Celles-ci ne sauraient donc être confondues avec lui ni conçues comme ses espèces, autrement la distinction que l'on fait n'aurait pas eu de sens. Comme le λόγος est ce qu'il y a de rationnel dans l'âme, il s'ensuit que le principe de différenciation doit être cherché dans un élément irrationnel inhérent aux trois autres facultés (26). Aussi bien R. Philippson ne croit-il pas qu'il faille comprendre un texte de Plutarque (SVF III 459) que nous discuterons plus loin dans le sens que l' ἡγεμονικόν soit un pur λόγος . Pour sa part, il pense que le texte en question veut dire que tous les processus dans la partie directrice de l'âme sont déterminés par le logos, vom λόγος mitgestimmt, et par là-même logiques. "La participation d'autres forces spirituelles n'est pas ainsi exclue".

A la difficulté soulevée par R. Philippson, M. van Straaten a répondu en faisant remarquer que le terme λόγος est employé par

les Stoïciens dans les deux sens différents: tantôt il signifie le principe total de la vie intellectuelle dans l'homme, et alors il est synonyme de termes tels que ψυχή , ἡγεμονικόν etc., tantôt il faut entendre par là "une fonction spéciale qui est attribuée à l'âme humaine à côté de la φαντασία, de la συγκατάθεσις et de la ὁρμή " (27). Par conséquent, M. van Straaten croit que les anciens Stoïciens considéraient "toutes les fonctions de l'âme humaine comme essentiellement rationnelles, de façon qu'il ne peut être question d'éléments irrationnels".

Or, lorsqu'il parle de l'ancien Portique, M. van Straaten le tient pour un corps de doctrine homogène, de sorte qu'il ne fait aucune différence entre Zénon et Chrysippe dont l'interprétation ou plutôt, bien des fois, la modification des idées de l'inventeur du système était considérée comme norme de l'orthodoxie stoïcienne. C'est M. Pohlenz qui a démontré dans son brillant essai Zenon und Chrysipp que l'apparente unité de l'ancien Portique cache une divergence assez marquée entre les idées du fondateur de l'école et celles du second successeurs au scholarcat, bien que celui-ci, soucieux de préserver l'intégrité de la doctrine stoïcienne en face des critiques venant du dehors et des tendances hétérodoxes qui apparaissent à l'intérieur de l'école, s'efface volontiers devant l'autorité de l'inventeur du système. Aussi bien se contente-t-il de présenter comme une simple interprétation des idées originales de Zénon toutes les modifications qu'il se croit obligé d'y introduire. Il est donc assez malaisé de distinguer ce qui peut être attribué à Zénon seul de ce qui appartient en propre à Chrysippe.

Ce que Zénon pensait à propos des facultés de l'âme n'est pas attesté directement, mais l'essentiel se laisse déduire de l'analyse de ses définitions de la passion. Or le πάθος est selon Zénon ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα (D.L. VII 110). Stobée qui considère cette définition comme un bien commun de l'école stoïcienne, ajoute une précision qui a l'air d'être introduite plus tard; le propre de l'inclination exagérée, en quoi consiste la passion, serait sa désobéissance à la raison qui décide: πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν (SVF I 205). La version latine de Cicéron est, d'autre part, une traduction fidèle des formules de Zénon: est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius, perturbationem esse appetitum vehementiorem (28). Or, l'interprétation non prévenue de ces textes fait penser à l'existence d'une force psychique distincte de la raison pour qu'elle puisse, en devenant excessive, s'en détourner et refuser de lui obéir. La passion naît donc du conflit des deux facteurs, inclination et raison; celle-ci établit la norme, celle-là la dépasse. Et il ne s'agit nullement d'une simple faculté de l'inclination de pousser à l'excès; non, le πλεονασμός est, d'après Stobée qui explique la définition de Zénon, non pas en puissance mais en acte, οὐ γὰρ δυνάμει, μᾶλλον δ' ἐνεργείᾳ (SVF I 206). C'est pour cette raison sans doute que Zénon définissait aussi la passion comme un "transport de l'âme" (πτοία ψυχῆς), le terme πτοία ayant un

double sens: effroi, trepidatio, proprement le vol d'un oiseau épouvanté, et violent accès de désir (29).

Dans sa polémique contre Chrysippe sur la nature des passions, Posidonius ne se sent pas coupable de s'écarter de la ligne traditionnelle de l'école pour avoir embrassé des idées hétérodoxes. Au contraire, sa doctrine sur la coexistence dans l'âme humaine des facultés irrationnelles à côté de la raison, est, croit-il, plus conforme à l'enseignement de Zénon que le développement que lui a donné plus tard Chrysippe en ramenant toute la vie de l'âme aux manifestations d'une seule force psychique, la raison. C'est donc Chrysippe qui, d'après Posidonius, diffère de Zénon et de Cléanthe, sans parler qu'il se trouve aussi en désaccord avec les faits. Pour prouver ce point, Posidonius cite les vers de Cléanthe dans lesquels s'entretiennent le Logismos et le Thymos personnifiés (30). La conclusion qu'en tire Galien, à la suite de Posidonius, est certainement correcte: Cléanthe a dû se représenter l'âme comme siège des forces autonomes, la raison et les appétits, qui sont en lutte ouverte (31).

Si donc l'ὁρμή est d'après Zénon une faculté irrationnelle de la partie principale de l'âme, c'est qu'il voit dans les appétits une manifestation de notre nature animale, indice de la position intermédiaire de l'homme entre les ἄλογα et les dieux. Mais la passion n'est pas pour autant une force aveugle, une affection de l'âme qui se développerait indépendamment de la raison, en vertu de sa nature alogique. Au contraire, le πλεονασμός qui en constitue l'essence présuppose l'intervention de la raison,

puisque c'est elle qui donne son assentiment à la représentation d'un bien apparent. L'opinion subjective dans laquelle Zénon voit la cause de la passion est précisément une ἀσθενὴς καὶ ψευδὴς συγκατάθεσις (SVF I 67, II 90). C'est cette réunion des deux éléments disparates, instinctif et rationnel, qui donne le cachet d'originalité à la doctrine des passions de Zénon. Cicéron ne se trompe pas quand il l'oppose à celle des prédécesseurs de Zénon, lesquels considéraient les passions comme des états relevant de la nature seule, par conséquent soustraits au pouvoir de la raison (32). Mais il ne tient pas compte de ce que dans le système de Zénon l'opinionis iudicium s'applique à la φαντασία et l' ὁρμή qui le précèdent. Selon Zénon, il y a donc toujours place pour des ressorts irrationnels dans l'âme humaine.

L'écrit de Plutarque contre l'Epicurien Colotès contient au chapitre 26, un compte rendu des arguments du chef de la Nouvelle Académie Arcésilas (315/14-241/40 av. J.-C.) en faveur de sa doctrine de suspension du jugement (ἐποχή). On sait qu'en introduisant dans l'Académie le courant sceptique, Arcésilas inaugura une nouvelle période dans l'histoire de l'école de Platon. Or dans sa polémique contre les Stoïciens, Arcésilas reprend à son compte la psychologie de ses adversaires, ce qui, vu la chronologie, permet de conclure que le stoïcisme qu'il attaque est essentiellement celui de Zénon. L'âme a donc trois mouvements, rapporte Plutarque: représentation (τὸ φανταστικόν), impulsion (τὸ ὁρμητικόν) et assentiment (τὸ συγκαταθετικόν). Ceux qui suspendent le jugement ne suppriment ni la représentation ni l'impulsion; c'est bien

l'impulsion qui les guide instinctivement vers le bien présenté par les sens, χρῶνται τῇ ὁρμῇ φυσικῶς ἀγούσῃ πρὸς τὸ φαινόμενον οἰκεῖον. Ce qu'ils rejettent, c'est l'erreur qui se produit lorsqu'on forme des opinions et qu'on interpose l'assentiment. Car l'action a besoin des deux éléments: d'une représentation d'un bien approprié et d'une impulsion qui nous pousse vers ce bien. Ainsi l'impulsion, mouvement initié et soutenu par l'âme, suit immédiatement la sensation, sans que l'opinion intervienne dans ce processus (33). Cette attaque d'Arcésilas contre le dogmatisme du Portique provoqua une réaction de la part de Chrysippe et d'Antipater qui, dans leurs luttes contre les Académiques, soutenaient la thèse contraire, à savoir qu'il n'y a pas d'impulsion sans assentiment (34). Les Stoïciens étaient bien conscients de l'opposition irréductible de leur propre rationalisme avec le naturalisme de l'Académie.

A côté de la définition du πάθος comme une ὁρμὴ πλεονάζουσα on trouve chez Zénon encore une autre explication de sa nature. Tenant compte de la substance matérielle de l'âme, il regarde les passions comme autant de changements physiologiques du πνεῦμα correspondant aux états expansifs et dépressifs de la psychologie moderne, avec cette différence toutefois que pour Zénon il s'agit des réalités concrètes et non pas d'une métaphore. Ces états donc — les contractions et les effusions, les exaltations et les dépressions de l'âme — sont d'après Zénon des phénomènes qui surviennent au jugement sans lequel, nous le savons, il n'y aurait pas de passion. Sur ce point-là, Chrysippe modifia la

doctrine de Zénon, puisqu'il voit dans le jugement non plus la cause mais l'essence même de la passion (35).

La philosophie stoïcienne franchit avec Chrysippe une étape décisive dans la voie vers le monisme psychologique. La tendance rationaliste propre à la philosophie du Logos aboutit ainsi à ses dernières conséquences: désormais toute la vie psychique de l'homme est considérée comme gouvernée par un seul principe. C'est l'âme toute entière, ou plutôt sa partie principale, que Chrysippe voit dans toutes les actions de l'homme. Nous avons là-dessus un témoignage de Sénèque, lequel rapporte que Cléanthe et Chrysippe n'étaient pas d'accord sur ce que c'est que l'acte de marcher. Pour Cléanthe il s'agit d'un courant du πνεῦμα envoyé de l'hégémonikon jusqu'aux pieds. Cléanthe se représente donc l'action de la même manière que le fonctionnement des sens, du langage et de la partie génératrice de l'âme. Or, pour Chrysippe, il ne s'agit pas d'un souffle émis par l'hégémonikon, donc différent de lui, mais bien de l'hégémonikon lui-même (36). C'est l'hégémonikon qui marche. Il s'ensuit que Chrysippe ne reconnaît qu'une seule faculté de l'âme, laquelle, selon son comportement à un moment donné, tantôt pense, tantôt se met en colère, tantôt désire (37).

C'est la fameuse doctrine du πῶς ἔχον qui fournit à Chrysippe le moyen facile, illusoire à vrai dire, d'expliquer les passions sans recourir aux facultés irrationnelles, ainsi que le faisait encore Zénon. Chrysippe ne voit, en effet, dans les passions que les transformations (τροπαί) de la substance de l'âme rationnelle dont la partie directrice passe d'un πῶς ἔχον à l'autre (38). Le

concept de ἡγεμονικόν πως ἔχον sert encore à Chrysippe pour modifier, sous prétexte de l'interpréter correctement, la doctrine de Zénon sur la φαντασία-empreinte produite dans l'âme par la sensation. Il est vrai que la conception "grossièrement matérialiste" (39) de l'âme qui reçoit l'empreinte des objets extérieurs de la même manière que la cire celle de l'anneau, prêtait flanc à des critiques que les adversaires du stoïcisme ne tardèrent pas à formuler. D'ailleurs, les Stoïciens eux-mêmes étaient loin d'être d'accord sur la question de savoir ce qu'est la φαντασία. Chrysippe considérait notamment la notion de τύπωσις ἐν ψυχῇ par impression et dégagement, κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν , selon la précision de Cléanthe, comme absurde, étant donné que l'âme ne peut prendre une forme triangulaire ou quadrangulaire conformément à la forme de l'objet représenté (40). Pis encore, si l'on identifie la représentation à l'empreinte dans l'âme, il s'ensuit logiquement que l'impression plus récente effacera toujours les précédentes avec le résultat que la mémoire et tous les arts seront abolis (41). Aussi bien Chrysippe supposa-t-il que ce que Zénon entend par τύπωσις, ce n'est pas l'empreinte mais bien l'altération (42). Evidemment la question n'en resta pas là, et le débat entre les écoles continua encore pendant longtemps. Il y a une certaine ironie dans le fait que les Sceptiques firent retourner contre Chrysippe et son altération l'argument tiré de la mémoire que Chrysippe avait utilisé contre Cléanthe (43).

La compréhension et son contraire, la déception, sont envisagées par les Stoïciens, elles aussi, comme τροπαί de l'âme; et

l'auteur à qui nous devons ce renseignement précise qu'il s'agit dans ces phénomènes de la transformation virtuelle de l'âme en κατάληψις et ἀπάτη (44). Enfin la vertu elle-même n'est d'après Sénèque qu'un comportement particulier de l'âme: Virtus autem nihil aliud est quam animus quodammodo se habens (Ep. 113, 2).

Nous n'avons pas encore parlé d'un texte de Plutarque qui confirme et explicite les vues de Chrysippe sur l'unité essentielle de la vie psychique dont les différentes fonctions — φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή, πάθος, de même que la vertu et le vice — ne seraient que des cas particuliers de la manière de se conduire de l'âme. Or Plutarque, un écrivain on ne peut plus hostile au stoïcisme mais bien informé sur le fond de cette doctrine, prête aux Stoïciens l'opinion que la vertu de la partie hégémonique de l'âme est une disposition — ou une faculté — issue de la raison (λόγος) ou plutôt que c'est la raison elle-même. Les Stoïciens seraient aussi d'avis qu'il n'y a pas de différence entre l'élément passionnel et irrationnel (τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον) et l'élément rationnel de l'âme (τὸ λογικόν); il s'agirait, en effet, de la même partie de l'âme que les Stoïciens appellent "intelligence" (διάνοια) et "partie directrice" (ἡγεμονικόν). Dans les changements qu'elle fait selon le tempérament et la manière d'être, cette partie devient soit vice, soit vertu, bien qu'elle ne renferme rien d'irrationnel. On la dit irrationnelle lorsque, cédant à une impulsion excessive, elle se laisse entraîner à quelque chose d'inconvenant, contrairement à la raison qui décide. Car la passion est, d'après les Stoïciens, la raison mauvaise et indisciplinée, provenant

d'un jugement vicié et faux (45).

Que l'ἡγεμονικόν conserve son identité dans toutes les affections, Plutarque l'atteste formellement dans un autre passage où il rapporte les vues d'Ἔνιοι, c'est-à-dire des Stoïciens en général. La passion, dit-il, n'est pas différente de la raison, vu qu'il s'agit de la conversion du Logos vers ces deux états. C'est la même partie de l'âme qui désire et regrette, se met en colère et craint, se laisse porter par le plaisir vers quelque chose de honteux et se reprend; le désir, la colère, la crainte et toutes les affections de ce genre sont des opinions et des jugements mauvais qui engagent non pas une partie de l'âme, mais l'hégémonikon tout entier dont ils sont des manières différentes de se comporter: impulsions, actions de céder, assentiments, inclinations et, généralement, des activités ou fonctions (46).

Le monisme rationaliste de Chrysippe soulève tant de difficultés de nature empirique et logique que son triomphe final dans la Stoa, après la critique pénétrante à laquelle la doctrine chrysippéenne des passions fut soumise par Posidonius, ne saurait s'expliquer par quelque cause accidentelle comme, par exemple, l'autorité exceptionnelle dont jouissait Chrysippe parmi les siens. Le fait est que Chrysippe mena jusqu'au bout la tendance propre au stoïcisme dès le début, celle de concevoir l'univers, avec tous ses phénomènes, comme un seul processus dynamique, à savoir le déroulement du Logos immanent au monde. En adoptant donc les vues de Chrysippe comme sa doctrine officielle, le stoïcisme fut contraint à défendre une doctrine entachée de contradictions qu'il lui était impossible de

résoudre sans renoncer au dogme de l'âme entièrement rationnelle.

Nous sommes assez bien renseignés sur les arguments avancés par les adversaires de la thèse de Chrysippe sur l'origine des passions grâce à l'ouvrage de Galien De Hippocratis et Platonis decretis. Dans son attaque contre le rationalisme de Chrysippe, Galien tantôt procède de sa propre initiative, tantôt s'appuie sur Posidonius dont il cite ou résume le Περὶ παθῶν . Entre l'argumentation de celui-ci et celle de Galien, il y a cette différence que Galien, fidèle à la forme traditionnelle des polémiques entre les partisans des différents systèmes philosophiques, cherche à démontrer que l'adversaire visé se contredit en soutenant des opinions incompatibles. Il faut donc tenir compte de cette tendance qui diminue la valeur du témoignage de Galien, puisqu'elle l'empêche de pénétrer au fond de la pensée de Chrysippe (47). Posidonius est exempt de toute velléité de faire dire à Chrysippe le contraire de ce que celui-ci pense réellement. Sa critique témoigne d'un effort sincère de comprendre les idées de Chrysippe dans ce qu'elles ont de propre et d'original. Toute sa critique tend vers le même but: élucidation de la question des passions. Qu'il discute de leur origine ou de leur cessation, il adresse toujours aux suivants de Chrysippe la même question: quelle est la cause de ces phénomènes? Malheureusement, en ce qui concerne l'origine des passions, Galien préfère parler plutôt en son propre nom que faire un usage plus extensif de l'ouvrage de Posidonius.

Galien fait d'abord grief à Chrysippe pour n'avoir pris en considération que le λογιστικόν seul dans ses définitions des

passions particulières, λύπη, φόβος, ἡδονή. Une exception apparente fait l' ἐπιθυμία que Chrysippe appelle un appétit irréfléchi, ἣν ὄρεξιν ἄλογον εἶναί φησιν . Mais comme s'il craignait d'être mal compris, Chrysippe précise le caractère de l' ὄρεξις en la faisant relever de la faculté rationnelle de l'âme: ὁρίζεται γοῦν αὐτὴν ὁρμὴν λογικὴν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον (49). En effet, la rationalité essentielle de toutes les activités de l'âme se manifeste, d'après Chrysippe, dans l' ὁρμή elle-même: "l'inclination chez l'homme est une raison qui lui donne l'ordre d'agir" (50). Galien veut prouver que Chrysippe hésite, sans pouvoir se résoudre définitivement, entre deux points de vue contradictoires: d'une part il tiendrait la passion pour un mouvement irrationnel (ἄλογος κίνησις) et contraire à la nature (παρὰ φύσιν) ou bien un appétit excessif (πλεονάζουσα ὁρμή), d'autre part il ferait consister les πάθη dans les jugements de la raison (51). Mais, insiste Galien, ce qui se fait sans raison et jugement, χωρὶς λόγου τε καὶ κρίσεως , ne saurait être tenu pour ... jugement. Malgré les efforts de Galien pour prouver le contraire, il n'y a pas de flottement dans la pensée de Chrysippe lequel n'a jamais hésité à tirer toutes les conséquences logiques de sa psychologie rationaliste. Même quand il cite l'exemple des gens emportés par la colère et mis hors d'eux-mêmes, il y voit un témoignage manifeste en faveur de la thèse que les passions sont des jugements et qu'elles consistent dans la faculté rationnelle de l'âme (52). La difficulté ne se trouve donc pas dans la prétendue inconséquence de Chrysippe mais plutôt dans le fait lui-même, dans l'impossibilité d'expliquer le processus

psychique qui donne naissance à un mouvement déraisonnable dans l'âme entièrement raisonnable.

Que signifie donc ce terme équivoque ἄλογος, inclus déjà par Zénon dans la définition du πάθος qu'il considère comme ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις (D.L. VII 110)? Chrysippe l'explique en faisant observer que l'homme, en tant qu'être rationnel suit naturellement la raison; bien souvent pourtant, emporté par un désir ou une aversion, il désobéit à la raison, fait dont tiennent compte les deux définitions de la passion. L' ἄλογον veut donc dire ce qui désobéit à la raison et qui s'en détourne. Quand on parle des gens qui se laissent entraîner ἀλόγως, c'est-à-dire sans jugement de la raison, cela ne veut pas dire qu'ils aient commis une erreur logique (53). Et Stobée précise que, ceux qui sont dans le pouvoir de la passion se détournent de la raison non pas pareillement aux gens qui se trompent en quelque chose, mais d'une manière spéciale, ἰδιαζόντως (SVF III 389). D'après Galien il faut distinguer deux sens du terme ἄλογος conformément à l'usage de la langue grecque: 1) opposé à εὔλογος (ᾧ τὸ εὔλογον ἐναντίον ἐστί), 2) ce qui se fait sans participation de la raison, ᾧ μηδὲν μέτεστι λόγου, ὃ χωρὶς λόγου γίγνεται παντός (54). Or, ce qui est opposé à εὔλογος, c'est l'erreur et le jugement vicié, ἁμάρτημα καὶ κρίσις μοχθηρά ; ce qui se fait en dehors de toute intervention de la raison, c'est l'inclination et le mouvement qui se manifestent dans la passion, ἡ κατὰ τὸ πάθος ὁρμὴ καὶ κίνησις . Chrysippe fait la même distinction, mais il entend la privation dans le sens de détérioration; ἄλογος qui

qualifie le mouvement passionnel de l'âme signifie d'après lui τὸ ἀπειθές τε καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον (55). Et cela n'a rien à voir avec l'irrationnel, puisque Chrysippe nie expressément l'existence des facultés irrationnelles dans l'âme humaine qu'il ramène à une seule substance (56). Galien interprète la même phrase dans un sens tout opposé, car il tient fermement à la thèse d'irrationalité des passions. Cela ne correspond pas à la pensée de Chrysippe, mais Galien n'a pas tort de croire que la doctrine qui tâche de réconcilier les notions contraires, la rationalité essentielle de l'âme et sa négation dans le πάθος , se heurte aux difficultés logiques qu'elle n'est pas à même de surmonter.

"Il sépare les passions des erreurs", διορίζει τῶν ἁμαρτημάτων τὰ πάθη : Galien (p. 371 K.) résume ainsi les vues de Chrysippe auxquelles il donne son approbation. L'usage populaire auquel Chrysippe fait allusion observe la même distinction; quand nous parlons d'un homme emporté contre toute raison, sans jugement de la raison, nous ne voulons pas dire par là qu'il a commis une faute de raisonnement ou manqué voir ce qui est raisonnable, ἐν τῷ ἔθει τινά φαμεν ὠθεῖσθαι καὶ ἀλόγως φέρεσθαι ἄνευ λογου κρίσεως, οὐχὶ εἰ διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδών τι κατὰ τὸν λόγον ταῦτ' ἐπισημαινόμεθα . Mais la distinction si nette dans la supposition que les passions jaillissent du tréfond prélogique de l'âme s'efface et devient peu claire dans la théorie qui en fait une fonction de la raison ou qui y voit plutôt, d'après le texte de Plutarque cité plus haut (57), une raison mauvaise et

indisciplinée, λόγος πονηρὸς καὶ ἀκόλαστος . On voit mal en effet en quoi l'ἁμάρτημα , c'est-à-dire une faute de jugement, diffère de la passion que Chrysippe fait précisément consister en jugement (κρίσις) de la raison, jugement subjectif (δόξα) et mauvais par définition. Or, Plutarque, de virt. mor. 449 D (SVF III 468), atteste que pour les Stoïciens toute la passion est une faute, πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἁμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι, καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἁμαρτάνει ; et comme l'indique clairement la suite, la propension à l'erreur est inhérente au jugement, τὰς ἐπιτάσεις τῶν παθῶν καὶ τὰς σφοδρότητας οὔ φασι γίνεσθαι κατὰ τὴν κρίσιν, ἐν ᾗ τὸ ἁμαρτητικόν. De plus, les Stoïciens tiennent, encore d'après Plutarque, la colère, la crainte et toutes les affections pareilles pour δόξας καὶ κρίσεις πονηράς (58). Tenons-nous-en cependant à la notion de Chrysippe que ce qui est d'un côté un jugement vicié est, d'un autre côté, un acte de désobéissance à la raison. Il convient alors de poser la question de savoir comment expliquer cette révolte de la raison contre elle-même? La raison peut-elle désobéir à elle-même, peut-elle se détourner d'elle-même sans se renier, sans cesser d'être ce qu'elle est? Πῶς γὰρ ἂν ἡ ἀπειθεῖν ἑαυτῷ τι δύναιτο, ἢ ἀποστρέφεσθαι ἑαυτό, ἢ μὴ ἕπεσθαι ἑαυτῷ, demande Galien en signalant une faiblesse inhérente à l'intellectualisme chrysippéen (59). A supposer que Chrysippe se repliera sur le concept de l'ὁρμὴ πλεονάζουσα , vu que le spécifique de la passion consiste non pas en inclination elle-même mais en son excès, on aimerait encore savoir la cause de cette inclination excessive. C'est la

question que Posidonius pose aux suivants de Chrysippe, une question embarrassante que Chrysippe préférait esquiver, faute de pouvoir trouver une réponse satisfaisante (60). En effet, comment la raison peut-elle devenir excessive par rapport à la juste mesure qu'elle établit elle-même? L'idée du πλεονασμός de l' ὁρμή présuppose l'existence des deux forces psychiques en conflit ouvert, l'une qui trace la ligne de conduite à tenir, l'autre qui s'insurge contre les règles de la raison et les transgresse. Somme toute, pour que l'inclination puisse πλεονάζειν , c'est-à-dire dépasser les limites de la raison, il faut qu'elle soit causée par une faculté irrationnelle, ainsi que l'observe Galien qui suit ici de près Posidonius (61).

La difficulté ne disparaît pas même si l'on suppose que le terme κρίσις est employé par Chrysippe dans deux sens différents: dans l'explication de la définition il est équivalent de circonspection, de sorte que lorsqu'on dit "sans jugement" (ἄνευ κρίσεως), cela veut dire "sans circonspection" (ἄνευ περισκέψεως); mais lorsque Chrysippe assimile les passions aux jugements, il entend par là les appétits et les assentiments: τὰς ὁρμάς τε καὶ τὰς συγκαταθέσεις ὀνομάζεσθαι κρίσεις (62). Mais ce n'est que repousser le problème, car alors la passion deviendra un assentiment excessif, et Posidonius reviendra avec son interrogation: quelle est la cause qui le fait devenir excessif?

Pour résumer, le problème de l'origine des passions, de même que celui de leur cessation, pose à Chrysippe les difficultés insurmontables que toute son ingéniosité s'avère incapable de résoudre. C'est un défaut grave de sa conception moniste qui réduit la

nature de l'homme, dans son aspect spécifiquement humain, à la rationalité seule. L'organe central de l'âme, l'ἡγεμονικόν, conçu comme un principe d'intellectualité, absorbe tous les pouvoirs de l'âme et ne laisse aucune place aux facultés irrationnelles. Chrysippe a beau dire que l'ἄλογον et le λογικόν ne sont que la même chose, tous les deux étant des manières différentes de se comporter du principale. Cela revient à dire qu'en devenant une passion le Logos change de nature jusqu'à devenir en quelque sorte son inverse (63). C'est un paradoxe, ou pour citer un érudit moderne, "une contradiction que le Stoïcisme n'a jamais su complètement résoudre; comment est-ce possible que le λόγος, comme ὁρμὴ πλεονάζουσα, soit en révolte contre lui-même? Même après une analyse minutieuse de la doctrine stoïcienne sur le πάθος, cette difficulté ne nous semble pas disparaître, mais devenir explicable dans une certaine mesure. Nous croyons pouvoir définir le mieux le πάθος par le λόγος humain qui, à cause d'une impression excessivement forte du dehors, est hic et nunc en révolte contre les règles morales, qu'il a fixées lui-même comme normes générales. C'est ainsi qu'un πάθος devient un λόγος ἄλογος, c'est-à-dire le λόγος qui incidemment n'est pas d'accord avec ses propres principes généraux. Mais essentiellement un πάθος, lui aussi, reste le λόγος lui-même; il est donc essentiellement rationnel" (64).

Obligé de traiter d'idées abstraites dans une langue pauvre, concrète et, conséquemment, dépourvue de moyens d'exprimer la pensée spéculative, Cicéron éprouve quelques difficultés à rendre en latin

les termes techniques de la philosophie grecque. C'est notamment le cas avec le πάθος , terme qui avait acquis, à partir de Zénon de Citium, le sens générique de passion dans le langage philosophique grec. Cicéron croit qu'on pourrait le traduire par morbus si l'on ne tenait compte que du sens étymologique du mot. "Ce serait une traduction littérale, dit-il, mais elle ne répondrait pas à notre usage" (65). S'il écarte cette traduction, c'est que la notion d'état maladif de l'âme contenue dans le terme grec ne convient, à son avis, qu'à une seule passion spécifique, le chagrin, dont le nom latin aegritudo est apparenté à aegrotatio. Par contre, d'autres passions et tout d'abord les trois principales, désir, joie immodérée, crainte, bien que celle-ci soit voisine du chagrin, ne sauraient être proprement considérées comme des maladies (66). De plus, Cicéron est persuadé que le latin l'emporte sur le grec (nos melius), il trouve donc qu'il est plus juste d'appeler perturbationes ces mouvements de l'âme n'obéissant pas à la raison, motus animi rationi non obtemperantes, que les Grecs qualifient de maladies. Le terme latin a l'avantage de mettre l'accent sur le trouble de l'âme, c'est-à-dire l'élément qui caractérise précisément les motus concitati animi; un autre avantage c'est que le trouble indique une disposition vicieuse: sit igitur perturbatio, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur (De fin. III 35).

Cicéron commet une erreur en restreignant le sens du terme πάθος à la seule notion de maladie; étymologiquement ce dérivé du verbe πάσχω signifie l'état de celui qui est affecté par un événement extérieur (67). Or l'évolution sémantique rend inévitable que

le πάθος prenne le sens de "passion" parce que l'affection de l'âme implique pour les Grecs l'idée d'un mouvement démesuré, contraire à la raison et dépassant les limites de ce qui est normal et naturel. Les champs sémantiques du πάθος stoïcien et de la perturbatio cicéronienne ne se recouvrent pas exactement; G. Kilb a bien vu que ce qui manque au terme latin, c'est l'intentionalité de l'impulsion, ce qui donne au πάθος le sens de mouvement dirigé vers un objet déterminé (68). De son côté M. Valente croit découvrir une différence de mentalité sous la différence de vocable. "Le mot "maladie" suggère davantage l'idée de la passivité du Logos sous l'invasion des représentations extérieures; le mot "perturbation", celle des mouvements désordonnés de l'âme tiraillée en tous sens par ses instincts... Le Grec parle de "maladie" parce qu'il est davantage sensible à la débilité du Logos, intrinsèquement perverti par son acquiescement à l'irrationnel. Le latin, plus attentif aux valeurs d'ordre et de discipline, parle de "perturbation" parce qu'il voit dans la passion une rupture d'équilibre dans la société hiérarchique des facultés" (69).

La hiérarchie des facultés psychiques ... qu'est-ce que Cicéron en pense au juste? Comme nous avons déjà discuté cette question dans le contexte de la recherche sur la douleur (70), il suffira de rappeler ici que dans les Tusculanes II 47, Cicéron distingue deux parties de l'âme, l'une qui possède la raison et l'autre qui en est dépourvue. A cette division de l'âme en λογικόν et ἄλογον, partie rationnelle et partie impulsive, celle-ci qualifiée de pars mollis et mise sous la domination de la raison, correspond

la distinction des deux facultés, dont le De officiis I 101 nous apprend que l'une consiste dans l'inclination, ὁρμή , l'autre dans la raison. Leur rapport est conçu hiérarchiquement parce que c'est la raison qui "apprend à l'homme et lui explique ce qui est à faire et ce qui est à éviter, de sorte que la raison est faite pour commander, l'inclination pour obéir". Nous avons vu aussi que, dans le même traité, Cicéron ne demande pas qu'on supprime les inclinations (appetitus); tout ce qu'il veut c'est qu'elles "obéissent à la raison, qu'elles ne la préviennent pas, que, par paresse ou indolence, elles ne s'écartent pas d'elle, qu'elles restent d'ailleurs paisibles et sans trouble" (De off. I 102). Sans doute c'est la voix de Panétius qu'on entend à travers l'adaptation de son περὶ καθήκοντος par Cicéron dans les deux premiers livres de son Traité des devoirs. L'influence de Panétius est encore discernable dans cette section des Tusculanes II qui traite des parties de l'âme. Cependant au delà du problème des influences, sujet propre à la recherche des sources, il faut poser la question de savoir si l'admission de l'existence des éléments irrationnels dans l'âme humaine n'est pas plus que le reflet de la pensée d'autrui. Ne serait-ce une expression des vues personnelles de Cicéron lui-même? Or déjà dans son traité De la République, dont la composition remonte à 54-51 av. J.-C., Cicéron esquisse une comparaison entre la royauté de l'âme et le gouvernement civil des peuples auquel l'âme sert de modèle (71). Nous y retrouvons la même idée sur les rapports de l'âme et du corps et ceux des différentes parties de l'âme entre elles que Cicéron reprendra plus tard dans les Tusculanes II.

L'empire de l'âme sur le corps ressemble au pouvoir du roi sur les citoyens ou du père sur ses fils; de même la raison commande aux "parties" vicieuses de l'âme, c'est-à-dire aux passions, comme un maître aux esclaves. Nous y sommes bien loin du monisme psychologique de Chrysippe! Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est que Cicéron se représente l'âme sous les traits de la cité; voilà pourquoi il emprunte des termes à l'ordre politique pour décrire le fonctionnement de l'âme.

Cependant dans les livres III et IV des Tusculanes, consacrés respectivement à l'aegritudo en particulier et aux perturbationes en général, donc dans cette partie de son oeuvre philosophique où la théorie des facultés irrationnelles de l'âme aurait trouvé sa place la plus appropriée s'il l'avait adoptée, Cicéron l'ignore complètement. Il suit les Stoïciens d'un bout à l'autre, et c'est même du point de vue stoïcien qu'il combat la métriopathie des Péripatéticiens. On s'étonne donc de la voir déclarer au livre IV son intention de suivre dans l'explication des passions "la délimitation admise anciennement, d'abord par Pythagore, puis par Platon, qui divisent l'âme en deux parties; ils admettent que l'une a en partage la raison et que l'autre en est dépourvue. Dans celle qui a la raison en partage, ils situent la tranquillité, c'est-à-dire un état d'équilibre calme et paisible; dans la seconde, les mouvements désordonnés et de la colère et du désir, mouvements qui sont opposés et hostiles à la raison" (72). Tout d'abord il est faux de dire que Platon a divisé l'âme en deux parties; Cicéron le sait aussi bien que n'importe quel autre, puisqu'il fait mention dans les

Tusculanes I de la division tripartite de l'âme imaginée par Platon (73). L'erreur de Cicéron dans les Tusculanes IV 10, de même que le désaccord avec les Tusculanes I 20, pourrait s'expliquer, peut-être, par sa volonté de réduire la division platonicienne à l'essentiel: l'âme rationnelle aurait pour contre-partie l'âme irrationnelle dans laquelle se fonderaient le θυμοειδές et l'ἐπιθυμητικόν de Platon (74). C'est oublier que chaque partie de l'âme platonicienne a son siège propre dans le corps, de sorte qu'on ne saurait confondre les parties irascible et concupiscible sans faire violence à la pensée de Platon. Allons-nous prêter à Cicéron l'idée de s'imaginer qu'il pouvait substituer le schéma plus simple de Panétius à la division stoïcienne de l'âme en huit parties, tout en le cautionnant, au mépris de la vérité, par l'autorité prestigieuse de Platon? Toujours est-il qu'il n'y a aucune trace dans la suite du livre ni de la conception platonicienne proprement dite ni du dualisme de Panétius. D'ailleurs il y a une incompatibilité absolue entre la théorie stoïcienne des passions, telle que Cicéron l'expose dans les Tusculanes IV, et les vues de Platon. En effet, si la passion se ramène pour les Stoïciens orthodoxes au jugement de la raison, qu'il en soit la cause ou l'essence, dans le platonisme elle est issue des couches inférieures de l'âme; le processus se développe sur un autre plan et la raison n'y intervient que pour arrêter le cours de la passion déjà éclose. Ainsi lorsque Cicéron dit, à la suite du passage en question, que c'est là, dans la conception qu'il attribue faussement à Platon, que se trouve la source, mais que dans la description des passions il utilisera les définitions

et les divisions des Stoïciens (75), nous nous demandons comment il se fait qu'il ne se rend pas compte de la contradiction dans laquelle il s'est empêtré?

On a essayé de trouver une solution à ce problème par la voie de la Quellenforschung. R. Philippson a notamment remarqué que Cicéron n'était pas le premier à croire que la division de l'âme dont il parle fut d'abord celle de Pythagore, et ensuite celle de Platon (76). Déjà Posidonius était d'avis, à ce que rapporte Galien, que Pythagore fut l'auteur d'une doctrine analogue; ce δόγμα, Platon l'aurait développé et perfectionné, mais il ne l'avait pas créé (77). Il est donc probable que Cicéron a trouvé ce renseignement dans un écrit grec où il avait puisé la matière des Tusculanes III et IV. Son auteur pouvait croire que la doctrine de Chrysippe sur la δόξα comme cause des πάθη n'était pas irréconciliable avec celle de Posidonius, lequel considérait l' ἄλογον comme leur cause. C'est que d'après R. Philippson, Chrysippe admettait lui-aussi un ὁρμητικόν comme une δύναμις distincte, à côté de la λογικὴ δύναμις, de l'ἡγεμονικόν uniforme. Nous avons dit ailleurs que nous ne croyions pas pouvoir partager l'opinion de R. Philippson sur la présence des éléments irrationnels dans la psychologie de Chrysippe (78). Il suffit de lire les quatrième et cinquième livres du De Hippocratis et Platonis decretis de Galien pour se rendre compte que les deux théories des passions, celle de Chrysippe et celle de Posidonius, étaient en fait irréconciliables. Personne ne pouvait se tromper là-dessus, étant donné que les critiques acerbes que Galien n'épargne pas à Chrysippe sont basées sur

le Περὶ παθῶν de Posidonius dirigé contre l'ouvrage du même titre que celui-là. Enfin, à en juger par le contexte, le δόγμα de Pythagore ne peut désigner une doctrine qui distingue dans l'âme deux facultés seulement ou la divise en deux parties. Dans sa théorie de l'âme, Posidonius se rattache à Platon, excepté qu'il n'admet pas la différence de substance des trois facultés qui dirigent notre vie (79).

Pour conclure, les essais d'explication de l'opinion aberrante de Cicéron que nous venons de passer en revue , ne nous paraissent pas suffisamment fondés. Non que la question ait une grande importance en elle-même, mais elle semble pouvoir orienter notre recherche. Car à supposer que la déclaration de Cicéron, si entachée d'erreur qu'elle soit, trahit, bien que confusément, sa pensée intime, on n'en pourra saisir le sens qu'après avoir soigneusement analysé ses vues sur les passions. Nous verrons qu'il y a un flottement, des questions qu'il laisse sans réponse, des contradictions qu'il n'ose pas avouer. Tout cela fait penser qu'avec son bon sens de Romain, Cicéron entretient des doutes sur le bien-fondé de la théorie rationaliste de Chrysippe à laquelle il semble avoir donné son adhésion entière.

Fidèle à son intention déclarée de recourir aux définitions et aux divisions des Stoïciens pour décrire les passions (utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus), Cicéron commence par reproduire la traduction du πάθος selon Zénon. La passion est donc aversa a recta ratione contra naturam animi commotio (Tusc. IV 11), ce qui est une traduction

littérale du texte grec tel que nous le connaissons grâce à Diogène Laërce VII 110: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. Cette addition, ὁρμὴ πλεονάζουσα , nous la retrouvons chez Cicéron mais sous une forme plus développée pour expliciter l'idée de πλεονασμός (80), c'est-à-dire de s'éloigner de l'équilibre naturel contenue dans vehementior: Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia (81). Enfin la notion de la désobéissance à la raison qu'on trouve dans une autre définition de la passion, celle-ci conservée par Stobée (82), ne manque pas non plus chez Cicéron, comme en fait foi le De officiis I 36: perturbationes ... id est motus animi nimios rationi non obtemperantes (83).

Mais nous avons vu que pour qu'il y ait une passion il faut, d'après Zénon, qu'un jugement de la raison s'ajoute à l'impulsion primitive; en donnant sa sanction à l' ὁρμή, en la laissant πλεονάζειν, il la transforme en πάθος , il en devient la cause. Pourtant la δόξα n'est pas incluse dans la définition du πάθος comme tel, elle ne figure que dans les définitions des passions particulières où Zénon l'emploie, à titre d'abrégé, au lieu d' ὁρμὴ ἐκ δόξης (84). Il en est de même chez Cicéron. Selon le schéma stoïcien qu'il adopte dans les Tusculanes, les espèces de passion se divisent en deux groupes suivant qu'elles se rapportent aux biens opinés tels ou aux maux opinés tels, Tusculanes IV 11: partes autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis n a s c i et ex duobus opinatis malis. Il y a donc quatre passions principales dont deux,

le plaisir (ἡδονή , laetitia) et le désir (ἐπιθυμία, libido), naissent des biens respectivement actuels et à venir. Des maux, futurs et présents, naissent les deux autres passions, la crainte (φόβος , metus) et le chagrin (λύπη, aegritudo) (85). D'accord avec Zénon, Cicéron considère ici la passion comme un effet dont l'opinio - δόξα est la cause. Mais parallèlement à cette vue Cicéron n'hésite pas à tenir, conformément à l'interprétation chrysippéenne de la doctrine de Zénon, l'opinion non pour cause mais pour essence même de la passion. Les deux points de vue dont l'un semble exclure l'autre s'entrecroisent, à moins d'apparaître dans le même passage (86), tout au long des Tusculanes III et IV. A commencer par les définitions des passions dans les Tusculanes III 24-25 où Cicéron se propose de découvrir leur cause et la trouve en opinion: est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum. Et comme la passion est un mouvement de l'âme dépourvu de raison, ce mouvement est produit par l'opinion qu'on a du bien et du mal, isque motus aut boni aut mali opinione citetur. Par conséquent, les passions sont ex opinione boni ou ex opinione mali, elles sont provoquées (turbantur) soit bonorum opinione soit malorum. Mais immédiatement après, Cicéron définit deux passions, la crainte et le chagrin, comme opinions: nam et metus opinio magni mali inpendentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis. Il en va de même dans le reste du livre, Cicéron inclinant tantôt vers une définition, tantôt vers l'autre; § 61 opinio et iudicium magni praesentis atque urguentis mali est une causa aegritudinis, § 64 les manifestations excessives de la

douleur sont censées officii iudicio fieri, § 66 l'aegritudo est dite voluntate et iudicio suscipi, § 72 parmi plures causae suscipiendi doloris est d'abord nommée illa opinio mali, quo viso atque persuaso aegritudo insequitur necessario. Mais ailleurs au lieu d'être traitée comme une cause du chagrin, l'opinion est identifiée avec cette passion, § 74 aegritudinem esse opinionem mali praesentis. C'est la conclusion à laquelle Cicéron arrive après avoir envisagé deux vues possibles sur l'essence des passions, celle des Péripatéticiens qui les tiennent pour naturales, et celle des Stoïciens qui les considèrent comme opinabiles. Cicéron se met du côté des Stoïciens et se rallie à Chrysippe, sans avoir le sentiment de s'éloigner de Zénon. Il le croit si peu qu'il approuve Zénon d'ajouter à la définition en question que cette opinion d'un mal présent doit être récente, § 75 ut illa opinio praesentis mali sit recens (87). Cette adhésion de Cicéron à la doctrine de Chrysippe nous permet d'interpréter de la même manière d'autres passages où la douleur est censée relever de l'opinion et non de la nature, § 65 opinionis esse, non naturae malum; § 71 non in natura, sed in opinione esse aegritudinem. Enfin dans les Tusculanes IV 14 les deux conceptions, celle de Zénon et celle de Chrysippe, apparaissent côte à côte. Il est entendu que toutes les passions dérivent du jugement et de l'opinion, sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione, néanmoins chaque passion particulière est définie comme une opinion. Mais Cicéron nous avertit que c'est là une définition plus serrée que les Stoïciens proposent pour faire voir non seulement combien les passions sont entachées de vice,

mais aussi à quel point elles nous sont sujettes, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Or, si elles dépendent de nous, c'est que, comme Cicéron va le prouver aux paragraphes 37-57, elles sont opinabiles et voluntariae, et non pas naturales comme le croyaient les Péripatéticiens. Nous sommes donc dans l'ornière de Chrysippe.

Que penser de cette inconséquence apparente de Cicéron? Qu'il vacille entre Zénon et Chrysippe sans pouvoir se fixer définitivement? Nous croyons plutôt que Cicéron ne se rend pas compte de la différence entre l'un et l'autre ou qu'il la traite comme négligeable. Ce n'est pas qu'il est persuadé que Chrysippe partageait, ainsi que le pense R. Philippson (88), l'opinion de Zénon sur la persistance d'un élément irrationnel dans l'âme humaine, mais pour une raison tout opposée, à savoir que du point de vue rationaliste auquel se place Cicéron, la différence entre les deux maîtres de l'école stoïcienne est dénuée d'importance. Que la passion soit causée par une opinion ou qu'on la conçoive comme une opinion, toujours est-il qu'elle consiste dans le jugement du λόγος.

L'indifférence de Cicéron à propos de ces distinctions scolastiques rend malaisée une réponse à la question de savoir s'il fait remonter la passion à l'action d'une force irrationnelle. En ce qui concerne le processus de naissance de la passion, Cicéron s'en tient à la doctrine traditionnelle des Stoïciens, mais sans entrer dans le fond du problème. La nature, dit-il, a donné à tous les êtres vivants une inclination vers le bien et une tendance opposée qui les fait éviter le contraire, Tusculanes IV 12: natura

enim omnes ea, quae bona videntur, sequuntur fugiuntque contraria. On y reconnaît la doctrine stoïcienne de l'oikeiôsis, telle que Chrysippe l'a formulée de manière définitive (89). Le texte continue: quam ob rem simul obiecta s p e c i e s est cuiuspiam, quod bonum v i d e a t u r, ad id adipiscendum i n p e l l i t ipsa natura. Il est encore possible de reconnaître sous ce déguisement les trois moments, φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή , dont la conjonction produit dans certaines conditions le πάθος . Aussi la question que nous nous sommes posée se réduit-elle à celle-ci: quelle est la nature de l'ὁρμή -appetitus? Cicéron n'ayant pas discuté nommément cette question, il faut se contenter de relever quelques passages qui peuvent projeter un peu de lumière sur sa pensée intime.

La source de toutes les passions, selon les Stoïciens, est l'intempérance, que Cicéron définit (§ 22) comme un "mouvement de révolte de l'esprit tout entier contre la droite raison, mouvement si contraire aux prescriptions de la raison qu'il n'y a plus moyen ni de régler ni de contenir les appétits de l'âme": intemperantiam quae est [a] tota mente a recta ratione defectio sic aversa a praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant. La tâche de calmer les appétits, de les faire obéir à la droite raison et de conserver les jugements réfléchis de l'esprit, considerata iudicia mentis, incombe à la tempérance. Cicéron est ici d'accord avec Stobée, qui définit la tempérance comme une vertu dont l'objet particulier consiste à rendre les appétits stables et équilibrés (90). Plus loin Cicéron esquisse

une comparaison entre la santé du corps, c'est-à-dire l'état d'harmonie qui résulte de la concordance des éléments dont nous sommes constitués, et celle de l'âme qui existe quand ses jugements et ses opinions s'accordent entre eux, § 30: Ut enim corporis temperatio, cum ea congruunt inter se, e quibus constamus, sanitas, sic animi dicitur, cum eius iudicia opinionesque concordant (91). C'est là la vertu de l'âme, dans laquelle les uns voient la tempérance, tandis que les autres y voient une simple qualité de l'âme ou une vertu non réfléchie, comme la santé ou la force (92). Les vues de Cicéron sur la tempérance et les qualités non intellectuelles de l'âme qu'il développe aux paragraphes 30-31 sont toutes imprégnées du rationalisme chrysippéen; même les vertus non théoriques concernent le fonctionnement de l'intelligence. C'est donc l'intempérance, ἀκρασία , qui est la source de toutes les passions, c'est elle qui les engendre en échauffant l'âme, en la troublant et l'excitant. Or si la vertu qui lui est opposée, la temperantia - qu'elle soit la σωφροσύνη ou l' ἐγκράτεια (93) - a pour tâche de calmer les appétits et d'en assurer l'obéissance à la droite raison, il s'ensuit, logiquement, que les appétits ressortissent à une faculté de l'âme distincte de la raison. Ces appétits irrationnels qu'on trouve ici (§ 22) font penser à la division de l'âme du § 10 avec cette deuxième partie, τὸ ἄλογον , dans laquelle Pythagore et Platon sont censés mettre motus turbidos cum irae tum cupiditatis, contrarios inimicosque rationi.

Mais ce sont les seules traces de la conception dualiste que l'on trouve dans le livre IV, conception pourtant chère au bon

sens romain de Cicéron, ainsi que l'attestent les passages de la deuxième Tusculane et du De officiis analysés ailleurs (94). Par contre, dans les Tusculanes III et IV c'est l'interprétation rationaliste des processus psychiques qui l'emporte, nulle part plus nettement que dans l'exposé des maladies de l'âme dans les Tusculanes IV ch. 10-14. Celles-ci, et les offensiones, c'es-à-dire les états contraires à ces maladies, résultent des passions. Or, de même qu'il faut distinguer deux moments dans la passion, le jugement faux qui nous fait tenir pour redoutables ou désirables les choses qui ne le sont pas, et l'affaiblissement de la volonté qui s'y ajoute et qui fait que l'âme se laisse dominer par les appétits débridés auxquels elle ne se sent pas à même de résister, ainsi il y a une distinction à faire entre les maladies et les faiblesses. Les morbi, que les Stoiciens appellent νοσήματα , correspondent au premier temps, puisque le νόσημα est défini (Stobée, SVF III 421) comme δόξαν ἐπιθυμίας ἐῤῥυηκυῖαν εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι, οἷον φιλογυνίαν, φιλοινίαν, φιλαργυρίαν ou comme οἴησις σφόδρα δοκοῦντος αἱρετοῦ (D.L. VII 115). A un niveau plus avancé, la maladie de l'âme devient une faiblesse, un mal chronique, c'est-à-dire une maladie accompagnée d'affaiblissement, aegrotationem (appellant) morbum cum imbecillitate dit Cicéron (§ 29) d'accord avec les sources grecques, par ex. SVF III 421: τὰ δὲ νοσήματα μετ' ἀσθενείας συμβαίνοντα ἀῤῥωστήματα καλεῖσθαι. Ces deux états, la maladie et la faiblesse, dérivent du désir et de la joie § 24: oriuntur ex libidine et ex laetitia. Mais

Cicéron a soin de remarquer qu'étant liés dans la réalité, ils ne diffèrent entre eux que dans la pensée, cogitatione inter se differunt, re quidem copulata sunt (95). Cette impossibilité de les distinguer en pratique a prêté au manque de précision dans l'usage des termes, à une certaine confusion dans cette partie du livre dont O. Heine avait relevé les traces dans son édition. La définition de l'aegrotatio que Cicéron donne au § 26 d'après les Stoïciens: opinationem vehementem de re non expetenda, tamquam valde expetenda sit, inhaerentem et penitus insitam, correspond à celle du νόσημα qu'on trouve chez Stobée. Pour que la maladie devienne un ἀῤῥώστημα il faut qu'un élément s'y ajoute: ἀσθένεια -imbecillitas. Mais la division étant somme toute arbitraire et artificielle, il ne manque pas non plus de confusion dans les textes grecs (96). Mais l'essentiel c'est qu'elles consistent toutes dans l'opinio ou l'opinatio. Ce terme que Cicéron a lui-même inventé pour mettre en relief la subjectivité de la δόξα désigne chez les Stoïciens un assentiment faible ou ἀσθενὴς συγκατάθεσις, § 15: Opinationem autem, quam in omnes definitiones (sc. perturbationum) superiores inclusimus, volunt esse inbecillam adsensionem.

Il en est de même avec les aversions, car on définit l'offensio comme "un violent parti pris, fixé et profondément enraciné dans l'âme, qui nous fait voir comme une chose à éviter celle qu'il n'y a pas lieu d'éviter; quant au parti pris dont il s'agit ici, il consiste à juger que l'on sait ce qu'on ne sait pas (97). Toutes ces affections troubles, maladies et passions, dérivent du mépris de la raison § 31: omnes (animorum) morbi et perturbationes ex

aspernatione rationis eveniunt. Il y a tout de même une différence: c'est que les maladies et les faiblesses sont des parties de l'état vicieux, vitiositas. Ce mot traduit le terme grec κακία que Cicéron prend dans son sens général pour désigner non pas des vices particuliers (κακίαι -vitia) mais l'état d'âme opposé à la sanitas (98). Pour ce qui est des passions, Cicéron laisse sans réponse la question de savoir si elles aussi sont des parties de la vitiositas, § 29: Morbi autem et aegrotationes partes sunt vitiositatis, sed perturbationes sintne eiusdem partes, quaestio est. La suite du texte explique pourquoi il faut les distinguer; c'est que les vices (c'est-à-dire morbi et aegrotationes) sont des dispositions durables (διαθέσεις ἐν σχέσει), tandis que les passions sont des dispositions changeantes (διαθέσεις ἐν κινήσει): Vitia enim adfectiones sunt manentes, perturbationes autem moventes, ut non possint adfectionum manentium partes esse (99).

Il n'est pas possible de ne pas reconnaître l'influence de Chrysippe dans ce rationalisme, qui explique l'état maladif de l'âme par le dérangement que causent les idées fausses et la contradiction de ces idées entre elles, pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia, et qui réduit les passions aux jugements et opinions. Il y a de légères retouches, notamment là où Cicéron — ou plutôt sa source — tient compte de la critique de Posidonius. Celui-ci reprochait à Chrysippe d'avoir comparé l'âme du sage, laquelle n'est pas susceptible d'affections, au corps, bien qu'il n'y ait pas de corps exempt de maladies, Galien p. 433 K.: ἀπαθῆ μὲν γὰρ γίγνεσθαι ψυχὴν τὴν τοῦ σοφοῦ δηλονότι, σῶμα δ' οὐδὲν ὑπάρχειν ἀπαθές. Cicéron lui aussi estime

qu'il y a une différence entre les âmes saines et les corps, § 31: Illud animorum corporumque dissimile, quod animi valentes morbo temptari non possunt, corpora possunt (100). Mais il suit Chrysippe sur un autre point: puisque les passions ont pour cause le mépris de la raison, il s'ensuit qu'elles n'existent que chez les hommes. Tirant les dernières conséquences des principes du stoïcisme, Chrysippe refusa en effet d'attribuer les passions aux enfants et aux animaux (101). Mais ne voit-on pas les bêtes s'emporter? Non, dit Cicéron, si les bêtes ont une manière d'agir qui est comparable à la nôtre, elles ne tombent pas pour autant dans les passions, § 31: nam bestiae simile quiddam faciunt, sed in perturbationes non incidunt. Sénèque lui aussi est d'avis que les impulsions des animaux ne sont pas de vraies passions bien qu'elles leur ressemblent quelque peu (102).

La dépendance de Cicéron à l'égard de Chrysippe comportait le risque de l'entraîner dans les contradictions internes dont souffre la théorie des passions de Chrysippe. Cicéron en avait, paraît-il, conscience et c'est pour les éviter qu'il se garde bien de poser des questions gênantes, ainsi que l'avait fait Posidonius. L'enchaînement des idées pousse Cicéron vers les positions du rationalisme le plus rigoureux, mais dans les définitions des passions nous l'avons vu osciller entre Zénon et Chrysippe. Cela lui donne l'avantage de pouvoir adopter au besoin des formules qui dissimulent la faiblesse de l'argumentation. Il soutient par exemple la thèse stoïcienne que la vertu, adfectio animi constans conveniensque, est "le point de départ de toutes les volontés, pensées ou actions

honnêtes, et de toute droite raison; du reste c'est la vertu même qui peut être appelée très brièvement droite raison" (103). A la vertu ainsi définie s'oppose la disposition vicieuse, vitiositas, qui provoque perturbationes, quae sunt, ut paulo ante diximus, turbidi animorum concitatique motus, aversi a ratione et inimicissimi mentis vitaeque tranquillae. Cicéron renvoie ici au § 11 où il citait la définition du πάθος par Zénon, laquelle laisse, pour ainsi dire, dans l'ombre le caractère essentiellement rationnel de la passion. Dégageons-le et la contradiction devient manifeste, puisqu'il faudra avouer que ce qui s'oppose à la droite raison est un acte de la raison elle-même. En effet, Cicéron se heurte contre la même difficulté que Chrysippe, à savoir l'impossibilité d'expliquer de manière satisfaisante l'origine de la passion. Si la passion est aversa a recta ratione ... animi commotio, comment peut-on dire sans se contredire que le mal qu'elle comporte — il s'agit du chagrin — soit le produit d'un jugement volontaire et d'une opinion erronée, Tusculanes III 80 voluntario iudicio et opinionis errore contractum; IV 39 errore fieri. Or, cette opinio falsa (IV 60) qui constitue, selon Chrysippe, l'essence même de la passion n'est rien d'autre que κρίσις ἡμαρτημένη ou un jugement vicieux de la raison en vertu duquel on se détourne de la droite raison. Nous sommes donc plongés de nouveau dans la contradiction qu'implique la révolte du λόγος contre lui-même.

Une fois la thèse de l'inaccessibilité du sage aux passions démontrée dialectiquement, dialecticorum remis, Cicéron se dépêche

de déployer les voiles de l'éloquence, comme il l'a annoncé au § 9. La démonstration oratoire (§ 34-57) qui suit la démonstration technique convient mieux au talent de Cicéron que les définitions et divisions des Stoïciens que les Péripatéticiens omettent, sans doute non pas tant à cause de leur prétendue ignorance de la dialectique que parce qu'ils les trouvent peu utiles pour l'apaisement des âmes troublées par la passion. Or c'est la tâche que les Stoïciens, au dire de Cicéron, ont négligé de développer (104). Mais tout en procédant plus librement dans la deuxième partie du dialogue, Cicéron reste fidèle à la pensée du Portique, et c'est même du point de vue stoïcien qu'il combattra la théorie péripatéticienne des passions.

Les paragraphes 35b - 38a forment une transition. La thèse que Cicéron y soutient, à savoir que les passions sont incompatibles avec la vertu, est dirigée implicitement contre les Péripatéticiens. Etant donné que les Stoïciens les tiennent pour turbidi animorum concitatique motus, aversi a ratione et inimicissimi mentis vitaeque tranquillae, elles sont un mal de par leur nature. Issues d'une disposition défectueuse, vitiositas, qui s'oppose à la vertu, elles sont vicieuses elles-mêmes, par conséquent elles rendent misérable l'homme qui se laisse abattre par le chagrin ou paralyser par la peur, l'homme affolé par l'avidité ou les transports de la gaîté exubérante. Il s'ensuit que le sage est exempt de toutes les passions. Et si la tranquillité de l'âme assure le bonheur le plus parfait, une agitation que produit la passion entraîne l'âme loin de la raison et lui fait perdre non seulement son équilibre moral,

mais encore sa santé, § 38 non constantiam solum ..., verum etiam sanitatem.

Ces considérations conduisent logiquement à la critique de la théorie péripatéticienne des passions modérées ou moyennes. "D'après cela, on ne peut voir que mollesse et impuissance dans la thèse des Péripatéticiens et le langage qu'ils tiennent. Ces philosophes regardent les passions comme nécessaires, mais leur fixent une limite qu'il faudrait ne pas dépasser" (105). Conformément à l'économie des Tusculanes la place de la polémique contre les Péripatéticiens a été réservée au livre IV, celui qui traite des passions en général, mais déjà le livre III 22 des Tusculanes la laisse prévoir. En dépit de l'éloquence, de la science, du sérieux insurpassables des Péripatéticiens, Cicéron déclare son opposition à leur doctrine des passions modérées: Nam Peripatetici, familiares nostri, quibus nihil est uberius, nihil eruditius, nihil gravius, mediocritates vel perturbationum vel morborum animi mihi non sane probant (106). La raison en est qu'un mal, même médiocre, est toujours un mal; or, Cicéron qui prend à son compte la théorie stoïcienne des passions veut faire en sorte qu'il n'y ait pas du tout de mal chez le sage: Omne enim malum, etiam mediocre, malum est; nos autem id agimus, ut id in sapiente nullum sit omnino.

Nulle part peut-être les deux écoles philosophiques, le Lycée et le Portique, ne se montraient plus irréconciliables que dans leurs vues sur la vertu et les passions, et Cicéron était conscient de leur divergence. Pour Aristote et son école la passion est, en effet, une affection naturelle en tant qu'elle extériorise

les impulsions de la partie sensible de notre âme, celle que nous avons en commun avec les êtres privés de raison. Il n'y a donc rien de répréhensible dans la passion comme telle, pourvu qu'elle ne pousse vers l'extrême. Il ne s'agit donc nullement d'extirper les passions, mais de les modérer, de les tenir dans les justes limites. Sur tous ces points-là: caractère naturel des passions, leur légitimité et utilité, et le devoir de les réduire à des proportions convenables, Zénon, d'après ce qu'en rapporte Cicéron (107), s'écarte de ses devanciers. Ne voyant en elles qu'un acte de volonté reposant sur un jugement erroné de la raison, il voulut que le sage fût exempt de toutes ces affections qu'il assimilait aux maladies de l'âme. Les passions ayant pour racines des erreurs, Cicéron lui aussi n'entend pas qu'on les taille ni qu'on les émonde suivant le précepte des Péripatéticiens; il demande, au contraire, qu'on les arrache et extirpe à fond (108).

Que Cicéron ait changé d'opinion quant aux mérites respectifs des deux systèmes philosophiques en question, ce n'est point douteux. Il tenait toujours en haute estime le Péripatos qu'il avait d'ailleurs la tendance sinon de confondre, du moins de grouper avec la vieille Académie, puisqu'il n'y voyait, à la suite d'Antiochus d'Ascalon, que deux branches, peu différentes, de la philosophie socratique. Dans le De finibus IV 5-13 et V 9-11, Cicéron brosse un tableau très élogieux de l'activité intellectuelle des Péripatéticiens qui se sont distingués dans toutes les sciences et tous les arts. Il admire l'imposant trésor de connaissances qu'ils ont légué à la postérité et où chaque homme cultivé, surtout

l'orateur, trouvera une riche nourriture. Mais Cicéron se garde bien de prendre ouvertement parti, dans ce traité, pour tel ou tel système de la philosophie morale. Dans le quatrième livre du De finibus, il se met en scène lui-même afin de faire la critique du système stoïcien tel que Caton l'a exposé dans le livre précédent, et c'est la philosophie des "anciens" que Cicéron prend pour base dans sa réfutation de l'éthique stoïcienne. Dans le livre V, les positions sont renversées: cette fois c'est un disciple d'Antiochus qui est chargé de faire un exposé du système de la vieille Académie, censé ressembler en tous points au péripatétisme, tandis que Cicéron présente des objections au nom de l'Académie sceptique de Carnéade dont il se réclame. Ce qui mérite d'être mis en lumière, c'est que Cicéron ne connaît la philosophie du Péripatos que dans la forme que lui a donnée Antiochus. Mais celui-ci, suivant la tendance conciliatrice propre à son époque, a créé un système syncrétique dans lequel les éléments stoïciens se mêlent avec le vieux fonds académique dans le sens large du terme.

Les discussions du De finibus ont pour objet le concept du summum bonum et sa relation avec le problème de la vita beata. Cicéron se contente de confronter les différents systèmes et d'en examiner les titres à la cohérence interne et la consistance logique. Or, sans déclarer ses préférences personnelles, Cicéron reproche au système d'Antiochus d'être inconséquent avec ses principes mêmes. C'est l'inconstantiae crimen (109) auquel essaie de répondre Pison en faisant remarquer que les Péripatéticiens accordent à la vertu un rang si élevé que, comparés à elle, les autres biens

perdent toute leur valeur — ou peu s'en faut. Vain effort! L'ouvrage de Cicéron laisse l'impression que le système d'Antiochus souffre d'un défaut qui lui est fatal: c'est qu'entre la vertu, — summum bonum mais pas solum bonum — et le bonheur, il y a une discontinuité, une sorte de non sequitur, et que la piètre distinction entre vita beata et vita beatissima ne saurait combler cette lacune (110). A ce point de vue le stoïcisme l'emporte grâce à l'étroitesse même de sa perspective, qui ne vise qu'un seul but: la souveraineté de la vertu. Aussi bien fait-il dépendre le bonheur du beau moral à l'exclusion de tous les autres facteurs. Or, c'est le stoïcisme que Cicéron adopte lorsqu'il aborde, dans les Tusculanes, les questions de la morale pratique. Non qu'il renie pour autant sa fidélité à l'Académie, car autrement il n'aurait pu revendiquer, comme il le fait occasionnellement, le droit de choisir en toute liberté ce qu'il y a de meilleur — ou de plus probable — dans tous les systèmes philosophiques (111). Mais son choix est limité par le fait que dans sa quête d'un système de morale positive il se sent contraint à rejeter, pour des raisons diverses, l'hédonisme d'Epicure et scepticisme de la Nouvelle Académie. Pour ce qui est de l'épicurisme, c'est le principe même de ce système qui lui paraît vicieux. Il en est de même du τέλος de Carnéade: comme il ne renferme pas non plus l'honestas, Cicéron le trouve inacceptable (112). De plus, l'attitude des Académiciens, lesquels n'affirment rien et se contentent de suivre le probable, qui nihil affirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi volunt quodcumque veri simile videatur (De fin. II 43), va à

l'encontre du sentiment de Cicéron. En effet, pour que la morale puisse servir de guide, elle doit avoir un caractère positif, et c'est seulement un dogmatisme plus ou moins franc qui est à même de satisfaire ce besoin. Cela ne laisse sur place que deux écoles philosophiques: le Péripatos et le Portique. Les Stoïciens sont en lutte avec les Péripatéticiens, dit Cicéron dans un passage qui résume leurs vues respectives sur l'objet de la contestation, à savoir le concept du souverain bien (113).

Nous pouvons encore entrevoir les raisons qui ont amené Cicéron à se détourner, en ce qui concerne la morale, de la doctrine d'Aristote et de ses successeurs. Sans doute, Cicéron a une haute opinion d'Aristote. Il est presque unique, dit-il, en philosophie, meo iudicio in philosophia prope singularem (Acad. pr. II 132); c'est, à l'exception de Platon, un prince des philosophes, De fin. V 7: quem excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum. Mais lorsque Cicéron parle avec admiration de l'éloquence d'Aristote qui coule comme un fleuve d'or, Acad. pr. II 119: veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles, nous savons qu'il pense à un autre Aristote que celui que nous connaissons; c'est l'auteur des dialogues aujourd'hui perdus et non pas celui des traités techniques, les seuls que nous possédons, que Cicéron admire ici. Cicéron sait qu'il faut distinguer les uns des autres. Les Péripatéticiens, dit-il dans le De finibus V 12, ont laissé deux genres d'écrits: les ouvrages exotériques en style populaire et les commentarii en style plus sobre. C'est à la deuxième classe qu'appartient l'Ethique de Nicomaque qu'il mentionne

un peu plus bas et dont l'authenticité lui paraît assez douteuse, vu que l'ouvrage était souvent attribué non pas à Aristote lui-même mais à son fils Nicomaque. Fait plus grave, Cicéron prête à Aristote une doctrine (Tusc. V 87) que celui-ci rejette formellement dans l'Eth. Nic. 1153 b 17. Il s'agit du pouvoir de la vertu de rendre la vie du sage heureuse en toutes circonstances, même au milieu des supplices: mais nous avons discuté de cette question ailleurs et n'avons pas à y revenir (114). Ce qu'il faut en conclure, c'est que Cicéron ne connaissait l'ouvrage d'Aristote que par ouï-dire. Est-il donc coupable d'une erreur vraiment fâcheuse? Pas nécessairement, puisqu'il suffit de supposer, avec E. Bignone, que Cicéron vise la première phase de l'activité philosophique du Stagirite pour que tout revienne en ordre (115). Nous savons, en effet, que dans sa jeunesse Aristote penchait, sous l'influence de son maître, vers les positions extrêmes d'une morale rigoureuse, celles qu'il allait abandonner plus tard, lorsque son génie avait atteint sa maturité.

Mais pour Cicéron, Aristote appartient à un courant philosophique issu de Platon; c'est pourquoi il ne l'isole ni des veteres Academici ni de ses disciples, les Péripatéticiens. Ceux-ci, dit Cicéron, ont parfois l'air d'être inconséquents, ce qui est dû à la division de leurs écrits en deux classes dont il a été question. Mais pour le fond de leur doctrine, il n'y a pas de divergence entre eux. C'est seulement quand on en vient au problème du bonheur et à la question de savoir si celui-ci est entièrement dans le pouvoir du sage qu'apparaissent les divergences. La faute incombe à Théophraste

et à son livre Sur le bonheur où l'auteur accorde trop d'importance à la fortune, De fin. V 12: Quod maxime efficit Theophrasti de beata vita liber, in quo multum admodum fortunae datur; quod si ita se habeat, non possit beatam vitam praestare sapienta. Cette théorie semble à Cicéron delicatior ... molliorque quam virtutis vis gravitasque postulat; c'est pourquoi il veut qu'on s'en tienne à Aristote et à son fils Nicomaque. Cependant on pourrait se servir de Théophraste, dum modo plus in virtute teneamus quam ille tenuit firmitatis et roboris. On le voit bien, le Pison cicéronien, car c'est lui qui parle, a des réserves à l'égard de Théophraste mais, en tant que disciple d'Antiochus, il ne peut le renier. Ailleurs Cicéron se montre beaucoup plus sévère envers Théophraste malgré l'hommage qu'il rend à sa probité. N'empêche, c'est Théophraste elegantissimus omnium philosophorum et eruditissimus qui dépouilla la vertu de son honneur, qui la rendit faible (116) et qui lui coupa les nerfs (117). Il soutenait aussi, dans son livre du Bonheur, la thèse "qu'on ne saurait être heureux au milieu des tourments et des tortures". Cicéron, qui lui reproche d'avoir donné à comprendre que la vie heureuse ne monte pas sur la roue, in rotam beatam vitam non escendere (118), ne se rend pas compte que sur ce point-là Théophraste se range du côté de son maître Aristote — chef d'école et penseur indépendant qui se sent libre de prendre position, comme bon lui semble, contre telle ou telle doctrine chère à Platon. Sans en rien soupçonner, Cicéron défend Théophraste contre les attaques des critiques qui lui reprochaient d'avoir fait dépendre le bonheur de la Fortune. Mais la doctrine péripaté-

ticienne des trois catégories de biens implique, logiquement, l'admission des trois catégories de maux. Dès lors si l'on accorde que les douleurs physiques sont des maux, quoi de plus conséquent que de conclure, avec Théophraste, que le bonheur n'est pas au pouvoir du sage, exposé, comme il est, aux accidents que l'on compte parmi les maux, Tusc. V 25: Si enim tot sunt in corpore bona, tot extra corpus in casu atque fortuna, nonne consentaneum est plus fortunam, quae domina rerum sit et externarum et ad corpus pertinentium, quam consilium valere? Cf. De fin. V 77.

Cicéron voudrait dissocier Théophraste, et si qui illum secuti imbecillius horrent dolorem et reformidant (Tusc. V 85), du reste des Péripatéticiens. Eux, Cicéron les exhorte à sortir de l'équivoque en mettant en accord leur doctrine du souverain bien avec leur croyance en l'eudémonie du sage. "Alors ils auront le droit de proclamer à pleine voix que ni les assauts de la Fortune, ni l'opinion de la foule, ni la souffrance, ni la pauvreté ne les effrayent, que tout ce qui les intéresse dépend d'eux-mêmes, et que, là où leur pouvoir ne s'étend pas, il n'existe rien qu'ils rangent au nombre des biens" (119). Ce que Cicéron demande aux Péripatéticiens, c'est d'abandonner leurs principes et de s'aligner sur les positions des Stoïciens. Cela, l'héritage d'Aristote le rendait impossible; et si Théophraste avait introduit dans l'éthique péripatéticienne des modifications imprévues, il ne faisait que développer certaines tendances inhérentes au système du Maître. Une raison suffisante, aux yeux de Cicéron, pour rejeter le système tout entier.

Pour revenir à la critique de la théorie péripatéticienne des passions dans les Tusculanes IV, Cicéron combat d'abord le concept de la mediocritas propre à l'école d'Aristote (120). Le terme grec μετριοπάθεια ne se rencontre pas dans les écrits d'Aristote que nous avons à notre disposition. Il semble qu'il a été introduit dans le langage philosophique par l'Académicien Crantor, auteur du Περὶ πένθους dont s'inspiraient tous les auteurs, Cicéron y compris, des consolations dans l'antiquité. C'est précisément dans sa Lettre de condoléances à Apollonius que Plutarque — ou le pseudo-Plutarque, car l'authenticité de l'ouvrage est contestée — conseille de tenir dans le deuil un juste milieu entre la sauvage et inflexible indifférence, à la fois impossible et inutile, et le chagrin excessif qui est contraire à la nature et dont la cause est à rechercher dans les idées fausses que nous nous faisons (121). Comme ce passage précède une citation littérale de Crantor, traduite en latin par Cicéron dans les Tusculanes III 12, il est très probable qu'il soit, pour le fond, un emprunt direct à l'opuscule susmentionné de Crantor. La doctrine de la métriopathie, proposée par Crantor, dans laquelle on peut voir un développement de la pensée d'Aristote, est dirigée contre l'apathie, sans doute stoïcienne, que Crantor assimile à l'insensibilité totale.

Dans sa polémique contre les Péripatéticiens dans les Tusculanes IV, Cicéron ne fait point le moindre effort pour comprendre leur doctrine des passions. Aussi rejette-t-il la métriopathie sans en analyser la nature, sans la replacer dans le contexte de l'éthique d'Aristote, ce qui l'aurait empêché de perdre de vue le

point le plus important, à savoir le rapport étroit entre les passions et la vertu. Si donc sa critique de la mediocritas péripatéticienne sonne faux, c'est que son argumentation s'appuie sur la notion stoïcienne du πάθος . Or dans leur théorie des passions, les vieux Stoïciens, et c'est à eux que Cicéron se rattache dans les Tusculanes III et IV, prennent délibérément le contre-pied de l'enseignement d'Aristote.

Le malentendu apparaît donc dès le début de la polémique. Modum tu adhibes vitio? demande Cicéron prenant pour avérée l'équivalence de la passion et du vice. Or, le vice en question consiste en non parere rationi, et toutes les passions — qu'elles soient issues ex opinione boni ou ex opinione mali — constituent autant d'actes de désobéissance aux préceptes de la raison. Puisque donc les passions reposent sur un faux jugement de valeur, un error qui nous fait tenir pour bonnes ou mauvaises les choses qui ne le sont pas, il n'y est pas possible d'observer la juste mesure (modus). A quoi les Péripatéticiens auraient pu répondre que ce n'est pas le πάθος en tant que tel qui est vicieux mais bien la rupture de l'équilibre entre deux extrêmes: l'excès (ὑπερβολή) et le défaut (ἔλλειψις). En effet, dit Aristote, "la vertu se rapporte aux actions comme aux passions. Là l'excès est une faute et le manque provoque le blâme; en revanche, la juste moyenne obtient des éloges et le succès, double résultat propre à la vertu" (122). La vertu morale donc "a rapport avec les passions et les actions humaines, lesquelles comportent excès, défaut et le moyen juste" (123). C'est seulement quand les sentiments d'effroi, d'assurance, de désir, de

colère, de pitié, enfin de plaisir ou de peine, continue Aristote, nous affectent trop ou trop peu, qu'on trouve à redire. Par contre, ils n'ont rien de répréhensible si nous les éprouvons "au moment opportun, pour des motifs satisfaisants, à l'endroit de gens qui les méritent, pour des fins et dans des conditions convenables". Et après avoir défini la vertu comme une disposition acquise volontaire, ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὁρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν (Eth. Nic. 1106 b 35), Aristote précise que les deux extrémités fâcheuses, κακίαι, entre lesquelles se situe le juste milieu (μεσότης) où réside la vertu, consistent tantôt à se tenir en deçà, tantôt à aller au-delà de ce qui convient dans les passions et les actions, τὰς μὲν ἐλλείπειν τὰς δ' ὑπερβάλλειν τοῦ δέοντος ἔν τε πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσι.

D'après les Stoïciens la passion, étant une ὁρμὴ πλεονάζουσα , tend, en raison de sa nature même, vers l'extrême. Chercher une mesure dans le vice est une contradiction en termes. De même qu'il est impossible à un homme d'arrêter sa chute dans le vide, "de même il est impossible à une âme troublée et emportée par la passion de se ressaisir et de s'arrêter là où elle le voudrait. D'une façon générale d'ailleurs, ce qui est pernicieux quand il se développe est aussi vicieux dès sa naissance", omninoque, quae crescentia perniciosa sunt, eadem sunt vitiosa nascentia (§ 41). C'est le cas de l'aegritudo et de toutes les autres passions, puisque l'élément d'infection, manifeste quand elles ont atteint leur développement, leur est propre dès le moment de leur apparition.

Et Cicéron de conclure § 42: Quam ob rem nihil interest utrum moderatas perturbationes adprobent an moderatam iniustitiam, moderatam ignaviam, moderatam intemperantiam; qui enim vitiis modum apponit, is partem suscipit vitiorum. Mais les Péripatéticiens n'auraient pas reconnu la validité de cette conclusion, laquelle repose, en effet, sur la confusion des deux catégories distinctes: passion en général et vice. Or, nous avons vu que pour Aristote, il ne saurait être question de condamner les πάθη en tant que tels, pourvu qu'on les tienne dans les justes limites; c'est seulement l'excès ou le défaut qui rend la passion vicieuse au point de vue de la morale. C'est pourquoi Aristote rejette l'opinion de ceux qui - comme Speusippe? - définissent les vertus comme étant des états d'insensibilité et de calme: ὁρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας (Eth. Nic. 1104 b 24). A l'encontre de la vertu, "la passion est un état éphémère qui ne dépend pas de nous" (124); sa justification vient donc du fait qu'elle est un élément constitutif de notre nature. La passion est, en effet, une expression naturelle, partant légitime, de la partie irrationnelle, siège des appétits et des désirs. Essentiellement irrationnels, les πάθη n'échappent pas pour autant au pouvoir de la raison, puisque l'ἄλογον , de même que l'âme tout entière, est double: la partie végétative, principe de la nutrition et du développement, est commune aux hommes et aux plantes, et ne participe pas à la raison. Par contre, l'ἐπιθυμητικόν ne lui est pas absolument étranger, dans la mesure où il lui prête obéissance (125). Cependant Aristote reconnaît qu'il y a des passions et des actions

mauvaises en elles-mêmes, et non pas par excès ou défaut; il cite, à titre d'exemples, la joie éprouvée au malheur d'autrui, l'impudence, l'envie, et, dans l'ordre des actes, l'adultère, le vol, l'homicide. Contrairement à ce que croit Cicéron, la question de savoir si elles sont déficientes, modérées ou excessives est indifférente ou plutôt inapplicable dans le cas des passions objectivement mauvaises. "A leur sujet, on n'est jamais dans le droit chemin, mais toujours dans la faute. En ce qui les concerne, la question de savoir si l'on fait bien ou mal ne peut se poser" (126).

Si les passions sont naturelles, il s'en suit qu'elles nous ont été données par la nature pour notre bien. En effet, l'utilité des passions, admise par les Péripatéticiens, est une simple conséquence du fait qu'elles sont une partie intégrante de la nature humaine dans ce que nous avons de commun avec les animaux. Impulsions irrationnelles mais susceptibles de se plier au commandement de la raison, les passions jouent un rôle dans l'économie de la Nature. Contrairement à la position prise plus tard par les Stoïciens pour qui l' ἡδονή et la λύπη sont des passions distinctes, Aristote en fait un concomitant des états affectifs de l'âme. Le plaisir et la peine accompagnent les passions (Eth. Nic. 1105 b 21; Eth. Eud. 1220 b 13) et c'est par ce qu'il y a d'agréable ou de pénible en elles, ou plutôt dans les objets qui les excitent, que les passions nous éloignent de la vertu. En parlant de l'insensible (ἀναίσθητος), c'est-à-dire d'un homme incapable de prendre plaisir aux choses que tout le monde trouve agréables, Aristote observe que la métriopathie consiste dans le fait de ne s'adonner

ni à la joie ni au chagrin plus qu'on ne doit (Eth. Eud. 1231 a 30). La passion modérée n'est donc ni à louer ni à blâmer; on ne blâme pas un homme tout simplement pour être en colère, mais on le blâme pour l'être d'une certaine manière: οὐδὲ ψέγεται ὁ ἁπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ' ὁ πῶς (Eth. Nic. 1106 a 1).

Dans toutes ces questions-là, les Stoïciens prennent le contrepied de l'opinion d'Aristote. S'ils n'acceptent pas que les passions soient naturelles, encore moins peuvent-ils admettre qu'elles soient utiles. Cicéron se rallie à l'avis des Stoïciens sur tous les points. Cependant avant de réfuter la thèse de l'utilité des passions (§§ 48-57) il expose les vues des Péripatéticiens sur la colère, le désir en général, le chagrin et la crainte (§§ 43-46). Ces deux sections sont coupées par le § 47 où Cicéron déclare ne pas vouloir prendre parti dans la querelle des écoles; quant à lui, il se contente de chercher seulement de quel côté est le vraisemblable. Mais cette profession de foi d'un Académicien mise à part, toute la critique de Cicéron présuppose l'acceptation des positions stoïciennes.

En faisant l'éloge de la colère, les Péripatéticiens disent qu'elle aiguise le courage (§ 43), iracundiam cotem fortitudinis esse dicunt. Plus loin Cicéron leur reproche de parler des ardores animorum cotesque virtutum (§ 48), ce qui convient plus à la pompe oratoire qu'au langage philosophique avec les définitions des vertus et des passions qui lui sont propres. Cependant l'expression que Cicéron trouve ridicule ne veut que faire ressortir, sous forme d'image, l'idée de la liaison faite entre une émotion vive

et une vertu. Liaison nécessaire puisque la vertu morale a trait aux passions et actions humaines. Or, la vertu est une disposition qui détermine le choix, ἕξις προαιρετική , et le choix rationnel (προαίρεσις), loin d'exclure le désir ou la tendance (ὄρεξις), y est plutôt associé, du moins en ce qui concerne l'action. En effet, "si l'on veut que le choix délibéré soit bon, il faut que la raison soit juste et que la tendance soit droite, et qu'il y ait accord entre ce qu'affirme la raison et ce que poursuit la tendance" (127). Dans la psychologie d'Aristote c'est donc l'irrationnel qui fournit un mobile d'action. Aussi bien l'utilité des passions dans la sphère de la morale consiste-t-elle en cette harmonie, si elle se produit, entre l' ὄρεξις ὀρθή et la προαίρεσις σπουδαία. Sans en analyser le fondement, Cicéron attribue cette doctrine aux veteres Academici dans Acad. pr. II 135: atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cavendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae: ipsam iracundiam fortitudinis quasi cotem esse dicebant (128). L'image de la pierre à aiguiser, usuelle dans l'Académie et le Lycée, rappelle celle de Platon, lequel appelle (Rep. 411 B) la colère "muscles de l'âme", νεῦρα τῆς ψυχῆς , et la localise dans le θυμοειδές (129).

Il semble qu'au début de son activité philosophique, Aristote se rattachait à son maître sur ce point comme sur tant d'autres. L' ὀργή , envisagée comme un débordement du θυμός , doit donc être mise en rapport avec la partie irascible de l'âme. Mais au fur et à mesure que se développe sa pensée, Aristote se détache de Platon.

A un moment donné il rejeta la division tripartite de l'âme, de sorte qu'au lieu de considérer l'ἐπιθυμητικόν , le θυμοειδές et le λογιστικόν comme des parties de l'âme distinctes et localement séparées, il y voit des facultés d'une seule substance, δυνάμεις μιᾶς οὐσίας, ainsi que l'atteste Galien, p. 515 K. Ces δυνάμεις procèdent, d'après Aristote et Théophraste, du coeur (Galien, p. 505 K.). Enfin dans le De anima, Aristote rejette non seulement la division platonicienne mais aussi l'idée populaire selon laquelle il n'y a que deux parties de l'âme, rationnelle et irrationnelle. Or, pour Aristote le nombre des parties, c'est-à-dire des δυνάμεις , ne se laisse pas déterminer, De anima, 432 a 24: τρόπον γάρ τινα ἄπειρα (μόρια) φαίνεται καὶ οὐ μόνον ἅ τινες λέγουσι διορίζοντες λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. C'est de la faculté désidérative (τὸ ὀρεκτικόν) que relèvent les passions. L' ὀργή est une forme spécifique que peut revêtir l' ὄρεξις, mais dans la classification des passions elle apparaît à côté de l' ἐπιθυμία , sans y être subordonnée, Eth. Nic. 1105 b 21: λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν ὀργὴν φόβον θράσος φθόνον χαρὰν φιλίαν μῖσος πόθον ζῆλον ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη.

A l'encontre d'Aristote les Stoïciens font de la colère une espèce particulière de l' ἐπιθυμία, et la définissent comme désir de punir celui qui semble nous avoir fait tort injustement (130). Cicéron reproduit dans les Tusculanes IV 16-21 la division stoïcienne des passions en espèces, dont chacune se rattache à une des quatre passions principales. La colère est une subdivision de la

libido (§ 16), par conséquent elle est définie libido poeniendi eius, qui videatur laesisse iniuria (131).

La définition de la colère que l'on trouve chez Aristote ne diffère pas beaucoup de la définition stoïcienne; c'est "un désir, accompagné de peine, de tirer vengeance, réelle ou apparente, d'une réelle ou apparente offense subie par un homme lui-même ou un des siens sans qu'il l'ait méritée" (132). Cependant la peine qui accompagne la colère n'exclut guère un certain plaisir que nous éprouvons à l'espoir d'accomplir notre vengeance (Rhet. II 2, 2) ou lorsqu'elle est déjà accomplie (Eth. Nic. 1126 a 23). Puisque Aristote considère la vertu comme une certaine disposition de l'esprit, une attitude correcte à l'égard de la colère est le signe de la vertu. "Les dispositions nous mettent, à l'égard des passions, dans un état heureux ou fâcheux; par exemple, en ce qui concerne la colère, si l'on y est trop porté ou insuffisamment, nous nous trouvons en de mauvaises dispositions; si nous y sommes portés modérément, nous sommes dans d'heureuses dispositions; il en va ainsi dans d'autres cas" (133).

Le principe de l'équilibre des tendances naturelles domine toute l'éthique d'Aristote, qu'il s'agisse des vertus, des actions ou des passions. "La colère présente aussi excès, défaut et moyenne; mais ces comportements sont à peu près dépourvus d'appellations particulières; néanmoins, appelant doux (πρᾶος) l'homme modéré, nous appellerons douceur (πραότης) cet état intermédiaire. Pour les extrêmes, on dira irascible (ὀργίλος) et irascibilité (ὀργιλότης) en parlant de l'excès; on dira flegmatique (ἀόργητος)

et flegme (ἀοργησία) en parlant du défaut" (134). La douceur de caractère consiste donc dans l'observation de la juste mesure à l'égard de la colère, Eth. Nic. 1125 b 26: Πραότης δ' ἐστὶ μεσότης περὶ ὀργάς. Cette qualité est louable, de même qu'est louable l'homme "qui se met en colère pour des motifs valables et contre qui le mérite, ajoutons encore au moment et durant le temps voulus" (ibid. 1125 b 31). Cet homme peut être appelé doux de caractère, puisque "l'homme doux veut, en effet, se garder des troubles de l'âme et se refuse à être le jouet de la passion, il obéit aux ordres de la raison et, dans la mesure que veut la raison, il se permet la colère dans les circonstances et durant le temps que cette raison approuve" (135). Il est pourtant difficile de dire où passe la limite qui sépare la droite conduite de la faute; il n'est pas possible de déterminer théoriquement contre qui, pour quels motifs et pour combien de temps il est juste de se mettre en colère. On ne saurait fixer, une fois pour toutes, le point où l'on s'écarte du juste milieu ni quand on mérite le blâme. "Le jugement des circonstances particulières et de la sensibilité de chacun. Voici qui du moins est évident: la disposition moyenne est louable qui fait que notre colère s'adresse aux personnes qui la méritent, pour de bonnes raisons et de la manière convenable et ainsi de suite; l'excès et le défaut sont dans toutes leurs manifestations blâmables" (136).

Cicéron n'en veut rien savoir; il reproche aux Péripatéticiens de recourir à la colère lorsqu'il s'agit d'attaquer un ennemi ou un mauvais citoyen. Ils ne croient pas, selon lui, en l'effica-

cité d'une décision de se battre pour les lois, pour la liberté, pour le patrie, si elle repose sur la réflexion seule. Haec nullam habent vim, nisi ira excanduit fortitudo, disent-ils (§ 43). Il n'est pas douteux que Cicéron confonde ici deux sentiments semblables mais non pas identiques: ὀργή et θυμός. Celui-ci se manifeste certes comme colère mais il est plutôt une fougue, une passion que suscitent toutes les émotions violentes. Aristote se sert du terme θυμός, sans doute à cause de son acception plus large, en Eth. Eud. III 3 où il discute la différence entre la πραότης et la χαλεπότης. Il n'a pas échappé non plus à l'attention d'Aristote que le θυμός passe pour le courage. Ceux qui agissent sous l'influence de la passion, pareils aux bêtes sauvages qui attaquent le chasseur qui les a blessées, sont considérés comme braves, puisque le courage ressemble à l'état d'irritation Eth. Nic. 1116 b 23: καὶ τὸν θυμὸν δ' ἐπὶ τὴν ἀνδρείαν ἀναφέρουσιν· ἀνδρεῖοι γὰρ εἶναι δοκοῦσι καὶ οἱ δὶα θυμὸν ὥσπερ τὰ θηρία ἐπὶ τοὺς τρώσαντας φερόμενα, ὅτι καὶ οἱ ἀνδρεῖοι θυμοειδεῖς. Cette forme du courage qu'inspire le θυμός semble être la plus naturelle; cependant elle ne devient le véritable courage, c'est-à-dire la vertu de courage, que lorsque le choix réfléchi et la conscience du but l'accompagnent Eth. Nic. 1117 a 4: φυσικωτάτη δ' ἔοικεν ἡ δὶα τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἀνδρεία εἶναι.

Mais, à en croire les Péripatéticiens, l'utilité, voire la nécessité de l'iracundia se fait sentir non seulement à la guerre mais aussi dans la vie civile où il n'y a pas d'imperia severiora sans que la colère ne s'y mêle. Il se peut que Cicéron pense ici aux mesures sévères qu'il avait prises lui-même contre les Catili-

naires (137). Virum denique videri negant, conclut-il dans son exposé des vues des Péripatéticiens sur la colère, qui irasci nesciat, eamque, quam lenitatem nos dicimus, vitioso lenitudinis nomine appellant. Or, nous savons que pour Aristote la πραότης -lenitas est un moyen terme entre l'irascibilité, ὀργιλότης et l'ἀοργησία-lenitudo, celle-ci étant le manque d'énergie ou le flegme qui frise l'indolence. Cette vertu consiste dans une disposition d'esprit correcte relativement à la colère; par contre, les Stoïciens comprennent par là une complète suppression de la colère, πραότης ἐστὶν ἀρετή, καθ' ἣν γίνονται πρὸς ὀργὴν ἀκίνητοι (138). Ainsi O. Heine n'a pas tort de croire que les Péripatéticiens auraient pu répondre à l'objection de Cicéron en faisant remarquer qu'il s'agit d'un malentendu et que ce que les Stoïciens appellent πραότης correspond plutôt à l'ἀοργησία -lenitudo qu'à la lenitas que les Péripatéticiens désignent du nom de πραότης.

Dans sa critique de la métriopathie, Cicéron essaie de prouver que la notion péripatéticienne de la colère est contradictoire, puisqu'elle réunit deux choses incompatibles, la vertu et le vice. Le courage n'implique pas la colère, on peut être fortis sans stomachari (§ 48). C'est bon pour un gladiateur, mais l'on voit même des gladiateurs garder leur sang froid, ut magis placati quam irati esse videantur. Les exemples empruntés à la poésie homérique, à l'histoire romaine et à la mythologie donnent tort aux Péripatéticiens. Est-il besoin de faire intervenir la colère pour rendre compte des exploits glorieux? L'élan qui est propre au courage n'a rien à voir avec une rage qui entrave le fonctionnement

normal de l'intelligence § 50, an fortitudo, nisi insanire coepit, impetus suos non habet? L'équivalence de la passion avec la folie, insania, effleure l'esprit de Cicéron et il veut la déduire du paradoxe stoïcien, lequel pose en principe que tous les non-sages sont des fous (139); s'il en fait usage ici, c'est pour dissocier les deux éléments, fortitudo et iracundia, que les Péripatéticiens confondent, du moins à ce qu'il croit. Or, la propension à la colère ne va pas sans irréflexion, levitas, alors que la vaillance ne peut se concevoir là où il n'y a point de raison § 50, neque enim est ulla fortitudo, quae rationis est expers. On y retrouve l'opposition stoïcienne entre la vertu, dans laquelle la rationalité essentielle de l'âme se manifeste dans toute sa pureté, et la passion, dans laquelle l'âme abandonne son propre principe en se détournant de la droite raison. Ainsi, une fois admis qu'il n'y a rien qui ressemble plus à la folie que la colère — An est quicquam similius insaniae quam ira? (§ 52) —, Cicéron mène l'argumentation à sa conclusion en posant la question de l'utilité de la folie § 53: Dicamus igitur utilem insaniam? La réponse ne saurait être douteuse; les définitions du courage citées par Cicéron, qu'elles soient de Sphérus (140), un philosophe stoïcien contemporain de Chrysippe, ou de Chrysippe lui-même (141), font ressortir plus ou moins bien, toutes les notions communes, communes notiones. Les κοιναὶ ἔννοιαι ou "prénotions" (προλήψεις) correspondent, selon les Stoïciens, aux représentations communes à tous les gens; elles se forment spontanément dans l'âme des êtres raisonnables et c'est grâce à elles que nous sommes capables de saisir la vérité

de certaines idées générales, comme, par exemple, que les dieux existent. Or, toutes ces définitions, affirme Cicéron, ne font que découvrir la notion du courage que nous avons tous sans en être bien conscients (142). Et comme elles n'accordent aucune place à la rabies, il s'ensuit que ni le guerrier ni le général ni l'orateur n'ont besoin de colère pour s'acquitter de leur tâche. Ainsi s'évanouit la présomption de l'utilité de la colère.

L'orateur n'en a que faire, mais s'il ne convient pas qu'il s'irrite, il n'est pas déplacé qu'il en donne l'air § 55: Oratorem vero irasci minime decet, simulare non dedecet. Entraîné par sa polémique, Cicéron ne se rend pas compte qu'en donnant ce conseil d'une moralité douteuse, il rejoint de fait la position des Péripatéticiens, si répréhensible qu'elle lui paraissait naguère. En effet, ceux-ci approuvaient que l'orateur simulât la colère, même s'il ne la sentait pas, pour la faire naître chez les auditeurs (143). Sur ce point les Péripatéticiens suivaient l'enseignement de leur maître, lequel discute dans sa Rhétorique les facteurs dont la connaissance permettra à l'orateur d'exciter cette émotion chez ceux qui l'écoutent (144). Mais cette similitude de pensée quant à la légitimité du recours à tous les artifices de l'art oratoire pour provoquer, chez les juges et les auditeurs, les sentiments favorables à la cause que l'on plaide, ne devrait pas nous faire oublier la différence qu'il y a entre Aristote et Cicéron. C'est que le Stagirite ne rejette pas la colère en tant que telle; pour Cicéron, au contraire, elle est un état d'esprit vicieux par définition, et l'orateur qui la soulève consciemment ne peut échapper à la

réprobation dont la morale stoïcienne frappe toute transgression de l'*honestum*. D'ailleurs l'Antoine du *De oratore* avoue qu'il n'avait jamais essayé d'inspirer aux juges la douleur, la pitié, l'envie ou la haine sans les ressentir lui-même. *Neque est enim facile perficere, ut irascatur ei quoi tu velis iudex, si tu ipse id lente ferre videare* (*De or.* II 190). L'engagement d'Antoine est plus sincère et psychologiquement mieux motivé que la désinvolture que Cicéron affiche dans les *Tusculanes* IV.

Avec quel bon sens parle-t-il ailleurs de la nécessité d'éviter la passion dans la réprimande et dans la discussion, du devoir de ménager la sensibilité d'autrui! Il concède qu'il soit permis de faire semblant d'être en colère lorsqu'on fait des reproches. On n'en viendra d'ailleurs que rarement à ce genre de réprimandes et en veillant que la colère soit loin de nous (145). Même dans les discussions avec les gens les plus hostiles on refoulera toute irritation (146). Non que la colère soit absolument proscrite et bannie hors le commerce du monde; mais elle n'est bonne qu'à un centurion, un porte-étendard et tous ceux qui, faute de pouvoir user de la raison, sont contraints d'user des émotions § 55, *utile est enim uti motu animi qui uti ratione non potest*. Mais la discussion de Cicéron ne concerne que le sage. Cette concession inattendue à l'égard de l'*ira* a de quoi étonner. Comment l'expliquer sinon en supposant que Cicéron y prête inconsciemment le sens de θυμός ? Ce serait donc moins l'ὀργή stoïcienne que l'*impetus*, un emportement fougueux qui pousse l'homme à affronter le péril. Les Stoïciens ne niaient pas que l'insensé soit capable d'agir

vaillamment; ce qu'ils refusaient d'admettre, c'est la valeur morale de son action. Un acte de bravoure n'est pas un κατόρθωμα ou devoir parfait dont l'accomplissement exige la science et l'intention droite, deux conditions que le non-sage ne peut remplir (147). Le centurion de l'exemple cicéronien a beau être vaillant, son impétuosité est un don de la nature; quelle que soit l'utilité de celle-ci pour les gens incapables de guider leur conduite d'après les principes rationnels, elle ne saurait être confondue avec la vertu. Son ignorance des ouvrages "ésotériques" d'Aristote empêche Cicéron de voir que sur le point en question, il y a un accord parfait entre le Péripatos et le Portique. Pour Aristote aussi il n'y a pas de courage véritable sans qu'on soit guidé par le sentiment de l'honneur et la raison. Ceux que la passion, soit colère soit désir de se venger, pousse à combattre, peuvent bien être belliqueux, ils ne sont pas pour autant courageux, Eth. Nic. 1117 a 6: καὶ οἱ ἄνθρωποι δὲ ὀργιζόμενοι μὲν ἀλγοῦσι, τιμωρούμεμοι δ' ἥδονται· οἱ δὲ διὰ ταῦτα μαχόμενοι μάχιμοι μέν, οὐκ ἀνδρεῖοι δέ· οὐ γὰρ διὰ τὸ καλὸν οὐδ' ὡς ὁ λόγος, ἀλλὰ διὰ πάθος· παραπλήσιον δ' ἔχουσί τι.

Les Aristotéliciens n'approuvent pas seulement la colère que les Stoïciens tiennent pour une espèce particulière du désir, ils louent le genre entier du désir (148). Encore une fois Cicéron se méprend sur ce point. L'ὄρεξις d'Aristote est une tendance neutre; même si ses deux espèces, l' ἐπιθυμία et le θυμός , relèvent de la partie irrationnelle de l'âme, elles sont susceptibles d'obéir aux commandements de la raison (149). Or, l' ἐπιθυμία

stoïcienne est un πάθος contraire à la raison. Les exemples de l'utilité du désir allégués par les Péripatéticiens: Thémistocle, Miltiade, Démosthène aiguillonnés par l'ambition, des philosophes poussés par un désir ardent de faire de longs voyages (§ 44), ces exemples, réplique Cicéron, ne prouvent rien. D'abord il faut distinguer les goûts et le désir, et puis les goûts, même s'ils s'appliquent aux sujets les plus beaux, doivent être paisibles et calmes § 55: Quid? vos studia libidinem vocatis? quae vel optimarum rerum, ut ea sunt quae profertis, sedata tamen et tranquilla esse debent. Car ce qui est vicieux dans toutes les agitations de l'âme contraires à la droite raison, c'est qu'elles troublent l'esprit par ce qu'elles ont de démesuré (150). C'est donc le désir (libido) lui-même qu'il faut supprimer, quel que soit l'objet qui le provoque; même si l'on poursuit la moralité (honestum), même si un appétit trop violent a pour objet la vertu, etiamsi virtutis ipsius vehementior adpetitus sit (§ 62), on se gardera bien de lui céder car c'est la violence même qui le rend vicieux.

Pour ce qui est d'autres passions, l'aegritudo avec ses espèces particulières et le metus, Cicéron ne les traite que de la manière la plus sommaire. Le chagrin, que les Stoïciens regardent comme une passion des plus néfastes, n'est pas établi, selon les Péripatéticiens, sans pouvoir comporter un grand avantage. Les tourments de conscience dont sont affligés les gens que leur faute expose au déshonneur et à l'opprobre ont pour but de les détourner de leur conduite coupable. L'insensibilité à l'infamie serait équivalente à l'impunité des péchés, il vaut mieux éprouver des remords

§ 45, morderi est melius conscientia. Le contre-argument de Cicéron esquive la question. Il se contente de dire, en effet, qu'un vers d'Afranius qu'on pourrait alléguer pour démontrer l'utilité du remords ne s'applique pas au sujet de la discussion, lequel est le sage (§ 55). Remarquons que Cicéron ne parle pas ici, malgré les apparences, de l'aegritudo dans le sens général du terme, ce qui le met à l'abri d'un reproche possible d'avoir méconnu l'enseignement du Stagirite. En effet, l'ἡδονή et la λύπη ne sont pas pour Aristote des passions distinctes, au même titre que, par exemple, ἐπιθυμία, ὀργή, φόβος etc., mais des sentiments qui accompagnent ou suivent les passions et les actions (151). Or, le texte de Cicéron ne laisse aucun doute qu'en parlant de l'aegritudo il n'ait en vue qu'une seule de ses variétés. Celle-ci figure sous le nom de μεταμέλεια, dans la liste des vingt cinq espèces de la λύπη incluse dans le Περὶ παθῶν d'Andronicus, où elle est définie comme λύπη ἐπι ἁμαρτήμασι πεπραγμένοις ὡς δι' αὐτοῦ γεγονόσιν (SVF III 414). Le sage en est libre parce que toutes ses actions sont droites, sapientem ... nullius rei paenitere dit Cicéron ailleurs (152), mais il ne la mentionne pas dans les Tusculanes IV 16-18 où il discute des espèces de l'aegritudo. C'est donc le méchant seul qui s'abandonne au repentir, par quoi il se reconnaît coupable et, en le faisant, confirme son déshonneur (153). Dans cette question aussi la position d'Aristote diffère de celle des Stoïciens, à en juger par sa discussion des actes commis par ignorance. Il s'agit de savoir si l'agent est responsable des actes commis sans connaissance des circonstances particulières dans lesquelles l'action a eu

lieu. Ces actes-là n'appartiennent per se ni à la classe des actes volontaires, ἑκούσια, ni à celle des actes involontaires, ἀκούσια. L'appréciation de leur valeur morale dépend de l'attitude de l'agent, une fois son ignorance dissipée. S'il regrette d'avoir commis un tel acte, il démontre par là qu'il agissait contre son gré, et inversement, le manque de regret défend de reconnaître l'acte comme involontaire (154). Ainsi, comme manifestation de la conscience de l'individu, la μεταμέλεια joue un rôle positif dans le système éthique d'Aristote.

Les trois autres espèces d'aegritudo mentionnées par Cicéron dans le contexte de sa polémique contre les Péripatéticiens sont misericordia, aemulatio, obtrectatio. Pour ce qui est de la misericordia, son utilité consisterait en ceci qu'elle "nous engage à prêter assistance à autrui et à soulager ceux qui sont dans la détresse sans qu'il y ait de leur faute" (§ 46). Aristote compte l'ἔλεος parmi les passions (Eth. Nic. 1105 b 23), ce qui pourrait nous induire à croire que l'attitude qu'il recommande à l'égard de la pitié consisterait à éviter les extrêmes, le trop et le trop peu. L'homme de bien se tiendrait au milieu, à distance égale des deux vices opposés, l'insensibilité et la sensiblerie. Or il n'en est rien. Aristote définit la pitié comme une sorte de chagrin excité par la vue d'un malheur, mortel ou pénible, qui échoit à quelqu'un qui ne le mérite pas; un malheur que nous pressentons pour nous ou pour un de nos amis, et lorsqu'il semble tout proche (155 Les gens qui éprouvent de la pitié à la vue d'un malheureux sont généralement ceux qui croient pouvoir être atteints par un malheur

pareil; tels sont ceux qui ont déjà souffert et ont trouvé le salut; les personnes âgées à cause de leur sagesse et de leur expérience, les faibles et, pour couper court à la longue énumération d'Aristote, les hommes bien éduqués, car ceux-ci raisonnent bien, Rhet. II, 8, 4: καὶ οἱ πεπαιδευμένοι· εὐλόγιστοι γὰρ. Les motifs qui inspirent la comparaison sont donc très divers, et ils ne sont pas tous désintéressés. Mais la valeur "objective" de ce sentiment n'en dépend pas car, de même qu'il y a des passions nécessairement mauvaises (156) ainsi il y a des sentiments nobles de par leur nature, et la pitié en est un. Cela ressort d'un passage de la Rhétorique (II 9, 1-2) où Aristote discute du rapport entre deux émotions antithétiques, ἔλεος et νέμεσις ou indignation morale. Toutes les deux sont signe d'un bon tempérament, puisque s'il convient d'avoir pitié de ceux qui souffrent sans le mériter, il est également naturel de s'indigner de ce que les autres aient un succès immérité: καὶ ἄμφω τὰ πάθη ἤθους χρηστοῦ· δεῖ γὰρ ἐπὶ μὲν τοῖς ἀναξίως πράττουσι συνάχθεσθαι καὶ ἐλεεῖν, τοῖς δὲ εὖ νεμεσᾶν· ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον. D'autre part, Aristote est d'avis que même dans la pitié l'on doit garder le juste milieu (Eth. Nic. 1106 b 19).

De cette compréhension des mobiles secrets de l'action humaine on ne trouve aucune trace dans le stoïcisme. Non que la définition stoïcienne de la pitié soit différente; en effet, d'après Cicéron misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis; nemo enim parricidae aut proditoris supplicio misericordia commovetur (157). Ce qui est à retenir, c'est que la pitié étant

une sorte de chagrin, est un πάθος. Or, toutes les formes du chagrin sont proscrites par les Stoïciens car, ainsi que l'explique un auteur chrétien qui reprend à son compte les définitions stoïciennes des passions, toute sorte de chagrin est un mal par sa nature même (158). Il en va de même avec Sénèque. Malgré les objections des imperiti, lesquels reprochent aux Stoïciens de désapprouver la pitié et le pardon, sa fidélité à la doctrine orthodoxe reste inébranlable. Il rejette la pitié sur la foi de l'axiome que le sage n'est pas accessible au chagrin, De clem. II 7, aegritudo autem in sapientem virum non cadit. C'est aussi la position de Cicéron. Que le sage soit exempt de pitié, cela se déduit, croit-il, d'une proposition plus générale, à savoir qu'il est exempt de chagrin. Cette proposition forme la conclusion des six sorites qu'on lit dans les Tusculanes III et auxquels le dogme stoïcien de l'inaccessibilité du sage aux troubles de l'âme sert de prémisse générale. L'incompatibilité de la sagesse et de la colère, objet du cinquième sorite, conduit Cicéron à poser en principe que le sage est exempt aussi de pitié et d'envie § 20: Etenim si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam, posset in invidentiam, et cette exemption est la majeure du sixième et dernier sorite (§ 21). L'ἀπάθεια n'est cependant pas un idéal abstrait; au contraire, elle est la base de la théorie stoïcienne des passions, tout en étant un postulat éthique proposé aux progredientes, c'est-à-dire les gens engagés sur la voie de la progression morale, προκοπή. C'est pourquoi Cicéron se croit obligé de défendre cette théorie tout entière, sans faire la moindre concession aux Péripa-

téticiens, même là où l'humanité et le sens commun semblent réclamer une exception à la règle générale, une atténuation des principes par trop rigides. Cicéron rejette cette tentation en faisant observer qu'il faut distinguer la générosité et la pitié, la faiblesse qui nous fait prendre à notre compte le chagrin des autres et l'empressement à le soulager: Cur misereare potius quam feras opem, si id facere possis? An sine misericordia liberales esse non possumus? Non enim suscipere ipsi aegritudines propter alios debemus, sed alios, si possumus, levare aegritudine (159). Reste à savoir s'il est possible d'être généreux sans être miséricordieux, si l'injonction de porter secours aux malheureux peut être efficace sans recours aucun à la compassion, qui nous fait souffrir à la vue de la souffrance d'autrui. Les Stoïciens avaient beau dire que l'apathie ne signifie que la tranquillité d'esprit, qu'elle laisse place aux émotions louables, εὐπάθειαι : leurs adversaires n'avaient peut-être pas tort de croire que l'imperturbabilité absolue n'est pas trop éloignée de l'insensibilité et que le détachement émotionnel qu'elle suppose risque de provoquer une aliénation spirituelle, l'ἀλλοτρίωσις dont parle Némésius dans le passage cité tout à l'heure. Mais admettons que le sage ne soit pas capable de tomber dans ce travers. Cela vaut-il aussi pour les non-sages? La prédication stoïcienne ne leur offrait-elle pas une excuse de se montrer indifférents à l'égard de ceux qui souffrent? Quoi qu'il en soit, les auteurs chrétiens élevèrent leur voix contre la suppression des passions en général et la prétention d'extirper la pitié du coeur humain en particulier (160).

Cicéron fait encore grief aux Péripatéticiens de trouver utiles deux autres espèces du chagrin, aemulatio et obtrectatio (§ 46). Le premier terme traduit le grec ζῆλος et se prend en deux sens, dit Cicéron, favorable et défavorable; comme une qualité, il veut dire imitation de la vertu; comme un défaut, il désigne le chagrin qui vient de ce qu'un autre possède une chose que nous avons désirée et dont nous sommes privés (161). L'obtrectatio est une traduction, peu heureuse d'ailleurs (162), du mot grec ζηλοτυπία ; c'est le chagrin qui vient de ce qu'un autre possède une chose que nous avons nous-mêmes désirée (163). En quel sens les Péripatéticiens tiennent ces deux passions pour utiles, Cicéron ne le dit pas. Au paragraphe 56, après avoir répété en quoi elles consistent, il se borne à constater l'impossibilité "d'approuver la conduite d'un homme qui se chagrine au lieu d'essayer sa chance d'avoir ce qu'il désire (aemulatio). Et pour la prétention d'être seul à l'avoir (obtrectatio), c'est pure folie."

Aristote ne mentionne, à notre connaissance, nulle part la ζηλοτυπία, mais il parle du ζῆλος en lui attribuant le sens d'émulation, de rivalité plutôt que celui de jalousie. Cependant la définition qu'il en donne correspond à celle du ζῆλος-défaut qu'on trouve chez les auteurs stoïciens, Rhet. II, 11, 1: εἰ γάρ ἐστι ζῆλος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῃ παρουσίᾳ ἀγαθῶν ἐντίμων καὶ ἐνδεχομένων αὐτῷ λαβεῖν περὶ τοὺς ὁμοίους τῇ φύσει, οὐχ ὅτι ἄλλῳ ἀλλ' ὅτι οὐχὶ καὶ αὐτῷ ἐστίν. Mais, à l'encontre des Stoïciens, Aristote considère l'émulation comme un aiguillon aux actions nobles et dignes d'un homme de bien. C'est pourquoi il

oppose le ζῆλος -émulation au φθόνος -envie, l'un étant un sentiment vertueux, l'autre vil (164). Parmi les biens qui peuvent être objet de l'émulation Aristote compte la richesse, de nombreux amis, les magistratures et, généralement, tout ce qui apporte de l'honneur à son possesseur. Il s'en suit, continue-t-il, que la vertu et toutes les choses utiles et avantageuses pour le reste de l'humanité sont elles aussi objet d'émulation (Rhet. II 11,4). La portée du terme ζῆλος est donc tout autre chez Aristote que celle de l'aemulatio-qualité chez Cicéron, lequel la fait consister, comme nous l'avons vu, en la seule imitatio virtutis. Mais Cicéron semble en avoir indûment rétréci le sens, puisque Stobée la définit comme une action d'estimer heureux celui qui est glorieux ou encore comme une imitation du meilleur, alors qu'Andronicus y voit le μακαρισμὸς ἀστειότητος.

La dernière passion dont parle Cicéron dans sa polémique antipéripatéticienne est la peur. Il ne lui consacre qu'une brève mention, juste pour présenter leur point de vue: "Quant à la peur, la supprimer serait supprimer toute cette application à se bien conduire dans laquelle entre pour beaucoup la crainte des lois, des magistrats, de la pauvreté, de l'ignominie, de la mort, de la douleur" (165). A défaut d'une réfutation formelle de la part de Cicéron nous devons nous borner à vérifier l'exactitude de ses allégations en comparant le passage en question avec des textes pertinents d'Aristote. C'est dans le contexte de la discussion du courage (ἀνδρεία) que se pose le problème du φόβος , puisque la vertu en question consiste dans l'observation de la moyenne par

rapport à la peur et la confiance, μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρρη (166). Aristote commence donc par expliquer ce que sont ces choses redoutables, τὰ φοβερά, que nous craignons, et il répond que, généralement parlant, ce sont des maux, κακά. C'est pourquoi la peur est couramment définie comme une attente du mal, διὸ καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακοῦ. Nous craignons donc, continue-t-il, tous les maux, par exemple le déshonneur, la pauvreté, la maladie, le manque d'amis, la mort. Mais ce n'est là qu'une simple constatation du fait, la restriction qui la suit éclaire la pensée propre d'Aristote: le courage, dit-il, ne se rapporte pas à tous ces maux, car il y en a qu'il est beau de craindre, comme il y en a d'autres qu'il est honteux de ne pas craindre, par exemple le déshonneur. Celui qui le craint est discret et modeste, celui qui ne le craint pas est impudent (167). Quant à la pauvreté et la maladie, il est certainement juste de ne pas les craindre, de même qu'on ne doit craindre un mal non causé par nous-mêmes ou le vice (168).

Deux extrêmes, également vicieux, s'opposent au courage: la lâcheté (δειλία) et l'audace (θρασύτης). Aussi celui qui pèche par excès de confiance est θρασύς, celui qui pèche par trop de timidité et par défaut de confiance est δειλός (Eth. Nic. 11 1107 b 1-4). Mais le courage n'occupe pas, pour ainsi dire, le point équidistant de la lâcheté et de l'audace, il est plus proche de celle-ci que de celle-là (Eth. Nic. 1108 b 36; 1109 a 3), puisque c'est particulièrement au milieu des choses à craindre que cette vertu trouve l'occasion de se manifester (Eth. Nic. 1117 a 29-34).

Quel est donc l'objet propre, le περὶ ὅ , de l' ἀνδρεία? Or parmi toutes les choses formidables il y en a une qui est particulièrement à craindre, qui inspire la plus grande peur, c'est la mort (169). Il y a plusieurs sortes de dangers mortels, mais celui que l'on court à la guerre est le plus beau parce qu'il présente à l'homme courageux la possibilité de se défendre vaillamment ou de mourir noblement Eth. Nic. 1115 b 4: ἅμα δὲ καὶ ἀνδρίζονται ἐν οἷς ἐστὶν ἀλκὴ ἢ καλὸν τὸ ἀποθανεῖν. Néanmoins il se montrera intrépide (ἀδεής) aussi dans les périls de mer et les maladies, quelque répugnante qu'il trouve la mort sans gloire. Non que le courage ne comporte la crainte, de sorte que l'homme courageux n'en est pas exempt. Il ne se laisse pourtant effrayer que dans la mesure où il est possible à l'homme de ne pas céder à la peur. Mais s'il y a des terreurs qui l'affectent, il tâchera de surmonter sa peur, il endurera les épreuves les plus pénibles en obéissant aux préceptes de la raison (170). On appellera donc courageux l'homme qui endure ce qui est à endurer et qui craint ce qui est à craindre, et qui le fait pour un motif juste, de manière convenable et au moment opportun (Eth. Nic. 1115 b 18-19). Car la nature des choses redoutables est double: il y en a qui sont telles dans le sens absolu, d'autres qui ne le sont que pour telle ou telle personne. Si l'homme courageux se montre sans peur à leur égard, c'est que ces choses-là lui paraissent redoutables en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il est courageux, il ne les croit pas telles (171). Seul le fou ou l'homme absolument insensible à la peine ne craint rien, pas même le tremblement de terre et les vagues (172).

C'est précisément par la compréhension de la nature des choses qui lui est propre, par le discernement qu'il montre en face des dangers, vrais ou imaginaires, grands ou petits, que l'homme vraiment courageux se distingue de celui qui n'est qu'audacieux.

On voit par là que Cicéron dénature le sens de la métriopathie péripatéticienne en ce qui concerne la crainte, s'il est permis de se faire une idée de l'éthique du Lycée d'après les traités de la philosophie morale d'Aristote. Le Stagirite n'a jamais enseigné que la peur fût utile parce qu'elle nous fait craindre la pauvreté, la mort, la douleur; au contraire, ce sont des maux que le courage nous fera supporter sans peur. Quant à la crainte des lois, des magistrats et de l'ignominie (ἀδοξία), c'est, en effet, une crainte salutaire et tout à l'honneur de celui qui l'éprouve. Il semble que c'est le terme même φόβος-metus qui a empêché Cicéron de voir clair dans cette matière. Il aurait dû comparer cette sorte de crainte non pas au πάθος stoïcien du même nom, mais à la tendance raisonnable (εὐπάθεια) qui lui correspond, c'est-à-dire la précaution, l' εὐλάβεια dont il parle dans les Tusculanes IV 13 (173). Diogène Laërce (VII 116) et Andronicus (SVF III 432) opposent cette tendance au φόβος et l'appellent εὔλογος ἔκκλισις, le φόβος étant une ἄλογος ἔκκλισις . Mais malgré le fait qu'Aristote et les Stoïciens sont d'accord pour considérer le φόβος comme προσδοκία κακοῦ (174), la divergence de leurs vues sur cette passion ne saurait être plus grande. Aristote, nous l'avons vu, n'admet pas une opposition radicale entre le φόβος et l'ἀνδρεία, il parle plutôt de leur interpénétration, conformément à sa théorie de la

vertu, moyenne entre deux extrêmes opposés, le défaut et l'excès. Par contre, pour les Stoïciens la passion, κίνησις ψυχῆς ἀπειθὴς τῷ λόγῳ comme dit Galien (p. 372 K.), est l'antithèse de la vertu, laquelle est, d'après Cicéron, recta ratio (Tusc. IV 34) ou perfecta ratio (Leg. I 45). Rapprocher la fortitudo et le metus équivaut, dans cette perspective, à une aberration d'esprit pure et simple.

Une différence entre les doctrines morales péripatéticienne et stoïcienne concerne la nature de la vertu éthique. Conçue comme πὼς ἔχον de l' ἡγεμονικόν , elle est entièrement rationnelle pour les Stoïciens. Par contre, Aristote distingue les vertus intellectuelles (ἀρεταὶ διανοητικαὶ) et les vertus éthiques, lesquelles sont des états de la faculté de désirer (τὸ ὀρεκτικόν). Cet élément est irrationnel (ἄλογον) mais il ne l'est pas au même degré que τὸ φυτικόν ou la partie végétative de notre âme. Le désidératif est, en effet, λόγου μετέχον, c'est-à-dire il participe au principe rationnel en suivant son commandement. Aussi bien le courage et la tempérance sont-ils des vertus appartenant en propre aux parties irrationnelles de l'âme (175) et notamment, ainsi que nous l'apprend un commentateur d'Aristote, la tempérance est l'ἀρετή de l'élément appétitif, le courage celle de l'élément irascible (176).

A la fin de la section consacrée à la critique de la théorie péripatéticienne de métriopathie, Cicéron revient à la définition stoïcienne de la sagesse. Elle est, pour user d'une formule plus concise, "la science des choses divines et humaines et la connaissance de la cause de chaque réalité" (177). Considérant toutes

les choses humaines comme inférieures à la vertu, la sagesse n'est pas susceptible d'être bouleversée. Il en résulte que la perturbatio n'affecte aucunement la gravité et la fermeté du sage. Et il ne sert à rien d'atténuer le mal, ainsi que le font les Péripatéticiens. Mediocritates autem malorum quis laudare recte possit? lisons-nous au début du paragraphe 57. Mais le mal est toujours le mal, quel qu'en soit le degré. Or supposer le sage convoiteux, avide, peureux etc. est contraire à l'idée même du sage.

Nous n'avons pas à revenir sur la faiblesse de cette critique (178). Elle est faite tout entière du point de vue stoïcien et, comme l'a remarqué M. Pohlenz (179), c'est du stoïcisme orthodoxe que Cicéron emprunte ses arguments. Il ne semble pas qu'il ait consulté les ouvrages des Péripatéticiens pour composer cette partie des Tusculanes IV. Le manque de pénétration, voire de compréhension de leur théorie des passions, si manifeste dans l'exposé de Cicéron, s'explique le mieux par l'hypothèse de l'utilisation d'une source stoïcienne.

001768

LE PROBLEME DE LA DOULEUR DANS LES TUSCULANES DE CICERON

par George Korwin

Thèse présentée à l'Ecole des études supérieures
en vue de l'obtention du doctorat en philosophie

Département d'Etudes anciennes
Université d'Ottawa
1972

© G. Korwin, Ottawa, 1973.

CHAPITRE V

LE CHAGRIN

Ce n'est pas par hasard que Cicéron discute, en dépit de l'ordre logique, une passion particulière, l'aegritudo, avant de parler de la passion en général. La raison en est que Cicéron voit dans l'aegritudo la source et le principe de nos misères (1). Le plan des Tusculanes suit donc une logique qui lui est propre, puisque les quatre plus grands maux qui affligent l'homme y sont traités, en autant de livres, dans l'ordre descendant de leur importance relative: la mort, la douleur, le chagrin et les autres passions (2). Or, de toutes les passions, le chagrin est la pire: "Si n'importe quelle passion est misère, le chagrin est de plus un bourreau. Le désir comporte de la fièvre, le plaisir délirant de l'exaltation, la crainte de la dépression, mais il y a dans le chagrin des maux d'une nature plus redoutable, le dépérissement, le tourment, l'accablement, le désespoir; le chagrin déchire, dévore l'âme et la consume dans toute la force du terme" (3). Mais en quoi consiste la nocivité toute spéciale du chagrin? Qu'est-ce qui fait Cicéron le qualifier de chose horrible, affreuse, abominable, qu'il faut éviter plus que toutes les autres passions (4)? La raison de cette sévérité dans l'appréciation du chagrin ne nous échappe pas. Le sage stoïcien n'est pas un être insensible dans le sens absolu du terme, un être tellement séparé du commun des mortels qu'aucune émotion

humaine ne saurait le toucher. L'idéal de l'ἀπάθεια que le sage est seul à pouvoir réaliser n'avait jamais ce sens-là. Le sage n'est donc pas accessible aux passions violentes, πάθη, son âme garde le calme au milieu des commotions et des contrariétés que la vie ne lui épargne pas plus qu'aux non-sages. Mais à côté des mouvements de l'âme déraisonnables et contraires à la nature — c'est la définition du πάθος —, les Stoïciens admettent de bonnes affections, εὐπάθειαι ou constantiae, comme les appelle Cicéron. Il y en a trois principales, la joie, la circonspection, la volonté. La joie, χαρά, est un soulèvement de l'âme qui est raisonnable, εὔλογος ἔπαρσις ; elle est contraire à l'ἡδονή, celle-ci étant un soulèvement déraisonnable de l'âme, ἄλογος ἔπαρσις (5). Pareillement la circonspection, εὐλάβεια, contraire au φόβος, est l'acte d'éviter guidé par la raison, εὔλογος ἔκκλισις ; au désir, ἐπιθυμία s'oppose la volonté, βούλησις, qui est une tendance raisonnable, εὔλογος ὄρεξις. Il n'y a qu'une exception à ce parallélisme: aucun état d'âme ne correspond au chagrin chez le sage. Praesentis autem mali sapientis adfectio nulla est, stult<oru>m aegritudo est, dit Cicéron (Tusc. IV 14), et après avoir cité la première définition que les Stoïciens donnent du chagrin: un resserrement de l'âme opposé à la raison, animi adversante ratione contractio (6), il conclut: Sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur. L'isolement du chagrin se comprend donc fort bien car, à l'encontre de l'opposition de ἡδονή-χαρά, il est impossible de concevoir un affaissement, un resserrement de l'âme conforme à la raison. Le

sage peut donc se réjouir raisonnablement, mais il ne peut être raisonnablement affligé. Cicéron suit la tradition fermement établie dans l'école stoïcienne lorsqu'il reconnaît le caractère extrêmement grave du chagrin. Chrysippe croyait, en effet, que le nom de λύπη était dérivé du verbe λύω, de sorte que le chagrin voudrait dire dissolution de l'homme tout entier, Tusculanes III 61: Ex quo ipsam aegritudinem λύπην Chrysippus quasi solutionem totius hominis appellatam putat. Cette étymologie, évidemment fausse, peut être tracée jusqu'à Platon qui la considère, peut-être pas tout à fait sérieusement comme probable dans Cratyle 419 C. Cléanthe, prédécesseur de Chrysippe dans la direction du Portique, devait la connaître, puisque, d'après le témoignage de Stobée (SVF I 575), il appelait le chagrin une paralysie de l'âme , ἔλεγε τὴν λύπην ψυχῆς παράλυσιν.

Le définition du chagrin que nous venons de citer ne tient compte que du degré de tension de l'âme, envisagée dans son aspect matériel. Les états dépressifs sont accompagnés d'une contraction du souffle ou πνεῦμα alors qu'il y a une expension dans les états qui comportent l'exaltation. Mais ce n'est, comme dit Cicéron, que la première définition. Celle qu'on lit dans les Tusculanes III 25, aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi; id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere, est dû à Chrysippe. Elle ressemble de près à celle que Cicéron reproduit dans les Tusculanes IV 14: est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. Ce qui est particulièrement chrysippéen dans ces définitions, c'est l'insistance sur

le devoir d'être déprimé et d'avoir le coeur serré. Les auteurs grecs, Andronicus et Stobée, mettent l'accent eux aussi sur cette caractéristique du chagrin, à savoir le sentiment qu'on a de s'acquitter d'une obligation morale lorsqu'on s'abandonne au chagrin (7). Une autre caractéristique du chagrin, la croyance que le mal qui nous arrive est un grand mal, magnum malum, vient de Chrysippe à en juger par les critiques que lui adressait Posidonius. D'après le témoignage de Galien, Posidonius protestait contre le qualificatif πρόσφατος appliqué à la δόξα dans la définition du chagrin. Il était d'avis que, conformément à la pensée de Chrysippe, l'opinion en question aurait dû être plutôt appelée une opinion qu'un grand mal nous arrive, opinio magni mali pour parler comme Cicéron (8). En effet, la grandeur des biens et des maux apparents suscite, d'après Chrysippe, l'opinion qu'il est de notre devoir de se laisser entraîner par la passion. C'est là une notion que Posidonius critiquait en alléguant l'exemple des sages et des προκόπτοντες, Galien p. 397 sq.: εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι παρόντων αὐτῶν ἢ παραγινομένων <ἐν πάθει γίνεσθαι: Pohlenz> καὶ μηδένα λόγον προσίεσθαι περὶ τοῦ ἄλλως δεῖν ὑπ' αὐτῶν κινεῖσθαι κτλ. Il en est de même avec le chagrin: sans inclure la grandeur d'un mal présumé dans la définition de la λύπη, Chrysippe tient ce facteur-là pour cause de l'opinion qu'il est juste et propre de se livrer au chagrin. Comme un élément constitutif de la définition du chagrin, l'opinion qu'un grand mal est présent n'apparaît que dans les Tusculanes III 25; par contre,

la définition des Tusculanes IV 14 n'en tient aucun compte (9). Le magnum comme une caractéristique du bien ou du mal apparents figure dans les définitions des quatre passions principales des Tusculanes III. Cette addition, venant soit de Cicéron ou de sa source grecque, peut bien être attribuée à la conviction d'être fidèle à l'esprit de l'enseignement de Chrysippe.

Quant au mot πρόσφατος (recens) qui caractérise la δόξα (opinio), c'est Zénon qui l'introduisit dans la définition d'après le témoignage concordant de Posidonius (10) et de Cicéron (11). L'idée que l'opinion qui fait naître le chagrin — qu'elle en soit la cause, comme le croyait Zénon, ou la substance, comme l'admettait Chrysippe (12) —, doit être récente, joue un rôle important dans les Tusculanes III, et nous y reviendrons plus loin. Mais d'abord il nous faut analyser le processus psychique qui donne naissance au chagrin et en discerner les éléments constitutifs.

La polémique avec Epicure commence dans les Tusculanes III 28 avec une déclaration péremptoire: Atque hoc quidem perspicuum est, tum aegritudinem existere, cum quid ita visum sit, ut magnum quiddam malum adesse et urguere videatur. Le double emploi, aux temps différents du verbe videri s'explique, selon M. Pohlenz (13), par le fait que Cicéron imite ici une formule grecque telle que: ὅταν τι οὕτω φαίνηται, ὥστε μέγα κακὸν παρεῖναι δοκεῖ. Il y a donc deux moments à distinguer, la φαντασία et la δόξα. L'opinio magni mali n'apparaît que lorsque le Logos a donné son consentement à une représentation acataleptique, et cette opinion est fausse par définition. Ou plutôt c'est le faible consentement,

imbecilla adsensio (SVF III 380), ἀσθενὴς καὶ ψευδὴς συγκατάθεσις (SVF I 67), qui constitue la δόξα. Cicéron ne donne d'ailleurs pas de relief à l'idée que c'est la falsa opinio qui provoque le πάθος, tant il la trouve évidente. L'unique allusion qu'on y trouve dans les Tusculanes III se rencontre dans le passage où Cicéron constate, non sans une pointe polémique contre les Péripatéticiens et Epicure, que la ratio conduit à voir "que tout ce qu'il y a de mal dans le chagrin ne dépend pas de la nature, mais est le produit d'un jugement volontaire et d'une opinion erronée" (§ 80: quicquid esset in aegritudine mali, id non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum). Contrairement à la doctrine péripatéticienne, Cicéron soutient dans les Tusculanes IV 39 que les excès de tristesse ou de joie dans les passions viennent d'une idée fausse, eaque omnia aut nimis tristia aut nimis laeta errore fieri. Plus loin il considère une méthode de guérir l'âme malade, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit (Tusc. IV 60).

Mais l'opinion du mal ne suffit pas, en elle-même et par elle-même, à déclencher le chagrin. Pour que la passion se développe dans toute sa force, il faut encore que l'opinion d'un grand mal soit suivie d'une autre opinion, à savoir qu'il faut, qu'il est juste, qu'il est de notre devoir d'éprouver du chagrin, Tusc. III 62: Sed ad hanc opinionem magni mali cum illa etiam opinio accessit, oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illud aegre quod acciderit, tum denique efficitur illa gravis aegritudinis perturbatio. C'est donc, en dernière analyse, l'opinion que le chagrin est

un devoir, opinio officiosi doloris, qui joue le rôle décisif dans le processus psychique qui aboutit au πάθος. Sur ce point-là Cicéron est complètement d'accord avec Chrysippe: il n'y a pas de chagrin dans les cas où cette idée qu'il est de notre devoir de souffrir n'intervient pas. Cicéron le démontre dans les Tusculanes III 68-71 en prenant pour exemple les philosophes éminents, mais qui ne sont pourtant pas encore arrivés à la sagesse, philosophi summi nequedum tamen sapientiam consecuti. Or, à l'inverse du sage seul, exempt, par définition, de toutes les passions, les progredientes, si avancés qu'ils soient dans leur ascension vers la sagesse, sont susceptibles d'être affectés par les passions. Pourquoi donc ne se désolent-ils pas, bien qu'ils sachent que le mal dont ils sont atteints, le mal d'insipientia ou d'absence de sagesse, est le plus grand de tous les maux? Pourtant, comme la réalité du mal ne saurait être mise en question, il ne s'agit pas d'une vaine représentation ou d'une opinion objectivement fausse. Si les choses se passent autrement que l'on pouvait s'y attendre, c'est que huic generi malorum non adfingitur illa opinio, rectum esse et aequum et ad officum pertinere aegre ferre, quod sapiens non sis, quod idem adfingimus huic aegritudini, in qua luctus inest, quae omnium maxuma est. Ici l'opinion du mal n'entraîne pas celle de l'obligation morale, et cette dissociation des deux idées empêche le trouble du chagrin de se produire.

Dans son explication de l'absence de peine dans le cas des philosophes, Cicéron diffère radicalement de Posidonius. Celui-ci se servait déjà de l'exemple des sages et des προκόπτοντες pour

combattre la thèse de Chrysippe, suivant laquelle le jugement qui nous incombe de nous abandonner à la passion dépend de notre opinion sur la grandeur des biens et des maux apparents. Si les progredientes ne s'affligent pas à cause de leurs maux, c'est qu'ils prennent, selon Posidonius, pour guide de leur conduite la raison et non pas la partie irrationnelle de l'âme, καὶ μὴν οἱ προκόπτοντες μεγάλα κακὰ δοκοῦντες ἑαυτοῖς οὐ λυποῦνται· φέρονται γὰρ οὐ κατὰ τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς οὕτως, ἀλλὰ κατὰ τὸ λογικόν (14). Par la rationalité qu'ils ont acquise, ils se rapprochent des sages dont l'âme diffère de celle des méchants par sa force ou, comme l'expose Posidonius, par l'absence de faiblesse (15). Il n'y a pas de traces de l'ἄλογον dans la théorie des passions que développe Cicéron dans les Tusculanes III et IV. Mais l'idée de la force de l'âme, de sa virilité, ne lui est pas étrangère bien qu'il la laisse à l'arrière-plan. Chose caractéristique, pour la faire mieux ressortir il puise des exemples dans l'histoire de Rome. Les personnages choisis, Q. Maximus Cunctator, L. Aemilius Paulus et M. Porcius Cato, ont tous supporté, sans se laisser accabler, la perte de leurs fils. Quid hos aliud placavit, nisi quod luctum et maerorem esse non putabant viri? Cicéron oublie, comme il a coutume de le faire lorsqu'il invoque des personnages illustres de l'histoire nationale, que selon les termes de la doctrine stoïcienne c'étaient des fous. Il est vraisemblable que Cicéron pense à l'idéal de la grandeur de l'âme que les éminents Romains incarnaient beaucoup mieux que les professeurs grecs de morale. Toujours est-il qu'eux, ils repoussèrent le chagrin parce qu'ils y voyaient une chose honteuse, id hi turpe

putantes aegritudinem reppulerunt. Et comme l'argumentation de cette section (§§ 62-71) a pour but de démontrer que le chagrin repose sur une représentation arbitraire et la croyance que le deuil est un devoir dont il faut s'acquitter, Cicéron conclut, à juste titre, que cette passion n'est point naturelle, mais qu'elle dépend de l'opinion. Ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem.

Nous avons donc dit que le chagrin existe lorsque l'opinion de la douleur s'ajoute à l'opinion du mal. Il ne suffit pas de croire, à tort ou à raison, que ce qui nous arrive est un mal; encore faut-il être persuadé que le mal est tel qu'il est juste de s'en tourmenter (ut in eo r e c t u m videatur esse angi), c'est-à-dire penser qu'on est obligé d'en souffrir (ut is qui doleat o p o r t e r e opinetur se dolere). Y a-t-il lieu de distinguer, comme on l'a dit, deux éléments dans l'opinion de la douleur, "un jugement de la raison: il est juste de s'affliger", et "une décision de la volonté: il faut s'affliger" (16). Remarquons d'abord que les deux éléments de la définition du chagrin que nous venons de rappeler sont liés au moyen d'une phrase, id autem est. Ainsi comme le rectum est expliqué par l'oportere, on doit poser la question de savoir s'il convient de parler, dans le contexte des Tusculanes, de la volonté comme un pouvoir de l'âme indépendant du jugement de l'intellect qui en détermine la direction. Mais nous serons mieux à même d'aborder cette question lorsque nous aurons examiné le rôle de l'opinion du mal dans l'origine du chagrin. Et, puisque Cicéron développe sa pensée dialectiquement, en critiquant les

thèses qu'il rejette complètement ou partiellement, nous commencerons par dégager l'essentiel de sa polémique contre Epicure et les Cyrénaïques.

Ce qui intéresse Cicéron dans cette polémique, c'est surtout la question de la prévision (praemeditatio) des maux dont l'utilité, admise par les Cyrénaïques, était niée par Epicure. Il est clair que la praemeditatio futurorum malorum reste inopérante si elle n'est pas capable d'empêcher le chagrin de se produire. Or Epicure croit, à ce qu'affirme Cicéron dans les Tusculanes III 28 (fr. 444 Us.), qu'il y a un rapport naturel, celui de cause à effet, entre l'opinion du mal et le chagrin. Il suffit donc de s'imaginer qu'un mal assez grand nous est arrivé pour tomber par le fait même dans le chagrin. Epicuro autem placet opinionem mali aegritudinem esse natura, ut quicumque intueatur in aliquod maius malum, si id sibi accidisse opinetur, sit continuo in aegritudine.

Cicéron représente-t-il fidèlement la doctrine d'Epicure? Ne le force-t-il pas à alléguer quelque chose qui dépasse sa pensée? C'est ce que croit R. Philippson qui fait remarquer qu'Epicure est d'accord avec le vieux Portique pour considérer opinio magni mali comme une caractéristique de l'aegritudo (17). Comment admettre alors qu'elle est naturelle et obligatoire, étant donné que Epicure défend le libre arbitre encore plus énergiquement que les Stoïciens, ce que Cicéron n'ignore pas (18). Rien ne contraint le sage d'Epicure, pas plus que le sage stoïcien, à croire que la mort des proches parents est un grand mal, rien ne l'oblige non plus à s'abandonner au deuil. Et Philippson cite un passage de Philodème

π. ὀργῆς col. 42, 4 sqq. pour prouver que ce sage ne considère aucune chose extérieure comme grande: οὐ μέντοι γε ταραχὴν ἀναδέχεται μεγάλην· οὔδ' ἐστίν γέ πώς τι παρὰ μέγα τῶν ἔξωθεν. Chrysippe aurait pu souscrire à cette formule. Il y a donc, en réalité, un accord parfait entre Philodème et Chrysippe: l'opinion qui déclenche une passion ne s'impose nécessairement pas. Mais, continue Philippson, si elle ne s'impose pas, on ne saurait en dire autant de son action. Une fois formée, l'opinion exerce une contrainte. Cicéron l'admet lui-même car il fait valoir (§ 35) contre Epicure que l'oubli n'est pas en notre pouvoir: Non est enim in nostra potestate fodicantibus iis rebus, quas malas esse opinemur, dissimulatio vel oblivio. "On ne voit donc pas comment Cicéron ou sa source auraient pu combattre la doctrine épicurienne du πάθος, laquelle correspond si complètement à la leur". Est-ce pour l'avoir mal comprise qu'ils ont attribué aux Epicuriens la vue que l'aegritudo est obligatoire également chez le sage? Philippson préfère croire que la source de Cicéron ne contestait pas le fait que les deux écoles étaient d'accord sur ce point-là, mais qu'elle soulevait une objection contre les vues d'Epicure sur les biens et les maux. C'est bien l'objection que fait Cicéron (§ 36) contre le précepte d'Epicure relatif à l'oubli des maux.

Que faut-il penser de cette analyse à laquelle on ne saurait refuser le mérite de vouloir saisir la pensée véritable d'Epicure? Il nous semble pourtant que R. Philippson ne tient pas compte d'une différence réelle entre les deux écoles en ce qui concerne leurs vues sur le πάθος. Epicure ne met pas en doute la réalité du mal

qui est à l'origine de la peine. S'il rejette, en principe, la passion, c'est parce qu'elle est une agitation (ταραχή) qui trouble la tranquillité de l'âme et nous détourne ainsi de la vie contemplative et paisible, la seule qui garantit le bonheur. Le rejet de tout ce qui est trouble et pénible n'a rien à voir avec des considérations morales, ce n'est qu'une simple conséquence de l'hédonisme du système d'Epicure. Or, pour les Stoïciens, la théorie des passions relève de l'éthique ou, plus exactement, elle en fait partie (D.L. X 84). C'est donc commettre une pétition de principe que de poser la question de savoir si le mal qui cause le chagrin est réel ou non, car les Stoïciens ne reconnaissent aucun mal excepté ce qui est moralement laid, αἰσχρόν. Mais pour ce qui est du rôle de l'opinion dans la naissance du chagrin, nous concéderons à R. Philippson que le sage épicurien n'est pas contraint, par le seul fait d'envisager un mal, à croire qu'il lui est arrivé. Cicéron dit, en effet, si id sibi accidisse opinetur. Mais si les sages de Zénon et d'Epicure se ressemblent comme s'ils étaient sortis du même moule (19), ils diffèrent néanmoins entre eux par leur disposition à l'égard de la passion: les émotions violentes n'ont aucune prise sur le sage stoïcien, il ne se désiste jamais de son impassibilité. Par contre, sur la foi de bonnes autorités, le sage épicurien n'est pas hors d'atteinte du chagrin. D.L. X 119: καὶ λυπηθήσεσθαι δὲ τὸν σοφόν, ὡς ὁ Διογένης ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ἐπιλέκτων (20). De même que Crantor protestait contre l'apathie et l'insensibilité à la peine, ainsi les Epicuriens désapprouvaient l'absence de chagrin (ἀλυπία) parce qu'elle estompe,

croyaient-ils, notre sensibilité (21).

D'ailleurs ce que Cicéron dit de l'opinio mali comme cause naturelle de l'aegritudo a une portée générale (quicumque) et ne s'applique pas spécifiquement au sage. Celui-ci est capable de détourner sa pensée d'un événement fâcheux et de s'affranchir par là du chagrin. Mais l'avis d'Epicure, tel que l'expose Cicéron, n'a rien d'ambigu. Ce philosophe pense "que tous ceux qui estiment être en butte à des maux sont toujours dans le chagrin, que ces maux aient été prévus et attendus ou qu'ils soient déjà anciens" (22). L'Epicurien Torquatus décrit d'une manière pittoresque l'effet néfaste des maladies de l'âme, plus graves que celles du corps. Il s'agit d'extravagants désirs de richesses, de gloire, de pouvoir et de plaisirs licencieux. A cela s'ajoutent le chagrin, l'inquiétude et la tristesse qui rongent l'âme, puisque les gens ne comprennent pas qu'il n'y ait aucune nécessité pour l'âme de sentir une peine à moins que celle-ci se rattache à une douleur physique, présente ou future (23). On comprend donc pourquoi Epicure rejette décidément la praemeditatio malorum, si chère à Cicéron. C'est qu'il y a un parallélisme entre la contemplation des malheurs avant qu'ils surviennent et l'attente des biens avant qu'ils ne se réalisent. Et le prix qu'on paie pour cette attitude malsaine est le chagrin, l'anxiété, la crainte. Il en est de même pour ce qui regarde l'évocation du passé: les sots, dit ailleurs Torquatus, se tourmentent au souvenir des maux passés, les sages renouvellent leur plaisir en se rappelant les bienfaits de la Fortune. Car il est en notre pouvoir de reléguer à l'oubli perpétuel les échecs

subis ou de rafraîchir le souvenir de la prospérité dont nous avons joui. Aussi bien le rappel des biens ou des maux passés entraîne-t-il, par une conséquence naturelle, la joie ou le chagrin (24).

Cicéron développe les mêmes idées dans les Tusculanes III 32-33 où il expose la thèse d'Epicure concernant le chagrin. Etant donné que ni le temps ni la prévision des maux ne les allègent pas, "c'est de la sottise de penser à un mal à venir qui, peut-être, n'arrivera jamais". La praemeditatio produit donc l'effet contraire à celui qu'on visait: au lieu de nous rendre plus capables d'affronter le mal quand il viendra, elle nous plonge dans un malheur continuel (25); et si ce mal ne doit pas arriver, on assume vainement un malheur volontaire. Or dans sa Pensée maîtresse 25, Epicure nous avertit contre le danger de contredire par nos actes les doctrines que nous professons, ce qui ne manquera pas de se produire si nous nous détournons de la fin de la nature, "soit pour éviter, soit pour poursuivre un objet quelconque". Puisque la fin consiste dans l'ἀπονία et l'ἀταραξία, il est logique que tout ce qui peut troubler cet état de quiétude, même par anticipation, soit proscrit par Epicure. Celui-ci veut donc soulager l'âme du chagrin en détachant notre pensée de l'affliction possible et la tournant vers la contemplation des plaisirs (26). Prenons seulement la ratio (λογισμός) pour guide: elle nous défend d'envisager les peines, elle nous invite aussi à contempler les plaisirs de toute sorte.

Cicéron n'est pas très conséquent avec lui-même dans sa réfutation de la thèse d'Epicure. Il reproche aux Epicuriens de

blâmer la prévoyance de l'avenir § 34: Principio male reprehendunt praemeditationem rerum futurarum. Mais, réplique Cicéron, rien ne soulage le chagrin autant que la réflexion sur la condition humaine, car elle nous fait comprendre qu'il n'y a rien qui ne puisse arriver en vertu de la loi universelle à laquelle nous devons nous conformer sans protester. Penser aux vicissitudes de la vie, c'est s'acquitter des fonctions de la sagesse. On y trouve une triple consolation contre l'adversité, dont la dernière et la plus importante nous ramène au centre de l'éthique stoïcienne: il faut comprendre "qu'il n'y a d'autre mal que la faute, malum nullum esse nisi culpam, et qu'il n'y a pas de faute lorsqu'il arrive un événement dont l'homme ne peut être responsable". Cicéron se servira plus loin (§ 52) de cet argument contre les Cyrénaïques dont il rejette l'opinion suivant laquelle le chagrin ne se produit qu'à la suite des événements inattendus, necopinata. Quant à la critique de la théorie d'Epicure, Cicéron constate que le rappel des plaisirs passés que nous conseille celui-ci est inopérant, car, avec une étrange inconséquence pour celui qui soutient que le mal consiste dans l'opinion, il admet ici que les maux qui causent le chagrin sont bien réels. Impossible donc de les oublier, ainsi que l'exige Epicure, quod contra naturam est, d'autant plus qu'il nous enlève le secours que la nature nous a donné, l'influence apaisante du temps. Nous discuterons plus loin la question de savoir en quoi consiste, d'après Cicéron, l'apaisement qu'apporte le temps. Pour le moment remarquons que Cicéron, sans examiner à fond la pensée d'Epicure sur le chagrin, se dépêche de ramener la discussion sur le terrain de l'éthique, où il croit

pouvoir forcer l'adversaire à avouer que son système est immoral. Pour replacer donc le problème du chagrin dans le contexte de la doctrine épicurienne des biens et des maux, Cicéron feint d'accepter le précepte d'Epicure § 35: bona cogitare, oblivisci malorum. "C'eût été dire une chose digne d'un grand philosophe, lui répond Cicéron, si, par biens, tu entendais ce qui a la plus haute valeur pour un être humain". Et Cicéron passe en revue les quatre vertus cardinales qu'il invite Epicure à réveiller, si elles dorment. Car les vertus seules sont des biens véritables, et il n'y a qu'à s'adresser à elles pour trouver un remède efficace contre l'abattement et la tristesse. Ce sont les mêmes considérations qui font que Cicéron rejette les remèdes prescrits par Epicure pour rendre supportable la douleur physique; ce philosophe ne fait aucune mention de qualités de l'âme, sed una se dicit recordatione adquiescere praeteritarum voluptatum (27). S'il était donc possible de s'entendre sur ce qu'il faut comprendre par les biens, Cicéron serait prêt à suivre Epicure et à oublier les maux, et cela d'autant plus aisément qu'il ne les tient pas pour tels § 37, obliviscor etiam malorum, ut iubes, eoque facilius, quod ea ne in malis quidem ponenda censeo. Mais c'est vers les plaisirs (voluptates) qu'Epicure conduit la réflexion. Quels plaisirs? demande Cicéron. Ceux du corps ou bien ceux que le souvenir ou l'espérance rapportent au corps? Cicéron invoque l'autorité de l'Epicurien Zénon dont il entendait, dans sa jeunesse, les leçons à Athènes pour donner à cette question une réponse affirmative.

Or l'idéal de la vie heureuse selon Epicure, exprimé par Zénon (Tusc. III 38), se réduit aux points suivants: "L'homme heureux est celui qui jouit des plaisirs présents, qui est assuré qu'il en jouira toute sa vie ou dans une bonne partie de sa vie, si la douleur ne s'y oppose pas, dolore non interveniente; et si elle s'y oppose, au cas où elle est extrême, elle sera brève (si interveniret, si summus foret, futurum brevem), au cas où elle se prolonge, elle aura plus d'agrément que de désagrément (sin productior, plus habiturum iucundi quam mali); donc, avec ces pensées, cet homme sera heureux, surtout s'il se contente des biens connus auparavant (haec cogitantem fore beatum, praesertim si ante perceptis bonis contentus esset), et s'il ne craint ni la mort ni les dieux". Il n'est point douteux que cette description de la vie heureuse ne représente correctement l'enseignement d'Epicure dont elle utilise plusieurs éléments, tels que la notion de la brièveté d'une douleur extrême et de l'excès d'agrément dans le cas d'une douleur prolongée (28). C'est en songeant à cela qu'on serait heureux, continue Zénon, surtout si l'on se contentait des biens dont on avait déjà joui. Un passage de saint Augustin éclaircira la pensée de Zénon. Les Epicuriens, dit saint Augustin, peuvent recourir dans l'adversité à la pensée des plaisirs physiques du passé, et c'est grâce à la joie que cette pensée leur procure qu'ils ont le moyen de préserver, contre les assauts de la douleur corporelle, le bonheur fondé sur les plaisirs de la chair (29). Voilà la question qui préoccupe Cicéron dans cette section du livre III. Il revient sans cesse au concept du summum bonum selon Epicure. Celui-ci le met, on le

sait, dans le plaisir. Quel plaisir, insiste Cicéron, celui du corps ou celui de l'âme? C'est pour ne laisser aucun doute là-dessus que Cicéron cite Zénon l'Epicurien.

Epicure compte l'absence de trouble dans l'âme (ἀταραξία) et l'absence de peine dans le corps (ἀπονία) parmi les plaisirs in stabilitate, la joie (χαρά) et l'épanouissement de l'âme (εὐφροσύνη) parmi ceux in motu (fr. 2 Us.). Mais ce n'est pas la distinction des plaisirs catastématiques et cinétiques, niée par les Cyrénaïques qui ne reconnaissaient que les plaisirs en mouvement (D.L. X 136), qui intéresse ici Cicéron. Il a discuté ce problème dans le De finibus II 16 et il ne veut pas y revenir, Tusc. III 40: Fac sane esse summum bonum non dolere, quamquam id non vocatur voluptas, sed non necesse est nunc omnia. Sans poser donc explicitement la question de savoir si la χαρὰ -laetitia ne se rapporte, en dernière analyse, aux sensations agréables éprouvées par le corps, Cicéron vient à y donner une réponse affirmative en examinant la notion épicurienne du plaisir. Un passage du περὶ τέλους d'Epicure que Cicéron a traduit en latin dit que ce philosophe ne peut même pas concevoir ce que c'est que le souverain bien, abstraction faite des plaisirs perçus par les sens. Le texte continue: "Mais l'on ne peut dire que la joie de l'esprit à elle seule, est un bien; je reconnais en effet que l'esprit n'a de joie, que s'il espère ces plaisirs dont je viens de parler de telle sorte qu'il en jouisse et qu'il soit exempt de douleur" (30). Un autre fragment du περὶ τέλους précise l'opinion d'Epicure sur le caractère dérivatif des biens spirituels. Les sages à qui il avait

demandé leur avis ne savaient indiquer, affirme-t-il, avec leurs mots emphatiques de vertu et de sagesse que le moyen d'acquérir les mêmes plaisirs dont il parlait lui-même, Tusc. III 42: Qui si virtutes ebullire volent et sapientias, nihil aliud dicent nisi eam viam, qua efficiantur eae voluptates, quas supra dixi.

Epicure parle souvent des plaisirs de l'âme, ce qui pourrait nous faire croire qu'il entend par là un genre de plaisir spécial, parallèle à celui des plaisirs du corps. Il y a même désaccord entre lui et les Cyrénaïques à propos du rang à attribuer aux plaisirs de différente sorte. Les Cyrénaïques considèrent les douleurs corporelles comme pires que les peines d'esprit; Epicure est d'avis contraire, car la chair ne sent la douleur qu'au moment où elle se produit, tandis que le trouble de l'âme s'étend sur le passé, le présent et l'avenir, τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον (31). Il en est de même avec les plaisirs: Epicure prend le contre-pied des Cyrénaïques, lesquels décernent à ceux du corps un rang inférieur. Mais, à y regarder de près, la différence entre les deux systèmes philosophiques n'est pas si grande qu'il paraît d'abord, seulement le terme en question, ἡδονὴ ψυχική ne désigne pas la même chose dans l'un et dans l'autre. Epicure ne reconnaît pas la spécificité des plaisirs de l'âme; considéré dans sa nature propre, tout plaisir est corporel. Comme un sentiment agréable éprouvé par un être vivant (ζῷον), le plaisir se rapporte nécessairement, soit directement soit indirectement au corps. C'est donc la condition stable de la chair, εὐστάθεια σαρκός, qui est la source de toute

la joie (32). Cette stabilité n'est, au fond, que l'état d'équilibre de l'organisme lorsque tous ses besoins nécessaires ont été satisfaits. Si à l'heureuse stabilité du corps se joint encore le ferme espoir de la durée de cette condition, il en résulte "une joie très haute et très solide pour ceux qui sont capables de réfléchir" (33). Or d'après un texte d'Aulu-Gelle (IX 5, 2 = p. 122, 14 Us.), c'est dans cette condition de stabilité du corps qu'Epicure fait reposer le souverain bien: Epicurus voluptatem summum bonum esse ponit, eam tamen ita definit: σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα. On ne peut dénier à Epicure le courage de ses convictions lorsque, tirant les dernières conséquences de ses principes, il affirme que le commencement et la racine de tout le bien sont à chercher dans le plaisir de l'estomac, et que c'est là qu'il faut rapporter même la sagesse et la superstructure de civilisation (34).

Mais sans changer la nature des plaisirs du corps, l'âme y est néanmoins étroitement associée. Cela se fait de deux manières (35): Comme la chair, laissée à elle-même, a la tendance de poursuivre le plaisir à l'infini, c'est la faculté rationnelle de l'âme (διάνοια) qui en fixe la limite (K.D. 20). Ensuite l'âme donne à la sensation agréable une certaine durée sans laquelle le plaisir s'évanouirait au moment même d'être perçu. La conscience que nous en avons donne au plaisir sinon sa substance du moins sa réalité subjective. De plus, l'âme est capable de dépasser les limites étroites du temps, de suppléer, par imagination, au manque de permanence inhérent au plaisir. D'un côté nous pouvons nous souvenir des plaisirs dont nous avons joui auparavant, d'un autre côté nous

sommes libres d'anticiper des plaisirs à venir. Or, soit rappel soit anticipation, ce sont toujours les plaisirs fonciers, ceux du corps, que l'âme nous fait sentir grâce au double pouvoir de mémoire et d'espérance.

Il ne serait pas juste d'accuser Cicéron de s'écarter de la stricte vérité lorsqu'il reproche à Epicure d'avoir placé le souverain bien dans le corps § 50: Mihi summum in animo bonum videtur, illi autem in corpore, mihi in virtute, illi in voluptate. C'est seulement quand il entend l'ἡδονή d'Epicure dans le sens que comporte le terme latin voluptas, quand il oublie la distinction entre le plaisir stabilisé et le plaisir en mouvement, que Cicéron commet une erreur. Traiter Epicure de homo voluptarius et ses adhérents de voluptarii, comme le fait Cicéron (Tusc. II 18, V 80; De fin. V 74), c'est partager l'erreur des ignorants contre laquelle proteste l'Epicurien Torquatus (De fin. I 37). Il est vrai que pour Epicure "aucun plaisir n'est en soi un mal" (K.D. 8) et qu'il ne voit rien de répréhensible dans les plaisirs des débauchés s'il leur était possible de se débarrasser par là des superstitions, de la crainte de la mort et des souffrances (K.D. 10). C'est précisément ce principe de l'équivalence du bien et du plaisir que vise surtout Cicéron dans sa critique de l'épicurisme. Il croit même qu'il suffit de le faire ressortir pour priver de validité le système qui relègue la vertu, devenue un acolyte du plaisir, au rang subordonné. Ce que Cicéron ne semble pas voir, c'est qu'Epicure ne s'arrête pas là. Atomiste dans la physique, il est sensualiste dans la psychologie et matérialiste dans l'éthique. Il trouva

dans la sensation, agréable ou désagréable suivant le cas, une unité fondamentale, irréductible à l'instar de l'atome, qui détermine et explique le comportement de tous les êtres animés. Aussi bien le plaisir est-il concçu comme une affection agréable du corps, les plaisirs de l'âme n'étant que le reflet des plaisirs corporels dans la conscience. C'est la position de base de tout le système, et Epicure ne s'en est jamais départi. S'il se contentait de cette prise de position, on ne voit pas en quoi sa morale se distinguerait de l'hédonisme d'Aristippe. Mais l'originalité d'Epicure consiste en ceci que, partant du sensualisme pur, il construit sur cette base une doctrine éthique qui ne manque pas d'une certaine noblesse. En effet, les conséquences qu'il tire des principes posés aboutissent à un système de la morale presque ascétique dans sa recommandation de la vie simple et vertueuse (36). Il n'est donc pas exagéré de dire que l'épicurisme s'approche par certains côtés de la morale stoïcienne. C'est donc pour avoir passé sous silence ce développement ultérieur de la pensée d'Epicure que la critique de son système, telle que nous la trouvons dans le livre III des Tusculanes, perd beaucoup de sa force.

Cicéron prétend que "le rappel des plaisirs qu'Epicure veut substituer à la contemplation des maux" (§ 35) équivaut au conseil de laisser les personnes affligées jouir des plaisirs les plus raffinés des sens. Mais appliqué aux cas de Télamon (§ 43) et d'Andromaque (§ 44-46), personnages mythiques célèbres par les malheurs qui les ont frappés, ce conseil s'avère piteusement inefficace. Ce qu'on pourrait objecter à l'argumentation de Cicéron,

mis à part le ton railleur qu'il use, c'est qu'elle porte à faux. Le fait est qu'Epicure rejette le luxe et les plaisirs des sens (37) non pas certes à cause de leur immortalité mais parce que la jouissance n'est que la satisfaction des désirs vains, c'est-à-dire superflus. Au fond, Cicéron n'a pas besoin d'imputer à son adversaire une doctrine de l'hédonisme vulgaire que celui-ci n'a jamais soutenue. Il lui suffit de constater que, faute de se mettre d'accord avec Epicure sur la nature du bien, il ne croit pas pouvoir accepter son conseil, à savoir qu'il faut détourner l'esprit de la douleur et le ramener à la pensée des biens (38). Or dans le contexte de la polémique sur la méthode de traiter l'aegritudo, cela veut dire que Cicéron conteste la possibilité de soulager la peine morale au moyen des plaisirs du corps, fussent-ils les plus innocents et les plus légitimes. Il y a un défaut de discernement dans la thèse d'Epicure, et cela choque Cicéron. Pour lui la douleur de l'âme exige qu'on emploie bien d'autres remèdes que ceux que pouvaient offrir les Epicuriens. On les cherchera donc ailleurs: a gravibus illis antiquis philosophis petenda medicina est, non ab his voluptariis (§ 40).

A quoi les voluptarii n'auraient pu mieux répondre qu'en citant l'exemple de la mort héroïque d'Epicure. Pouvait-on trouver une meilleure preuve de l'efficacité du remède qu'il recommandait aux autres et qu'il avait mis en pratique lui-même le dernier jour de sa vie? Mais Cicéron nie expressément la valeur probante de cet exemple. S'appuyant sur le texte même de la lettre d'Epicure mourant à Hermarchus (39), Cicéron démontre que ce qui consolait le

philosophe, cè qui compensait ses souffrances atroces, ce n'était pas le souvenir des plaisirs du corps mais bien celui de ses théories et découvertes. D'ailleurs Epicure au seuil de la mort, n'avait pas droit d'invoquer ces plaisirs-là parce qu'il n'avait plus rien à rapporter au corps, De fin. II 98: si vera sunt tua scripta et inventa, gaudere non potes; nihil iam habes quod ad corpus referas; est autem a te semper dictum nec gaudere quemquam nisi propter corpus nec dolere. Que Cicéron n'est point libre d'un préjugé à l'égard de la philosophie d'Epicure, et cela malgré ses protestations de ne chercher que la vérité dans toute la discussion (§ 46 quid enim laboro, nisi ut veritas in omni quaestione explicetur?), on en conviendra sans peine. Il se trompe aussi lorsqu'il prête à Epicure une doctrine vulgaire de jouissance bien que, du moins dans les Tusculanes III, il s'abstient de l'attaquer personnellement, puisque, dit-il, de acumine agitur eius, non de moribus. Mais Cicéron a-t-il tort de ne pas croire à la puissance de l'autosuggestion, de mettre en doute l'efficacité de l'évocation du bonheur d'autrefois pour nous faire oublier les maux actuels? C'est une question de savoir si ce rappel ne produit pas, dans certaines circonstances et chez certaines gens, un effet contraire. On connaît les vers immortels de Dante (Inferno, V 121): "Nessun maggior dolore, che ricordarsi del tempo felice nella miseria". Et Boèce, bien des siècles avant lui, avait le même sentiment (40). Au moins si les biens passés dont Epicure nous prescrit d'évoquer l'image étaient de la même nature que les exploits glorieux que Marius pouvait se rappeler au moment où, poursuivi par ses ennemis,

il devait chercher refuge dans un marais; si Epicure nous rappelait l'exaltation que seuls les plaisirs de l'esprit peuvent donner, Cicéron n'aurait pas refusé de suivre son conseil (41). Mais il ne veut pas être dupe de ce qu'il regarde comme des illusions. Libre à Epicure d'attribuer non pas à sa grandeur d'âme mais aux réminiscences de plaisirs passés son pouvoir de refouler la tristesse, d'apaiser le chagrin! Cicéron refuse de prendre de telles assertions au pied de la lettre.

Ainsi le débat continue sans qu'on voie un moyen de concilier les points de vue opposés. D'un côté il y a des gens qui tiennent, comme le fait Cicéron, le double remède d'Epicure, rappel et anticipation des plaisirs, pour une niaiserie propre plutôt à rendre les souffrances morales plus insupportables qu'à les apaiser. De l'autre côté il y a ceux qui admirent la profonde connaissance de l'âme humaine chez Epicure car, si la résignation devant l'inévitable est la dernière parole de la sagesse, il y a quelque chose de sublime dans la confiance d'Epicure en l'homme, dans la foi qu'il voue aux ressources intimes que possède chacun au fond de son âme, pour surmonter les pires douleurs, physiques ou morales (42). Pour notre part, nous nous contenterons de signaler quelques équivoques dans l'attitude d'Epicure, lesquelles justifient peut-être le scepticisme de Cicéron à l'égard de sa thèse. Tout d'abord le chagrin n'a aucune raison d'être dans le système d'Epicure, il n'est dû qu'à un malentendu. Aucun besoin de s'affliger, dit Torquatus dans le De fin. I 59, si l'affliction ne se rapporte pas à une douleur du corps. Comment donc expliquer le comportement aberrant des

gens à cet égard, sinon par leur ignorance de cette belle maxime? Une autre ambiguïté dont souffre le système d'éthique épicurien, c'est qu'il ne distingue pas assez rigoureusement entre le réel et le postulé, entre la constatation de ce qui existe objectivement et indépendamment de la volonté de l'individu d'une part et, d'autre part, l'exigence de nature morale qu'on lui adresse. La Pensée maîtresse 2 proclame un principe fondamental de tout le système, à savoir que "la mort n'est rien pour nous". Ce principe est présenté comme une simple constatation de fait dont la vérité est manifeste pour quiconque a saisi la démonstration qui accompagne l'énoncé. Mais outre que nous ignorons qui sont ces "nous" auxquels s'adresse le philosophe, la crainte universelle de la mort, crainte que la nature a implantée au coeur de tous les êtres animés, nous fait soupçonner qu'il s'agit ici plutôt d'une norme éthique qu'on nous propose sous le déguisement d'un fait empirique. Même ambiguïté dans tout ce qui est dit sur la douleur physique. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet que nous avons discuté dans le chapitre III, sauf pour rappeler que Cicéron proteste contre le caractère pseudo-scientifique des propositions d'Epicure. La formule: Si gravis (sc. dolor), brevis; si longus, levis, peut avoir sa validité comme un ordre de résister, sans broncher, quand on est aux prises avec la souffrance; elle ne saurait prétendre à être vraie objectivement, comme un fait démontrable.

Après cette longue réfutation au cours de laquelle Cicéron a presque failli perdre de vue le point de départ de la discussion,

c'est-à-dire le problème de l'origine de l'aegritudo, vient le moment de reprendre l'examen de la thèse des Cyrénaïques, Cyrenaicorum sententia (§ 52), exposée déjà brièvement au début de la section précédente. Comme moraliste, Cicéron réprouve la doctrine éthique d'Aristippe et de son école; il trouve inacceptable que la jouissance des plaisirs sensuels soit reconnue comme une fin de l'homme, et c'est pour cette raison même qu'il veut exclure cette théorie de la philosophie (De fin. II 39). Pour ce qui est du chagrin, les Cyrénaïques ne croient pas que tout le mal puisse le produire, mais seulement le mal inattendu et inopiné: Cyrenaici non omni malo aegritudinem effici censent, sed insperato et inopinato malo (§ 28). Sans discuter cette thèse dans son entité, Cicéron reconnaît que cette circonstance contribue à augmenter le chagrin, videntur enim omnia repentina graviora. Cela le conduit logiquement à admettre la valeur de la méditation sur les maux à venir, praemeditatio futurorum malorum, si l'on veut en diminuer la gravité quand ils arrivent. Les exemples qui suivent servent de démonstration, de même qu'ils préparent la conclusion, à savoir que les maux réputés tels sont plus pénibles pour n'avoir pas été prévus: Ergo id quidem non dubium quin omnia quae mala putentur sint inprovisa graviora (§ 30). "Aussi, bien que ce ne soit pas là la plus grande cause du chagrin", Cicéron accepte la valeur de la prévision qui nous prépare à affronter les maux; oui, il accepte, comme il dira plus loin, ces armes que les Cyrénaïques lui offrent contre le hasard et les accidents. Mais, pour ne laisser aucun doute sur sa position théorique, il précise que le mal en question relève de

l'opinion, non de la réalité, car, si le chagrin était réel, pourquoi les maux prévus seraient-ils plus légers? (43)

C'est donc le caractère inopiné de l'événement qui cause, selon les Cyrénaïques, le chagrin § 52: tum aegritudinem censent existere, si necopinato quid evenerit. Cicéron, qui a déjà accordé de l'importance à cet élément, note que Chrysippe était lui aussi d'avis que les coups imprévus sont les plus violents, quod provisum ante non sit, id ferire vehementius. Mais cela n'explique pas tout, puisque, à considérer attentivement necopinatorum naturam, l'on trouve seulement que tout événement subit paraît plus important, omnia videri subita maiora, et pour deux raisons: d'abord, quand les maux arrivent, ils ne laissent pas le temps d'en considérer l'importance, ensuite, "comme il semble qu'on aurait pu s'en garder s'il avait été prévu, le malheur, apparaissant comme une faute commise par nous, rend le chagrin plus amer: deinde, cum videtur praecaveri potuisse, si provisum esset, quasi culpa contractum malum aegritudinem acriorem facit. Cette deuxième raison est à rapprocher d'une idée exprimée au § 34. L'homme qui "pense à la nature des choses, à la variété de la vie, à la faiblesse du genre humain", jouit d'une triple consolation. Or, une de celles-ci consiste dans la pensée qu'il n'y a d'autre mal que la faute et qu'il n'y a pas de faute lorsqu'il arrive un événement dont l'homme ne peut être responsable: malum nullum esse nisi culpam, culpam autem nullam esse, cum id, quod ab homine non potuerit praestari, evenerit (44). L'idée que le mal n'existe que là où il y a une faute morale est strictement stoïcienne, nous la connaissons sous forme

de l'équivalence du malum (τὸ κακόν) et du turpe (τὸ αἰσχρόν). Mais le reste du passage met l'accent sur l'idée de l'inévitabilité de certains événements contre lesquels l'on ne peut se prémunir; par contre, le texte du § 52 fait ressortir l'idée qu'il y a des malheurs qu'on aurait pu éviter si l'on avait su les prévoir.

La première raison que donne Cicéron pour expliquer l'action des inopinata est de beaucoup la plus importante. Mais avant de l'analyser de plus près il convient de confronter l'opinion de Cicéron sur l'inattendu avec celle de Chrysippe. Nous ne connaissons celle-ci qu'imparfaitement, à travers le récit de Galien (p. 416 sqq. K.) sur la polémique de Posidonius à propos de l'origine du chagrin. Partant de la définition de cette passion, due à Chrysippe, mais remontant, en dernière analyse, à Zénon, δόξαν γὰρ εἶναι πρόσφατον, τοῦ κακὸν αὐτῷ παρεῖναι, φησὶ τὴν λύπην (45), Posidonius interprète τὸ πρόσφατον comme τὸ ὑπόγυον κατὰ τὸν χρόνον, donc dans le sens strictement temporel (quod proximum tempore). Cela veut dire que l'opinion du mal ne devrait être tenue pour récente que lorsque le mal, ou plutôt ce qu'on considère comme un mal, est encore tout proche. Ce n'était pas là une seule interprétation possible, et même elle paraît propre à Posidonius. Stobée reflète, à n'en pas douter, le point de vue de l'ancien stoïcisme lorsqu'il comprend le "récent" comme ce qui met en mouvement ou cause un resserrement irrationnel de l'âme dans le chagrin ou son soulèvement irrationnel dans la joie exubérante: τὸ δὲ πρόσφατον ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου <ἢ> ἐπάρσεως (SVF III, p. 92, 23). Toujours est-il que la notion même de

πρόσφατος prêtait à confusion; ainsi dans une définition de Didyme que l'on trouve chez Stobée (SVF III, p. 95, 41) ce qualificatif est transféré à tort de l'opinion au mal qui la cause: Λύπην δ' εἶναι συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, ἄιτιον δ'αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι. Posidonius demande donc à ses adversaires d'expliquer pourquoi l'opinion récente du mal fait se resserrer l'âme et produit le chagrin tandis que, devenue vieille, elle ne produit pas le même effet: ἀξιοῖ δὲ τὴν αἰτίαν ὑπ' αὐτῶν ῥηθῆναι, δί ἣν ἡ τοῦ κακοῦ δόξα πρόσφατος μὲν οὖσα συστέλλει τε τὴν ψυχὴν καὶ λύπην ἐργάζεται, χρονισθεῖσα δ' ἢ οὐδ' ὅλως ἢ οὐκ ἔθ'ὁμοίως συστέλλει (SVF III 481). Et il répond à cette question lui-même: διότι πᾶν τὸ ἀμελέτητον καὶ ξένον ἀθρόως προσπῖπτων ἐκπίπτει τε καὶ τῶν παλαιῶν ἐξίστησι κρίσεων, ἀσκηθὲν δὲ καὶ συνεθισθὲν καὶ χρονίσαν ἢ οὐδ' ὅλως ἐξίστησιν, ὡς κατὰ πάθος κινεῖν, ἢ ἐπὶ μικρὸν κομιδῇ(SVF III 482). Quand on n'est pas exercé (ἀμελέτητον), quand les choses sont étranges (ξένον), leur arrivée subite (ἀθρόως) nous fait quitter nos vieux jugements et nous plonge dans le chagrin. C'est pourquoi l'exercice (ἄσκησις), l'accoutumance (συνεθισμός) et le passage du temps (χρονίσαν) nous rendent capables de résister au πάθος. La réponse de Posidonius s'explique dans la perspective de sa théorie des passions, lesquelles, loin d'être causées par l'opinion, dériveraient du παθητικόν, c'est-à-dire de la partie irrationnelle de l'âme. La <u>praemeditatio</u> s'impose alors comme une méthode appropriée et, de fait, Posidonius la recommande: διὸ καὶ προενδημεῖν (δεῖν) φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσιν οἷον

παροῦσι χρῆσθαι. Galien ajoute que ce verbe προενδημεῖν signifie à peu près: former l'idée d'une chose d'avance, se la représenter de manière à s'y familiariser, comme si elle s'était déjà réalisée. Cependant, vu que Posidonius non seulement critique Chrysippe mais aussi le suit de près, il paraît probable que la praemeditatio avait déjà sa place dans le système de celui-ci (46).

Chrysippe, nous l'avons déjà mentionné, était d'avis que les événements imprévus frappent avec plus de force, quod provisum ante non sit, id ferire vehementius (§ 52). Mais malgré l'explication de Cicéron que tout ce qui est soudain paraît plus grand, omnia videri subita maiora, parce qu'il ne laisse pas le temps d'apprécier la grandeur de l'événement (quanta sint quae accidunt, considerandi spatium non datur), un doute subsiste encore. Les inopinata, ἀπροσδόκητα, frappent vehementius en tant que subita. Cela veut-il dire que c'est grâce à leur soudaineté que les maux qui surviennent suscitent le chagrin? Cicéron ne distingue pas entre les deux concepts, "inattendu" et "subit", mais comme l'a remarqué M. Pohlenz (47), les événements inattendus peuvent se dérouler aussi bien lentement. Et puis admettre que seul le mal inopiné, insperatum et necopinatum malum, cause le chagrin, serait équivalent à approuver la thèse des Cyrénaïques que Cicéron entoure de réserves expresses: Est id quidem magnum, ut supra dixi (§ 52), ce qui renvoie à Est id quidem non mediocre ad aegritudinem a u g e n d a m (§ 28).

Cicéron revient à la question au § 55 in fine. Malheureusement, comme le texte paraît corrompu et qu'il donna lieu à bien

des essais d'amélioration, citons-le d'abord conformément à la leçon des manuscrits (48). Ergo ista necopinata non habent tantam vim ut aegritudo ex iis omnis oriatur; feriunt enim fortasse gravius, non id efficiunt, ut ea quae accidant maiora videantur; quia recentia sunt, maiora videntur, non quia repentina. L'objection qu'on fait valoir contre ce texte concerne le point suivant: les événements inattendus sont censés ne pas faire paraître les accidents plus grands qu'ils ne le sont, non id efficiunt ut ea quae accidant maiora videantur. Cela est contredit par d'autres passages où nous lisons que les maux imprévus paraissent plus grands: § 28 videntur enim omnia repentina graviora; § 52 omnia videri subita maiora; § 54 minora esse ea, quae sint visa maiora. Ensuite il y a une contradiction avec ce qui suit: quia recentia sunt, maiora videntur. On a songé donc à corriger le texte. Il est vrai que M. Pohlenz (art. cit., p. 325 n.1) veut conserver le texte tel qu'il est, quitte à sous-entendre, avec les mots non id efficiunt, "an sich", donc "en eux-mêmes", le sujet étant necopinata. Il est suivi, sciemment ou non, par J. Humbert qui traduit: "l'élément de surprise des Cyrénaïques n'a pas une puissance telle qu'il engendre à lui seul le chagrin". Mais l'interprétation de M. Pohlenz est un argument de plus contre la leçon des manuscrits puisque, sans l'addition proposée, le texte reste fautif. Quant à la note explicative de J. Humbert, elle voudrait nous faire croire, contre toute évidence, qu'il n'y a pas de contradiction entre les textes respectifs des paragraphes 52 et 55. Il faut donc corriger le texte en question soit en lisant sint au lieu de videantur, soit en substituant, avec

R. Hirzel, mala au maiora (non id efficiunt, ut ea quae accidant mala videantur) et en supprimant les paroles qui suivent comme une glose marginale, soit d'une autre manière (49). Ce qui est le plus simple, c'est de lire nam (nam id efficiunt) au lieu de non, et c'est la correction qu'adoptent les éditions Heine et Barigazzi. Le sens est donc: contrairement à ce que croient les Cyrénaïques, les maux inopinés n'ont pas une puissance telle qu'ils produisent toujours le chagrin; peut-être frappent-ils plus durement, parce qu'ils font paraître plus grand ce qui nous arrive; mais c'est parce qu'ils sont récents, et non point parce qu'ils sont subits, que ces maux paraissent plus grands. Somme toute, Cicéron considère la thèse cyrénaïque comme un cas particulier de la théorie stoïcienne, et c'est pourquoi il ramène l'ἀπροσδόκητον au πρόσφατον conformément à la définition chrysipéenne du chagrin. Assurément, le choc produit par le mal inattendu est plus fort, mais l'on ne concédera pas pour autant aux Cyrénaïques "que de deux individus également frappés celui-là seulement ressente du chagrin qui a été atteint sans s'y attendre" (50).

Or si la soudaineté du mal nous empêche d'en reconnaître l'importance réelle, la réflexion, en reprenant sa place après quelque temps, nous aide à rectifier l'idée primitive. Cicéron distingue deux manières de découvrir la vérité non seulement dans ce qui nous paraît être un mal, mais aussi dans ce qui nous paraît bon. Ou bien l'on examine la nature de la chose en elle-même, aut ipsius rei natura qualis et quanta sit, quaerimus, ou bien l'on recourt à la méthode des exemples, aut ... orationem ad exempla traducimus

(§ 56). S'agit-il de la perte des enfants? "La résignation des autres à ces maux les fait paraître bien moindres qu'on avait pensé": multo minora quam quanta sint existimata videantur (§ 58). On arrive ainsi à comprendre, à force de réfléchir longtemps, combien l'opinion était trompeuse. Il semble donc que la méditation anticipée (praemeditatio) et le passage du temps produisent le même effet, avec cette différence toutefois que dans un cas la guérison de l'âme malade est due à la raison, dans l'autre à la nature elle-même, une fois qu'on a compris le point essentiel: "que le mal tenu pour le plus grand de tous n'est jamais si grand qu'il puisse détruire la vie heureuse" (51).

La meditatio condicionis humanae, tenue par Cicéron pour l'acte propre au philosophe, et considérée comme un procédé très efficace pour apaiser le chagrin, peut néanmoins avoir un effet contraire. Il y a des gens qui sentent leur peine s'aggraver à entendre parler de la condition commune à tous les hommes, de la loi de notre nature qui ne nous laisse aucun espoir d'échapper au mal pour toujours. A ce propos Antiochus rapporte que Carnéade critiquait vivement Chrysippe pour avoir goûté des vers d'Euripide dans lesquels la condition humaine ne ressemble que trop au Destin inexorable, les vers que Cicéron a traduits en latin (§ 59). Or Carnéade, comme l'a remarqué R. Philippson (52), partageait l'opinion des Cyrénaïques sur l'inattendu comme cause du chagrin et du découragement lorsqu'il s'agit des choses de grande importance. Il n'est pas invraisemblable que Carnéade regardait favorablement la praemeditatio qui se rapproche à beaucoup d'égards de la consolatio, genre qui ne

semble pas lui avoir été étranger. Evidemment, nous ne parlons que de Carnéade le philosophe, puisqu'il ne laissa, comme on sait, aucun écrit. Toujours est-il que Clitomaque, son disciple, envoya une Consolation à ses compatriotes en captivité romaine, après la destruction de Carthage. Le livre n'était qu'un commentarius, ὑπόμνημα, dans lequel Clitomaque avait reproduit une conférence de son maître sur la question de savoir si le sage était susceptible de chagrin lorsque sa patrie avait été asservie (§ 54). Mais Carnéade pouvait bien être d'avis que l'insistance sur les malheurs de vie avait quelque chose de morbide, en outre, ennemi du dogmatisme stoïcien, il rejetait leur foi en l'εἱμαρμένη. Sa critique semble être dirigée non pas tant contre la méthode de consolation développée par Chrysippe dont le θεραπευτικός était renommé (53), mais contre l'excès de son rigorisme. Il soutenait donc que le fait d'être soumis à un destin aussi cruel était déplorable en lui-même: id enim ipsum dolendum esse dicebat, quod in tam crudelem necessitatem incidissemus; et que l'énumération des maux n'était bonne qu'à consoler des malveillants: nam illam quidem orationem ex commemoratione alienorum malorum ad malivolos consolandos esse accomodatam (§ 60). Il va sans dire que Cicéron prend, sur ces deux points, une position directement opposée à celle de Carnéade; d'un côté la nécessité de se plier à la condition humaine nous empêche de nous battre pour ainsi dire avec la divinité, quasi cum deo pugnare prohibet admonetque esse hominem, de l'autre l'enumeratio exemplorum est destinée à nous faire comprendre notre devoir de supporter la peine que tant d'autres ont subie sagement et avec calme.

Cicéron réaffirme donc la possibilité de guérir les hommes qui se désagrègent pour ainsi dire, accablés comme ils sont par la douleur morale (54). Assurément, on pourra extirper le chagrin du moment qu'on aura dégagé sa cause, car la connaissance de la cause permet de trouver medendi facultatem (§ 23). Or cette cause n'est rien d'autre que, conformément à la doctrine stoïcienne, opinio et iudicium magni praesentis atque urguentis mali (§ 61). "Zénon ajoute avec raison que cette opinion d'un mal présent doit être neuve" (55). Les Stoïciens - c'est le sujet sous-ententu du verbe interpretantur -, continue Cicéron, expliquent ce qualificatif non pas dans le sens strictement temporel - ut non tantum illud recens esse velint quod paulo ante acciderit -, ainsi que le faisait Posidonius selon le témoignage de Galien, mais comme la capacité qu'a la représentation d'exciter continuellement le chagrin (56): "aussi longtemps que cette opinion sur le mal a assez de force pour rester vivante et forte, on l'appellera récente". L'exemple d'Artémise, épouse de Mausole, sert à prouver cette thèse. C'est grâce à son pouvoir de désoler l'esprit d'Artémise que l'opinion du mal était pour elle toujours récente: Huic erat illa opinio cotidie recens; quae tum denique non appellatur recens, cum vetustate exaruit. Sans que Cicéron s'en aperçoive, l'idée du temps, remplacée par celle de vis quaedam ... ut vigeat et habeat quandam viriditatem, revient sur la scène. S'il est vrai que le chagrin ne suit pas seulement les malheurs qui viennent de se produire, quod paulo ante acciderit, néanmoins la disparition de l'opinion qui cause le chagrin est due au passage du temps - vetustate. Cependant l'explication dont se

réclame Cicéron était courante dans le Portique; Stobée, nous l'avons vu, estime que le πρόσφατος qui qualifie la δόξα dans les définitions de la λύπη et de l' ἡδονή s'y trouve ἀντὶ τοῦ κινητικοῦ συστολῆς ἀλόγου <ἦ> ἐπάρσεως (57).

Mais l'opinion d'un grand mal ne suffit pas pour que le chagrin manifeste toute sa force néfaste; il faut encore qu'une autre opinion s'y ajoute, à savoir "qu'il est nécessaire — oportere, qu'il est juste — rectum esse, et qu'il est de notre devoir — ad officium pertinere — de supporter avec peine le mal qui survient (§ 62). Nous voilà donc revenus à la définition du chagrin du paragraphe 25: rectum ... oportere. Une série d'exemples met sous nos yeux illa varia et detestabilia genera lugendi: Agamemnon qui s'arrache les cheveux, "tout comme si la calvitie guérissait le chagrin"; Démosthène à qui Eschine reproche d'avoir offert un sacrifice aux dieux, à la nouvelle de la mort du roi Philippe, sans tenir compte du deuil après le décès, tout récent, de sa fille; Bellérophon, "fuyant les traces des humains"; Niobé que son deuil réduit à un silence éternel, car c'est bien le sens du mythe qui la veut métamorphosée en pierre. Ces exemples, et d'autres encore, montrent que la source de la douleur est à chercher dans la croyance qu'il est juste et obligatoire — hoc quasi offici iudocio fieri (§ 64) — de s'affliger. Les gens qui se permettent quelques moments de gaîté au milieu d'un deuil reviennent à celui-ci de leur plein gré, parce qu'ils se reprochent d'avoir interrompu leur souffrance. Les mères et les pédagogues contraignent les enfants,à force de réprimandes et de coups, à observer le deuil de famille. La cessation du deuil

lorsqu'elle arrive et le fait d'avoir compris qu'il ne sert à rien de s'affliger ne montrent-ils pas le caractère volontaire de la douleur (§ 64), nonne res declarat fuisse totum illud voluntarium? Cicéron revient plusieurs fois à l'idée que le mal dont s'afflige le chagrin relève de l'opinion et non de la nature (58) et que cette opinion, bien qu'elle repose sur un jugement de l'intelligence, est fausse et arbitraire, § 80: quicquid esset in aegritudine mali, id non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum (59). Arbitraire ou volontaire, car si l'on peut se débarrasser du chagrin, on peut aussi bien éviter de le concevoir: c'est donc la volonté et le jugement qui en sont responsables: voluntate igitur et iudicio suscipi aegritudinem confitendum est (§ 66). De même que le chagrin, la colère (ira) est censée être elle aussi un mouvement de l'âme qui procède entièrement de l'opinion et de la volonté, motus animi totus opinabilis ac voluntarius (IV 79). Généralement, toutes les passions sont en notre pouvoir, puisqu'elles dépendent toutes de notre jugement et de notre volonté (60).

Que Cicéron s'éloigne de Zénon et se rapproche de Chrysippe en soulignant l'importance capitale du jugement de la raison à propros de la justesse (rectum) et de la nécessité (oportet) de la douleur, une fois que l'opinion du mal s'est formée dans notre esprit, ce n'est point douteux. Zénon admet encore un élément irrationnel dans l'âme humaine, aussi bien la passion est-elle pour lui une inclination exagérée à laquelle le Logos acquiesce faiblement. C'est en cédant à l'attrait des représentations séduisantes, en y donnant son consentement que le Logos transforme l'inclination en passion.

La suprématie du rationnel dans la vie psychique de l'homme est sauvegardée grâce au pouvoir du Logos de refuser son consentement. Pour Chrysippe l'âme humaine est entièrement rationnelle et, conséquemment, la passion consiste dans le jugement rationnel, à l'exclusion de tout ce qui est instinctif ou émotionnel. Mais cette conception rationaliste ne va pas sans poser des problèmes difficiles, ce qui a exposé Chrysippe aux reproches de Posidonius. Les hésitations, les tergiversations de Cicéron dont on découvre les traces dans les Tusculanes montrent, selon toute vraisemblance, qu'il était conscient de ces difficultés.

La pensée que le malheur est dans l'opinion et non pas dans la réalité est illustrée au moyen de deux exemples: chez Homère le fait que les massacres continuent chaque jour apporte un adoucissement au chagrin, car il impose la nécessité de limiter le deuil à une journée, le lendemain devant apporter d'autres morts (§ 65). Les compagnons de Pompée, préoccupés d'échapper à la flotte ennemie, ont dû attendre la sécurité de Tyr avant de se livrer à l'affliction au souvenir de leur chef assassiné sous leurs yeux. Timor igitur ab his aegritudinem potuit repellere, ratio ac sapientia vera non poterit? (61). Mais est-il juste d'opposer le timor et la ratio? Cicéron semble oublier que la crainte, en tant qu'une passion, repose elle aussi sur un jugement de la raison, un jugement faux sans doute, dans ce sens qu'en le prononçant, la raison se détourne d'elle-même. Nous ne reviendrons pas à cette aporie que nous avons discutée ailleurs (62). Il suffit de dire que ce qui refoule, pour un temps, le chagrin chez les compagnons de Pompée, ce n'est pas la raison

mais une autre passion, passion plus forte et plus pressante. Si donc Cicéron voit dans le fait qu'on peut se débarrasser du chagrin dès qu'on le veut une preuve qu'on peut aussi ne pas s'y livrer — § 66, si igitur deponi potest, etiam non suscipi potest, on se demande comment on parvient à supprimer le chagrin? Et si c'est la compréhension du fait que la douleur ne sert à rien — nil profici, et qu'on s'y livre en pure perte — frustra esse susceptum (63), on ne peut ne pas poser de nouveau la même question: comment réussit-on à comprendre ce point-là?

Il y a plusieurs cas à envisager. D'abord ceux qui se croient endurcis contre la fortune pour avoir passé par plusieurs épreuves, comme un personnage d'une pièce (Phrixus?) d'Euripide dont Cicéron traduit (§ 67) quelques trimètres iambiques. Les mêmes vers ont été cités par Posidonius, (Galien, p. 418 = SVF III 482), qui veut par là prouver la valeur de l'accoutumance, ἐθισμός apparentée à la prévision des maux, παρενδημεῖν. Ces deux méthodes ont leur place toute indiquée dans la théorie qui fait dériver la passion de l'ἄλογον, mais Cicéron explique le phénomène comme un processus rationnel: "Si donc l'épuisement causé par le malheur rend le chagrin moins pénible, il s'ensuit évidemment que la cause première de l'affliction n'est pas dans les objets eux-mêmes". L'assertion de Cicéron n'entraîne pas la conviction, parce que le mécanisme de la defatigatio miseriarum n'est ni analysé ni expliqué.

Ensuite il y a des progredientes parmi lesquels sont inclus "des philosophes éminents, mais qui ne sont point encore en possession de la sagesse". Pourquoi ne s'affligent-ils pas bien que,

privés de sagesse, ils sont conscients du fait qu'ils sont atteints du plus grand des maux. Pour Posidonius la raison en est que les progredientes ne sont pas guidés par la partie - ou la faculté - irrationnelle de l'âme, mais par la partie rationnelle (64). Chrysippe, qui n'admettait aucun élément irrationnel dans l'âme, expliquait l'absence du chagrin chez les progredientes par l'absence de faiblesse dans leur âme (65): c'est que, arrivés au plus haut point du progrès, ils ne diffèrent pas beaucoup des sages, ils remplissent tous leurs devoirs et il ne leur manque que la fermeté et la solidité du sage (SVF III 510). Pour Cicéron la chose s'explique par le fait que, à l'encontre de ce qui se passe dans le chagrin, c'est l'opinion qu'il est de notre devoir de nous attrister de n'être pas sages qui fait défaut: huic generi malorum non adfingitur illa opinio rectum esse et aequum et ad officium pertinere aegre ferre, quod sapiens non sis, quod idem adfingimus huic aegritudini, in qua luctus inest (§ 68). C'est donc parce que l'opinion que le chagrin est un devoir, opinio officiosi doloris, n'intervient pas là où il s'agit de l'ignorance que les philosophes ne sont pas dans la détresse à cause de ce défaut dont ils sont pleinement conscients.

Plus intéressant encore est le cas de ceux qui pensent que le deuil ne convient pas à des hommes virils. Cicéron cite l'exemple des trois Romains, tous ayant bien mérité de leur patrie, qui supportèrent la mort de leurs fils avec calme et dignité. C'est la conviction qu'il y a de la honte dans le chagrin qui leur donna la force de le repousser. La conclusion que Cicéron tire de cet exemple -: Ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem

(§ 71) — est fidèle à la théorie de Chrysippe, mais l'exemple lui-même n'a rien à voir avec la philosophie livresque du Portique. Cicéron parle en Romain fier de l'histoire nationale de Rome; les viri dont il évoque le souvenir ne ressemblent point aux stulti de la doctrine stoïcienne, qui ravale tous les non-sages au niveau des fous. D'ailleurs ce n'est pas l'unique fois que Cicéron parle selon l'usage commun, more communi; en homme de bon sens il n'admet ni que la vertu ait pu manquer aux grands hommes de Rome ni que le non-sage ne puisse ressentir de joie, parce que jamais il ne possède aucun bien (66).

Que l'intensité du chagrin diminue à mesure que le temps passe, c'est un fait d'expérience que personne n'oserait contester. Tout le monde sait que la première impression est la plus forte et que plus le mal s'éloigne dans le passé, moins vive devient la douleur qu'il a causée. Mais l'effet lénitif du temps ne se laisse pas bien expliquer selon une psychologie qui, comme celle de Chrysippe, conçoit la passion comme une opinion, un jugement de l'intellect. Tant que l'opinion subsiste, la contraction de l'âme continue sans répit et, avec elle, le chagrin. On comprend que le passage du temps émousse l'émotion après le choc initial, mais l'on ne comprend pas comment il pourrait, à lui seul, affecter l'opinion, qu'il s'agisse d'une opinion du bien ou d'une opinion du mal, si les faits objectifs sur lesquels l'opinion est basée restent les mêmes. La diminution graduelle du chagrin et, à plus forte raison, sa cessation présupposent donc, suivant la logique de la théorie de Chrysippe, le changement d'opinion, et cela sans aucune référence à la durée,

plus ou moins longue, de la passion. C'est ici qu'on observe un désaccord entre la théorie et les données de l'expérience, une faiblesse qui n'a pas échappé à la critique pénétrante de Posidonius. Pour celui-ci l'affaiblissement de la passion se produit grâce à l'épuisement du παθητικόν après un emportement initial. Les opinions et les jugements ont beau rester les mêmes, ils ne jouent aucun rôle dans le processus en question, puisque les passions relèvent des facultés irrationnelles de l'âme, irascible et appétitive (67). Par son retour à Platon, la théorie de Posidonius signifie une réaction contre l'intellectualisme de Chrysippe. Celui-ci pense "que l'opinion sur le mal persiste mais que, à mesure que le temps passe, la contraction de l'âme et l'inclination qui y porte se détendent. Peut-être même l'inclination persiste, seulement les phénomènes correspondants n'apparaissent plus parce que la disposition corrélative a changé pour une raison qu'il ne nous est pas aisé de comprendre" (68). Nous sentons clairement l'embarras de Chrysippe devant un problème que sa théorie l'empêche de résoudre de manière satisfaisante. Admettons, avec E. Bréhier, que l'ὁρμή qui cause le serrement de coeur (συστολή) est quelque chose de plus qu'une impulsion, puisqu'elle implique le jugement sur la convenance du chagrin (69). Dans ce cas l'influence du temps s'expliquerait par le fait que la δόξα, vieillissant (ἐγχρονιζομένης) et cessant d'être πρόσφατος, perd sa capacité de déclencher la συστολή (SVF III, p. 92, 23). Mais Chrysippe ne s'arrête pas là: dans la phrase suivante il exclut l'influence du temps et suppose que l'ὁρμή-jugement persiste, comme elle aurait dû le faire conformément

à sa théorie. Mais les choses ne se passent pas comme le prévoit la théorie; au lieu de persister dans toute sa force, le chagrin continue à s'affaiblir à mesure que le mal présumé s'éloigne. La raison véritable de ce phénomène échappe à Chrysippe et il avoue que dans les passions, de même que dans les lamentations, les choses nous agitent plus au début (70). Il se tire d'affaire pourtant en supposant qu'après la rémission de l'inflammation causée par la passion, la raison reprend sa place et arrête l'irrationalité de l'affection (71). Le chagrin cesse, à proprement parler, au moment où la raison revenue, nous fait changer l'opinion que ce qui nous est arrivé est un mal et le jugement qu'il est de notre devoir de nous affliger. Et puisque Chrysippe se rend compte que le non-sage n'est pas capable d'écouter la voix de la raison lorsqu'une passion violente conserve toute sa force, il défend d'appliquer des remèdes au plus fort de l'affliction IV 63: vetat Chrysippus ad recentes quasi tumores animi remedium adhibere.

Cicéron reconnaît lui aussi que la douleur s'atténue peu à peu; mais puisque la réalité ne change pas, vu que l'objet de la douleur n'est pas modifié et même ne peut l'être, c'est l'expérience, usus, qui nous enseigne ce que la raison aurait dû nous apprendre, à savoir que nos maux ne sont pas si grands qu'ils nous l'avaient paru de prime abord (§ 54). Ici l'accent est placé sur l'opinion du mal, et le rôle de l'expérience est de nous faire voir les choses dans leurs proportions réelles. Le même résultat peut être atteint par cette méthode de consolation qui recourt aux exemples des autres; la perpessio ceterorum nous aide à comprendre que les maux qui nous

affligent sont moindres que nous ne l'avions pensé. Cicéron précise ici la nature de l'expérience qui nous montre l'erreur de l'opinion: c'est la réflexion — Ita fit sensim cogitantibus ut quantum sit ementita opinio appareat (§ 58). L'action du temps dans la guérison des gens affligés est comparable à celle de la praemeditatio, avec cette différence qu'au lieu de la raison c'est la nature elle-même qui nous fait comprendre le point essentiel, intellecto eo quod rem continet, à savoir la présomption de l'opinion sur le mal. Cicéron admet donc comme un fait qui se passe de démonstration que le temps fait disparaître le chagrin, mais il précise que son influence ne dépend pas de sa durée mais d'une réflexion prolongée, cogitatio diuturna (72). "Car, continue-t-il, si les faits sont les mêmes et si l'homme est le même, comment se fait-il que la douleur se modifie en rien, s'il n'y a eu de changement ni dans la cause de cette douleur ni chez celui qui la ressent". Et il termine sa démonstration en insistant sur le rôle de la cogitatio diuturna et non pas de la diuturnitas dans la guérison de la souffrance (73).

On ne saurait poser en termes plus clairs le problème qui reste une pierre d'achoppement pour toute la théorie psychologique qui ramène la substance de l'affection à un acte du jugement. En effet, s'il n'y a de changement ni dans l'objet ni dans le sujet, pourquoi l'opinion change-t-elle? Cicéron aurait certainement répondu qu'après quelque temps la raison reprend sa place, mais, pas plus que Chrysippe, il n'explique comment cela se fait. Est-il d'ailleurs vrai que le temps n'y compte pour rien? Sans parler de ce que la cogitatio doit être longue, il est tacitement admis

qu'elle ne commence qu'après un laps de temps depuis le premier choc. De plus, en parlant de la Consolation de Clitomaque, Cicéron dit que si ce livre avait été envoyé aux prisonniers quelques années plus tard, "il aurait servi de remède non plus aux blessures, mais aux cicatrices" (§ 54). Le traitement philosophique, utile contre le mal présent, est superflu quand ce mal est ancien, parce que l'expérience, usus, accomplit ce que la raison aurait dû faire. Mais nous savons que la nature n'agit dans les cas pareils que lorsqu'on a compris l'erreur de l'opinion - intellecto eo quod rem continet. L'expérience se manifeste donc comme cogitatio, une longue méditation qui ne diffère de la ratio que par son caractère pratique; contrairement à ce qu'affirme Cicéron, elle a besoin du temps pour que son action soit efficace. La ratio est une raison théorique, une réflexion philosophique grâce à laquelle nous sommes à même de prévoir (praemeditatio) le mal et de nous prémunir contre l'émotion violente qu'il produit.

A l'instar de Chrysippe, et pour la même raison, Cicéron passe sous silence le moment et les circonstances du retour au bon sens de l'homme affligé. Le problème se complique du fait que dans les maladies de l'âme, c'est l'âme elle-même qui "est appelée à se prononcer sur son état, car précisément c'est la faculté de juger qui est malade" (74). Mais la passion est-elle vraiment une maladie de l'âme? Nous avons vu Cicéron refuser de traduire le terme grec πάθος par morbus, l'aegritudo seule présentant une analogie parfaite à la maladie du corps, et préférer le rendre par perturbatio, ce qui répond mieux, croit-il, à l'usage latin (75). En outre, il

distingue dans les Tusculanes IV 23 les passions proprement dites des maladies de l'âme, morbi, que les Stoïciens appellent νοσήματα, et des maux chroniques, aegrotationes ou ἀρρωστήματα. Mais ces deux états maladifs sont issus des passions dont ils sont une aggravation et, de même que la passion consiste dans le perpétuel mouvement, iactantibus se opinionibus inconstanter et turbide, ces états ont pour cause pravarum opinionum conturbatio et ipsarum inter se repugnantia. Mais ce langage technique avec ses termes précis, de mise lorsqu'il s'agit de la distinction en question dont le caractère artificiel n'échappe d'ailleurs pas à Cicéron (76), ne l'empêche pas d'appeler occasionnellement les passions des maladies de l'âme, par exemple IV 83: Sed et aegritudinis et reliquorum animi morborum una sanatio est. C'est ce qu'il fait notamment dans la préface des Tusculanes III où, tenant compte du parallélisme des maladies du corps et des maladies de l'âme, il discute de la possibilité de guérir celles-ci. N'y a-t-il pas de traitement applicable, demande-t-il, à ceux qu'anime la passion de l'argent - pecuniae cupiditas - ou l'amour effréné des plaisirs - voluptatum libido (§ 4)? On reconnaît aisément dans le premier terme l'avaritia que Cicéron considère tantôt comme un morbus (IV 24) tantôt comme une aegrotatio (IV 26 et 79), alors que Galien, p. 397 K., compte la φιλαργυρία et la φιλοχρηματία parmi les ἀρρωστήματα. Il va sans dire que les maladies de l'âme, comme le chagrin et le désir, sont plus graves que celles du corps § 5: Quibus duobus morbis, ut omittam alios, aegritudine et cupiditate, qui tandem possunt in corpore esse graviores? Or s'il existe une médecine du corps, laquelle

est une création de l'âme, il semble inadmissible qu'il n'existe une médecine qui soigne et guérit les âmes malades (77). Celle-ci est même plus efficace que l'autre, puisque la santé de l'âme ne dépend, en dernière analyse, que d'elle-même, de sorte qu'il lui suffit de vouloir guérir et de se conformer aux enseignements des sages pour que sa guérison soit certaine. Il y a même cette différence entre l'âme et le corps que l'âme robuste, notamment celle du sage, n'est pas susceptible d'être malade, tandis que le corps peut être attaqué par la maladie; "mais le corps peut tomber malade sans qu'il y ait de notre faute, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme dont toutes les maladies et passions ont pour cause le mépris de la raison", (animorum) omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt (78). La médecine de l'âme, c'est la philosophie, et nous n'avons pas à chercher son secours au dehors - foris (III 6), extrinsecus (IV 58), comme dans les maladies du corps, mais devons faire appel à nos ressources internes. Au lieu de mépriser la raison, de s'en détourner dans les passions, laissons-nous donc guider par elle. Et puisque le rôle de la philosophie est de rassembler les vues de la raison - cum philosophia ex rationum conlatione constet -, puisqu'elle promet d'extirper complètement l'erreur qui nous fait croire que les passions sont contractées parce qu'il nous paraît en être bien ainsi, quod ita rectum esse videatur, confions-nous à ses bons services et permettons qu'elle nous guérisse (79). Cette haute idée que Cicéron se fait du rôle de la philosophie et dont on trouve l'expression en plusieurs endroits (II 11; III 13, 84) donne une sorte d'unité aux trois

livres des Tusculanes II-IV, parce que c'est le côté pratique de subvenir aux gens que la douleur terrasse ou que les passions ballottent, qui intéresse le plus Cicéron.

Mais enfin le mal que la philosophie est censée guérir, est-il un mal réel ou imaginaire? Nous connaissons la réponse de Cicéron: il ne se lasse pas de répéter que tout se passe dans l'esprit du sujet, que le chagrin est in opinione mali recenti (§ 26, cf. § 75), que tout ce qu'il y a de mal dans le chagrin ne dépend pas de la nature, § 80 id non naturale esse, que le malheur est dans l'opinion et non pas dans la réalité, § 65 opinionis esse, non naturae malum (cf. § 31), bref que le chagrin est vain et inutile, quod non natura exoriatur, sed iudicio, sed opinione, sed quadam invitatione ad dolendum, cum id decreverimus ita fieri oportere (§ 82). Somme toute, ce que nous croyons être un mal n'existe pas objectivement; ce n'est pas dans la chose elle-même, mais dans ce que nous en pensons, que réside le mal.

Rappelons cependant un texte que nous avons commenté à propos de l'influence apaisante du temps. Cicéron dit que si le commentarius de Clitomaque avait été envoyé quelques années plus tard à ses compatriotes dépossédés de leur patrie (non) volneribus mederetur sed cicatricibus. Nous apprenons ailleurs (§ 83) que même lorsque l'erreur de l'opinion, toute volontaire, aura été supprimée, le chagrin disparaîtra, mais il restera une morsure de l'âme et un serrement de coeur, morsus tamen et contractiuncula quaedam animi relinquentur. Hanc dicant sane naturalem, dum aegritudinis nomen absit grave, taetrum, funestum. On reconnaît dans le

morsus et la contractiuncula les états "physiologiques" de l'âme, τὰς ... ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις, qui suivent d'après Zénon les jugements et dans lesquels celui-ci fait consister les passions (80). Même si l'on voit dans naturalem une concession aux Péripatéticiens, il reste néanmoins que les Stoïciens admettent qu'un événement peut toucher le sage au vif, peut provoquer dans son âme une commotion. Zénon employait déjà l'image de blessure et de cicatrice, comme nous l'apprend un texte de Sénèque (81), et selon le témoignage de Cicéron, Acad. post. I 38 (SVF I 207), il voulait que le sage fût exempt de toutes les passions. Mais si le sage est ἀπαθής, il l'est dans un sens tout autre que le φαῦλος, car celui-ci est dur – σκληρός et inflexible, réfractaire – ἄτεγκτος (D.L. VII 117). Le sage n'est donc pas insensible, en effet il sent les coups de la Fortune mais il ne cède pas à la passion. Les blessures de son âme guérissent sans ulcérer et ne laissent que des cicatrices, unique trace de la gravité de l'événement et de la violence d'une commotion. Ainsi lorsque Cicéron nous propose, dans la conclusion des Tusculanes III, comme tâche – sans doute, c'est une tâche considérable mais la philosophie promet d'en venir à bout –, d'arracher les racines du chagrin, stirpes aegritudinis, pour que la moindre racine ne puisse plus repousser, ne umquam ulla possit existere (§ 84), nous ne devons pas prendre ses paroles littéralement, car il sait que c'est là une tâche impossible. Assurément, il faut guérir notre âme pour mettre fin à nos misères, ce qui n'est pas possible sans philosophie. Nous devrions donc oser "non seulement couper

les branches de nos malheurs, mais arracher tous les filaments de leurs racines". Cicéron concède pourtant que, les racines de la sottise étant profondes, il en restera quelque chose, mais il ne restera que le nécessaire, § 13: Tamen aliquid relinquetur fortasse; ita sunt altae stirpes stultitiae; sed relinquetur id solum, quod erit necessarium. Ce qui restera, ce sont précisément les cicatrices que porte notre âme ou une légère piqûre que produit la douleur dans l'âme de ceux que le chagrin n'atteint pas, parce qu'ils trouvent une consolation dans le souvenir d'une vie honnête et glorieuse, § 61: acta aetas honeste ac splendide tantam adfert consolationem, ut eos qui ita vixerint aut non attingat aegritudo aut perleviter pungat animi dolor. Nous comprenons donc l'apostrophe que Cicéron lance, par la bouche d'un Pythagore, d'un Socrate ou d'un Platon, à l'homme qui s'abandonne à l'affliction, à la tristesse, qui renonce à la lutte et capitule devant la Fortune, nous la comprenons comme un aveu qu'il y a, après tout, quelque chose de réel dans ses coups. Si elle ne peut briser les forces d'un σπουδαῖος, elle peut bien le pincer et le piquer (82).

Est-ce le manque d'esprit de suite chez les Stoïciens, pour lesquels seul le mal moral est un mal véritable et qui tiennent pour différent tout ce qui n'est ni bon ni mauvais, par exemple "la mort, la maladie, la peine, la laideur, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance et choses semblables" (83)? Ou peut-être est-ce une preuve d'un certain réalisme, dont ils sont capables malgré la doctrine qui les engage à prendre, en psychologie aussi bien qu'en d'autres domaines, des positions extrêmes,

contraires, de propos délibéré, comme le leur reprochera Plutarque, aux notions communes. Quoi qu'il en soit, cela nous ramène au problème implicitement posé par le troisième livre des Tusculanes: tout en insistant que le mal véritable est dans l'imagination, Cicéron admet qu'il se passe bien des choses fâcheuses qui ne nous sont ni ne peuvent être indifférentes. Une calamité publique, un malheur qui arrive à ceux que nous aimons ont beau ne pas être un mal au sens propre du terme; néanmoins nous réagissons à leur choc par une émotion qui nous envahit et qu'il nous faut secouer au prix d'un effort de tout notre être. Or si le jugement de la raison porte sur un motif réel, est-il juste de s'affliger? En d'autres mots, un malheur réel justifie-t-il le chagrin? Mettons à part le mal moral proprement dit, par exemple le manque de vertu dont s'affligeait le jeune Alcibiade s'il fait en croire une anecdote relatée dans les Tusculanes III 77. A ce propos Cicéron fait grief à Cléanthe de ne pas avoir pris en considération "qu'il peut se trouver tel cas où la cause du chagrin sera précisément ce que Cléanthe même doit reconnaître comme le souverain mal". Aucun doute n'est plus possible sur ce point-là: l'objet du chagrin d'Alcibiade renferme du mal effectivement. Quid ergo? illud quod Alcibiades dolebat, non ex animi malis vitiisque constabat? Il serait pourtant faux d'en conclure que Cicéron excuse, sinon approuve, le chagrin d'Alcibiade, mais pour le démontrer nous devons anticiper sur la thérapeutique de la passion. Chaque école philosophique se fait une idée propre de l'office du consolateur; pour ce qui est de Cléanthe, il le réduit à un seul: "montrer que ce qu'on croit un mal n'en

est pas un" – malum illud omnino non esse. Mais Cicéron doute de l'efficacité de la méthode de Cléanthe, propre, dit-il, à consoler le sage qui n'a pas pas besoin de consolation. Or, persuader l'homme affligé qu'il n'y a d'autre mal que la honte, c'est le débarrasser de la sottise, mais non de l'affliction (84). Cicéron revient à cette méthode de consolation, sans nommer Cléanthe, dans les Tusculanes IV 60, où elle est d'abord caractérisée comme une démonstration que, "à l'origine de notre joie ou de notre désir, il n'y a pas de bien, ni de mal à l'origine de notre crainte ou de notre chagrin". C'est cette altera ratio et oratio, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit, et que Cicéron trouve plus utile que la méthode de Chrysippe; mais, ajoute-t-il, "il est rare qu'elle fasse de l'effet, et ce n'est pas aux gens du commun qu'il faut l'appliquer". Cette méthode est incapable de soulager ces formes de chagrin où le mal est réel, par exemple, lorsqu'on est affligé de n'avoir ni vertu, ni courage, ni sens du devoir, ni honnêteté. Le remède qu'on devrait appliquer dans un cas pareil est commun à tous les philosophes, car ils doivent tous reconnaître que, "à supposer même que les objets qui provoquent la crainte ou le chagrin fussent des maux, ceux qui provoquent le désir ou la joie des biens, l'état de trouble n'en est pas moins vicieux en lui-même (85). Résumons: la cause de la passion en général a beau être objectivement un bien ou un mal, cela ne justifie aucunement la passion. Celle-ci est vicieuse en tant qu'elle est mouvement de l'âme contraire à la droite raison, un état de trouble. Le chagrin d'Alcibiade est répréhensible pour la seule raison qu'il

est une passion.

Prenons la mort d'un ami que Cicéron mentionne dans les Tusculanes III 73. C'est un cas plus typique parce qu'il appartient au domaine des ἀδιάφορα, autrement plus vaste que la sphère des biens et maux moraux que nous venons de discuter. "Cicéron se garde bien de dire qu'il serait illégitime de s'en affliger, mais seulement que notre affliction ne doit pas être telle qu'on aimerait son ami plus que soi-même, plus qu'il ne voudrait être aimé par nous" (86). N'y a-t-il pourtant pas de contradiction entre la condamnation du chagrin, la plus nocive de toutes les passions, et la reconnaissance de sa légitimité dans ce cas? Milton Valente, dont nous venons de citer les paroles, croit qu'il n'y a qu'un seul moyen de concilier les apparentes contradictions de la pensée de Cicéron, à savoir distinguer les deux opinions relatives au chagrin: l'opinion du mal et l'opinion de la douleur. Le spécifique de la passion appartient à celle-ci, de sorte que le chagrin ne s'implante dans l'âme que lorsque l'opinion qu'il est de notre devoir de nous affliger se superpose à l'opinion qu'un grand mal nous est arrivé (Tusc. III 62). "Or l'opinion de la douleur est, tout au début, contemporaine de l'opinion du mal. A ce moment-là, le jugement qu'il est juste de s'affliger coïncide avec la représentation de la chose mauvaise présente ... Ce jugement est juste puisqu'il correspond à une cause objectivement donnée. Il n'en va plus de même lorsque le mal est fait passé, et qu'on continue cependant à entretenir la douleur, "parce qu'on s'y croit tenu". Alors en effet, le jugement cessant avec la cause, le chagrin ne repose que sur la volonté, laquelle

à son tour repose sur une opinion erronée, puisque l'objet de la représentation a cessé d'être "présent et pressant". C'est alors que se manifeste et se développe le caractère spécifique et nocif de la passion, et il est normal qu'une étude de la passion s'attarde à cet aspect, second mais désormais déterminant. L'élément formel de la passion, en effet, est dans la prolongation de l'émotion après le choc émotif: le mal est bien passé en vérité de l'objet dans l'âme" (87).

Cette explication des contradictions dont l'exposé de Cicéron est entaché ne peut être dissociée de l'idée que se fait M. Valente du rôle de la volonté chez Cicéron. La conception de la volonté aurait été moins intellectualiste chez l'auteur latin que chez les Grecs; par conséquent, Cicéron est censé "faire du chagrin un préjugé aveugle de la faculté de vouloir, sans que la faculté de juger soit elle-même ou pervertie ou affaiblie". Mais cette assertion nous semble très contestable. Pour ce qui est des Grecs, il est vrai que la notion de vouloir comme une faculté psychique distincte leur est étrangère. Selon M. Polhenz, "le Grec ne connaît pas la volonté qui serait une énergie psychique pure, sans un objet déterminé en vue ... Naturellement, le Grec aussi connaît le vouloir et le désir, seulement il se représente par là une chose et une action bien déterminée vers lesquelles ils se dirigent" (88). Pour le sentiment grec c'est la connaissance d'un but à atteindre qui détermine l'action; si la connaissance est complètement claire, elle entraîne, spontanément, le désir d'atteindre le but, sans que la volonté soit perçue comme un facteur indépendant. Or, les Romains

se distinguent des Grecs, d'après le même savant, en ceci qu'ils reconnaissent le rôle décisif de la volonté dans les processus psychiques, ce qui serait attesté par l'usage très étendu des termes voluntas et velle en latin. Cicéron, il faut le reconnaître, s'en tient encore assez fidèlement à la terminologie grecque, mais avec Sénèque le sentiment proprement romain se fait jour. C'est Sénèque, en effet, qui aurait distingué l'intellect et la volonté de sorte que son éthique a un caractère spécial, assez différent de l'intellectualisme de la morale du stoïcisme grec.

Mais la thèse de M. Pohlenz ne résiste pas à l'analyse plus approfondie des textes allégués. J. M. Rist a notamment démontré que la différence entre Sénèque et les Stoïciens se réduit au problème, toujours délicat, d'exprimer les concepts de la philosophie grecque dans l'idiome latin. En ce qui concerne voluntas, ce terme doit rendre partiellement ὁρμή et partiellement διάνοια(89). Pour le fond il n'y a pas de désaccord entre Sénèque et ses maîtres grecs, puisque dans les décisions morales la scientia l'emporte, chez lui aussi, de beaucoup sur la voluntas. Mais il n'est pas difficile de démontrer, indépendamment du problème de la voluntas chez Sénèque, que la décision de la volonté — pour parler le langage moderne — sur le devoir de s'affliger n'est pour Cicéron qu'une fonction du jugement de l'intellect sur la convenance de la douleur. Reprenons quelques textes que nous avons cités et commentés au cours de ce chapitre. La définition du chagrin montre l'interdépendance et la suite logique des facteurs dont le concours constitue la passion, III 25 aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem

recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angi, i d a u t e m e s t, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere; à quoi fait le pendant III 74 aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione i l l u d i n s i t, ut aegritudinem suscipere oporteat; cf. III 72 illa opinio mali, quo viso atque persuaso aegritudo insequitur n e c e s s a r i o (90). Rien n'indique donc que Cicéron se soit écarté sur ce point de la doctrine stoïcienne, laquelle subordonne la volonté au jugement du Logos dont elle paraît n'être qu'un aspect.

Pour revenir à la thèse de M. Valente sur la légitimité du chagrin dans les cas où le jugement de la raison porte sur un motif objectivement vrai et réel, il faut se demander si la distinction des deux étapes, le choc émotif et la prolongation de l'émotion, a la portée que lui attribue l'auteur de L'éthique stoïcienne chez Cicéron? Faut-il y voir tout simplement deux moments chronologiques dans le déroulement d'une seule passion, oubien reconnaître que nous avons le critère qui nous permet de distinguer le chagrin légitime de celui qui ne l'est pas? Que l'intensité de la passion varie selon qu'elle est plus ou moins récente, c'est un fait d'expérience connu de tout le monde. Parmi les Stoïciens, Chrysippe en tient compte, aussi bien interdit-il ad recentis quasi tumores animi remedium adhibere (IV 63), ou de perdre son temps en essayant de faire disparaître chez le "malade" une opinion erronée au moment même de l'inflammation causée par la passion (91). Notons bien qu'il s'agit toujours d'un πάθος, quel qu'en soit le degré, et dès lors la question de le justifier ne se pose pas pour Chrysippe. Nous ne

croyons donc pas pouvoir accepter l'hypothèse de M. Valente, puisque celui-ci n'a pas tenu compte du fait qui nous semble être le plus important dans toute cette discussion, à savoir que la commotion qui laisse une cicatrice dans l'âme du sage n'est pas un chagrin proprement dit. Quant au léger resserrement de l'âme, contractiuncula, que produit cette commotion, Cicéron concède qu'on l'appelle, si l'on veut, naturel, dum aegritudinis nomen absit grave (§ 83). Il serait absurde de supposer que ce que Cicéron veut tenir à l'écart, c'est le nom de chagrin et non pas la passion elle-même. Le sens du passage est manifestement différent: Cicéron veut dire que le sage, quoique inaccessible au chagrin, est bien susceptible d'éprouver une émotion qui laisse des traces indélébiles dans son âme. Il n'est point douteux que Cicéron se fasse ici l'écho de l'enseignement traditionnel dans l'école stoïcienne depuis son fondateur, quand il reprend sur son compte la distinction de fait entre le chagrin et une émotion anonyme qui lui ressemble en ce qu'elle est le résultat du mal supposé tel, mais que les Stoïciens se gardent bien de considérer comme une passion. Il paraît que, conscients d'une contradiction entre les données de l'expérience et la doctrine qu'ils adoptent comme un dogme de l'école, les Stoïciens anciens ont voulu ainsi échapper à l'aporie en question, quittes à compromettre la cohérence de leur système.

Quoiqu'il en soit, il nous semble que l'interprétation proposée ici trouve un appui dans l'analyse cicéronienne de la douleur que cause la mort d'un être cher, d'un ami. Il est vrai que Cicéron ne veut pas que nous attribuions notre affliction à l'amour

excessif de l'ami que nous venons de perdre. Il trouve que l'exigence qu'on aime son ami plus que soi-même n'est ni réalisable ni même désirable, car, dit-il, perturbatio vitae, si ita sit, atque officiorum omnium consequatur (§ 73). Mais, contrairement à ce que croit M. Valente, Cicéron est loin d'approuver cette sorte de chagrin, comme il est possible de l'inférer de la suite du texte cité: nunc illud satis est, non attribuere ad amissionem amicorum miseriam nostram. Or qu'est-ce que c'est que la miseria dans ce contexte sinon le chagrin qui nous rend misérable sans profiter le moins du monde à nos amis décédés? Cicéron nous enjoint donc de tenir à l'écart le chagrin dans toutes ses formes; pour ce qui en est de l'affliction, pour donner arbitrairement un nom à ce sentiment indéfinissable que nous avons distingué, qu'il ne trouble pas la tranquillité de notre âme. Car notre devoir à nous, c'est de maîtriser cette affliction, même si nous ne pouvons l'empêcher de faire saigner notre coeur. Essayons surtout de l'arrêter, de peur qu'elle ne développe, transformée en chagrin, toute sa force nocive.

Si, dans son analyse du chagrin Cicéron suit en général le stoïcisme, il se montre moins ferme dans la partie, très brève (§ 75 fin- 79) qu'il consacre au traitement médical de cette passion. Il distingue d'abord quatre méthodes principales de consolation: (1 a) Cléanthe veut montrer qu'il n'y a pas de mal dans ce qu'on tient pour tel, (1 b) les Péripatéticiens que ce n'est pas un grand mal; (2) Epicure détourne de la pensée des maux vers celle des biens; (3) les Cyrénaïques croient qu'il suffit de montrer qu'il

n'est rien arrivé d'imprévisible; (4) Chrysippe "pense que le principal dans une consolation, c'est d'écarter ce préjugé que, en s'affligeant, on s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire" (92). Mais, hélas, il n'y a pas de panacée: aucune de ces méthodes ne paraît à Cicéron absolument sûre et efficace. Nous avons vu qu'il reproche à Cléanthe de guérir le sage qui n'a pas besoin de guérison. Lycon, disciple de Straton et son successeur à la direction de l'école péripatéticienne à Athènes, oratione locuples, rebus ipsis ieiunior (Fin. V 13), dit, dans l'intention de rabaisser l'importance du chagrin, qu'il est provoqué par les disgrâces de la fortune et les malaises du corps. Mais la même objection que Cicéron fait valoir contre Cléanthe peut être avancée contre Lycon: ils oublient tous les deux qu'il existe aussi un mal moral. En ce qui concerne la méthode de consolation d'Epicure, Cicéron l'a critiquée plus haut et, en guise de conclusion, il a déclaré (§ 46) qu'il serait d'accord avec Epicure sur la nécessité de rappeler les biens pour détourner l'esprit de la douleur, s'il était d'accord avec lui sur la question de savoir ce que c'est que le bien.

La consolation qui consiste à dire: "tu n'es pas le seul à qui cela est arrivé", n'est pas non plus très solide, bien que, Cicéron en convient, elle soit usuelle et qu'elle se révèle souvent efficace. Cet argument, à part son usage populaire, appartient en propre aux Cyrénaïques, pour lesquels l'unique cause du chagrin se trouve dans ce que le mal est inattendu. Ils recommandent donc la praemeditatio que Chrysippe aussi trouve utile. Mais c'est une méthode préventive, donc inapplicable dans le cas où, le malheur venant à

l'improviste, le chagrin s'est déjà produit. Il faut alors dire à l'affligé qu'il aurait dû s'attendre aux coups de la Fortune, il faut lui montrer la nécessité de supporter la condition humaine (§ 60). Car, dit Cicéron dans les Tusculanes IV 62, "la considération de la nature humaine est la source de tout apaisement moral, et, pour la mettre dans un relief qui la fasse mieux voir, il faut faire ressortir dans notre démonstration la condition générale de l'humanité et la loi de l'existence" - explicanda est oratione communis condicio lexque vitae. Or, le procédé qui consiste à montrer qu'il n'est rien arrivé à quoi un homme ne dût s'attendre ressemble à la méthode de consolation par exemple ou, disons mieux, il ne peut se passer de mentionner des cas concrets sous peine de perdre toute son utilité pratique (93). Ainsi donc, suivant qu'il s'agit de la pauvreté, de la vie sans gloire, de la perte des enfants, on évoquera les pauvres qui s'y résignent, les gens qui préfèrent vivre dans l'obscurité, et ainsi de suite. Mais à force d'insister sur la condition humaine on risque d'aggraver le chagrin des gens qui s'affolent à la pensée d'être nés sous une loi qui leur ôte tout espoir d'échapper au malheur (§ 59). Somme toute, l'argument non tibi hoc soli est utile, mais pas toujours ni avec tout le monde; il y a des gens qui y répugnent. Or "ce qu'il faut dire, c'est la manière de supporter les maux de ceux qui les ont supportés sagement, mais non pas les malheurs mêmes qui les ont frappés" (§ 79).

Reste la méthode de Chrysippe, dont l'essentiel (caput) consiste à enlever chez la personne qui se chagrine illam opinionem, si se officio fungi putet iusto atque debito (§ 76). Il n'y a rien

d'étonnant dans ce que la réussite du traitement dépend, pour Chrysippe, de la disparition de ce préjugé, puisqu'il ramène la grandeur du mal présent ou survenant au jugement qu'il est convenable et juste de se livrer à la passion (94). Il s'en suit que, généralement, on n'essaiera pas de démontrer que l'objet qui a causé le chagrin ne mérite pas qu'on s'en attriste, mais l'on s'efforcera d'abolir le chagrin lui-même. Prenons, par exemple, la pauvreté: faut-il démontrer qu'elle n'est pas un mal ou que l'homme ne doit s'attrister de rien? C'est ce procédé-là qui paraît le meilleur, parce que, si l'on réussit à supprimer le chagrin, le mal de la pauvreté sera supprimé du même coup (95). Quels que fussent donc les mérites théoriques d'une autre méthode, notamment celle que recommande Cléanthe, "il n'y a de guérison sûre et durable que si l'on arrive à montrer qu'en elles-mêmes déjà les passions sont vicieuses et ne renferment rien ni de naturel ni de nécessaire" (96). Et pourtant Cicéron se montre assez sceptique même à l'égard de la méthode de Chrysippe qu'il trouve très solide du point de vue de la théorie, ad veritatem firmissima, mais difficilement applicable selon les circonstances du chagrin, ad tempus aegritudinis difficilis (§ 79). "C'est un grand travail de prouver à un homme affligé que son affliction vient de son propre jugement et de ce qu'il croit qu'il doit agir comme il le fait" - illum suo iuducio et quod se ita oportere facere maerere. Evidemment, lorsqu'il s'agit d'alléger le chagrin, l'on adaptera le traitement aux circonstances particulières et au caractère de la personne affligée. Mais surtout il faut savoir choisir le moment opportun à l'application des

remèdes: Sed sumendum tempus est non minus in animorum morbis quam in corporum (§ 76). Ce conseil de bon sens que Cicéron appuie en citant quelques vers du Prométhée enchaîné, les mêmes que cite aussi Plutarque dans sa Consolatio ad Apollonium (p. 102 B), correspond tout à fait à la défense de Chrysippe ad recentis quasi tumores animi remedium adhibere (IV 63). Ainsi, comme il n'y a pas de remèdes absolument sûrs et efficaces dans tous les cas, Cicéron conseille de les employer tous, comme il l'a fait dans sa Consolation après la mort de sa chère Tullia pour que la grandeur de la douleur que ce malheur lui a causé cédât à celle du remède (III 76; IV 63). Mais quelle que soit la méthode de consolation employée, il faut être profondément persuadé de la vérité de l'enseignement stoïcien à l'égard des passions, à savoir qu'elles sont toutes en notre pouvoir, qu'elles dépendent toutes de notre jugement et de notre volonté (IV 65). Or ce qui vaut pour toutes les passions en général, vaut particulièrement pour le chagrin. Cette pensée qui revient plusieurs fois dans les Tusculanes III, Cicéron la répète encore vigoureusement vers la fin du livre (§ 83): "Mais il nous faut revenir à la même source, à ce principe que le chagrin n'existe pas chez le sage; car le chagrin est vain et inutile; il ne vient pas de la nature, mais du jugement, de l'opinion, de ce que nous le provoquons en décidant qu'il est indispensable".

CONCLUSION

Dans ce qui précède nous avons fidèlement suivi le cheminement de la pensée de Cicéron sur la douleur, en essayant de rendre compte de toute sa richesse et de sa complexité, et sans oublier un certain flottement dont on découvre les traces dans les Tusculanes. Pour élucider, dans la mesure du possible, l'origine des idées de Cicéron sur les passions, nous avons recouru, à la suite des Pohlenz et des Philippson, aux méthodes de la Quellenforschung. Hélas, les résultats acquis sont assez minces et incertains; aussi bien ne sont-ils présentés que sous toute réserve.

Heureusement, le problème véritable que posent les écrits philosophiques de Cicéron, se situe au-delà de la recherche de leurs sources. Il est temps, en effet, de restituer à Cicéron le rang d'un penseur sérieux sinon "original", c'est-à-dire d'un philosophe qui fait un effort sincère de repenser les idées des maîtres grecs. Or dès qu'on lui reconnaît d'autres mérites que celui de remplacer, tant bien que mal, les ouvrages grecs perdus, ou même celui de servir d'intermédiaire dans la transmission des idées de la philosophie grecque à l'Occident latin, l'attention se porte sur le fond même de l'oeuvre qu'il a laissée. Pour nous tenir à notre sujet propre, nous avons vu que Cicéron se range du côté des Stoïciens dans son exposé des passions. Si l'influence de Panétius est discernable dans les Tusculanes II, c'est le stoïcisme orthodoxe, celui de Zénon et Chrysippe, qui est à la base des développements des

Tusculanes III et IV. Cela veut-il dire qu'il se fait Stoïcien? Rien ne saurait être plus faux. Même quand il leur décerne une louange, Cicéron n'oublie pas que les Stoïciens appartiennent à une école qui n'est pas la sienne. "Bien que j'attaque souvent les Stoïciens, selon l'habitude de Carnéade, je crains qu'ils ne soient les seuls philosophes", dit-il à propos des définitions stoïciennes du courage (1). D'ailleurs il ne cache pas son impatience pour la manière stoïcienne d'argumenter au moyen de petits syllogismes secs qui ne s'adressent pas au "coeur" de l'auditeur (2). Chose plus importante: Cicéron attaque la doctrine de Zénon sur un point essentiel, le caractère moralement indifférent de la douleur. D'autre part la critique des systèmes philosophiques des écoles rivales, cyrénaïque, épicurienne et péripatéticienne, présuppose l'adhésion de Cicéron à la doctrine du Portique sur les points controversés. Or vouloir expliquer cette attitude ambiguë en disant que Cicéron suit généralement une source stoïcienne, quitte à montrer parfois son indépendance, c'est, nous semble-t-il, poser mal le problème. Il paraît absurde de supposer que les options philosophiques de base étaient imposées à Cicéron par des facteurs extérieurs, tels que le fait d'avoir en main, au moment de rédiger ses dialogues, certains écrits grecs. Nous croyons plutôt que lorsque Cicéron s'était décidé, au bout d'une lente évolution de sa pensée, de prendre sur son compte telle ou telle autre thèse, il n'avait aucune peine de se procurer des textes grecs qui auraient pu lui servir de modèles. Nous devons donc examiner les professions de foi de Cicéron lui-même pour déterminer sa position au milieu des prétentions

des diverses écoles philosophiques pratiquant à son époque.

Or aucun doute n'est possible là-dessus: les préférences de Cicéron vont vers le scepticisme académicien. Dès sa jeunesse il se rallia à la Nouvelle Académie dont le chef, Philon de Larisse, était un de ses maîtres lorsque, obligé de chercher refuge en Italie durant l'invasion de la Grèce par Mithridate, il enseignait la philosophie à Rome. Le choix de Cicéron ne manqua pas de susciter quelque étonnement; on se demandait ce qui avait pu l' amener à embrasser une doctrine à laquelle on reprochait d'étendre les ténèbres de la nuit sur tout, et qui avait déjà été délaissée par les Grecs (3). A quoi Cicéron répondait qu'il ne peut y avoir une question de doctrine abandonnée; les idées ne meurent, et si l'Académie n'a plus de sectateurs, ce n'est pas sa faute (4). C'est donc la philosophie académicienne, celle que Cicéron fait remonter, au-delà de Carnéade et d'Arcésilas, jusqu'à Platon et Socrate, qu'il croit mériter d'être qualifiée genus philosophandi minime adrogans maximeque et constans et elegans (De div. II 1). Cette philosophie qui n'affirme rien, qui pratique le doute méthodique (5) et procède en soutenant le pour et le contre en tout sujet, bref la philosophie la moins présomptueuse contraste avantageusement, aux yeux de Cicéron, avec l'affirmandi arrogantia, la présomption des dogmatiques qui construisent leurs systèmes sur la base de l'affirmation (6). La découverte du vrai est un idéal auquel Cicéron ne renonce pas, au moins en principe. Les anciens philosophes, dit-il, ne se sont jamais fatigués de poursuivre le vérité, quelque impénétrable que soit la nature des choses et quelle que soit la faiblesse de nos

jugements. Aussi bien les discussions de Cicéron n'ont-elles d'autre but que de "faire ressortir ou bien la vérité ou bien ce qui en est le plus près possible" (7). Mais en fait comme il est impossible d'atteindre le vrai ou de le distinguer du faux, le sceptique académicien se gardera bien de prendre une position non-équivoque sur n'importe quelle question; soucieux de ne pas tomber dans l'erreur, il préférera suspendre son jugement suivant l'enseignement d'Arcésilas sur l' ἐποχή. Avec Carnéade la Nouvelle Académie reçoit une nouvelle orientation; à la recherche de la vérité insaisissable se substitue la poursuite du <u>probabile</u> (πιθανόν), de ce qui est vraisemblable, un but certes modeste mais suffisant pour les besoins de la vie. Cicéron ne fut pas lent à reconnaître l'utilité du <u>probabile</u> pour l'orateur, car il n'est point douteux que l'habitude de soutenir tous les points de vue possibles à propos d'une thèse ne constitue une excellente gymnastique de l'esprit pour celui qui se destine au barreau et songe à faire une carrière politique (8). Mais l'intérêt de l'avocat n'explique pas complètement l'attrait que le probabilisme exerçait sur le plus grand orateur de Rome; ce n'est pas sans raison qu'on a parlé d'une certaine affinité entre l'attitude sceptique des Académiciens et l'indécision de Cicéron issue de sa mobilité spirituelle (9). Toujours est-il que Cicéron adopta avec enthousiasme "la vieille méthode socratique qui consiste à combattre l'opinion d'un interlocuteur" - <u>vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi</u> (<u>Tusc</u>. I 8). C'est cette méthode qu'il suivit dans ses dialogues philosophiques et les entretiens fictifs à Tusculum dont les <u>Tusculanae disputatio-</u>

nes sont censées être un compte rendu. Mais les procédés employés: "dissimuler son opinion propre, délivrer les autres de l'erreur et chercher partout le plus vraisemblable", n'ont pas beaucoup en commun, malgré les apparences, avec l'esprit de la philosophie de Socrate (10). Ils sont propres à la manière de philosopher de Carnéade et c'est Philon de Larisse qui les fit connaître à Rome. Cicéron ignore — ou prétend ignorer — la différence qu'il y a entre l'ironie de Socrate et le scepticisme de Carnéade. L'un présuppose que nous sommes dans l'état d'ignorance au point de départ, au moment de nous embarquer dans une entreprise hardie qui aboutira à la découverte de la vérité; l'autre renonce à chercher la vérité puisqu'il ne croit pas qu'on puisse la trouver, et se contente de rester dans le doute éternel. La connaissance bannie, c'est l'ignorance que Carnéade place au point d'arrivée du voyage intellectuel de l'Homme.

Mais comme méthode d'investigation, un outil de la pensée discursive, le scepticisme néoacadémicien offrait les avantages d'une souplesse dialectique hors pair, ce qui faisait oublier sa stérilité spéculative et son nihilisme épistémologique. Du point de vue historique, il constituait une réaction salutaire contre le danger des dogmatismes de toute sorte qui menaçaient d'arrêter le développement de la philosophie grecque en étouffant la pensée libre par la rigidité de leurs systèmes fermés. Or le sceptique avait le sentiment d'être absolument libre dans ses jugements et opinions, il ne se tenait pas pour obligé de soutenir une doctrine par loyauté

au fondateur d'une école. Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur (11). Sur ce point-là, Cicéron se sent supérieur aux dogmatiques, ces gens dont il dit dans les Tusculanes II 5 qu'ils "sont pour ainsi dire asservis et voués à des dogmes de nature fixe et impérative, et qu'enchaîne la nécessité de défendre, pour être conséquents, des opinions que généralement ils ne partageraient point". En répondant au reproche de ne pas être conséquent avec lui-même, Cicéron revendique, non sans plaisanterie, le droit de changer d'opinion suivant que l'impression de vraisemblance est plus ou moins forte; ainsi, dit-il (Tusc. V 33), nous sommes les seuls à être libres: nos in diem vivimus; quodcumque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi. Le rejet de l'autorité extérieure, celle par exemple d'un chef d'école (12), la permission (magna licentia) de soutenir toutes les thèses dès qu'elles présentent une grande probabilité, tel est le legs laissé par l'Académie (De off. III 20). Cette liberté d'opinion que les Académiciens réclament pour eux-mêmes, ils l'accordent généreusement à leurs auditeurs (De div. II 150), voire aux tenants des doctrines qu'ils combattent: Sed defendat quod quisque sentit; sunt enim iudicia libera (Tusc. IV 7). Au milieu de sa polémique antiépicurienne Cicéron s'arrête pour dire: cupio refelli (Tusc. III 46), car, ajoute-t-il, il n'a d'autre intérêt dans toute discussion que la découverte de la vérité. Et il promet de s'incliner de bonne grâce devant la vérité: verum dicentibus facile cedam (Tusc. III 51; II 5). Que ces assertions

ne soient pas vaines, qu'elles méritent, au contraire, d'être prises tout à fait sérieusement, un passage du De inventione (II 9) en apporte la preuve. Déjà dans cette oeuvre de jeunesse Cicéron déclare son empressement d'accepter l'avis des gens bien informés: docti ab aliquo facile et libenter sententiam commutabimus. Cette attitude conciliatrice va de pair avec l'urbanité des dialogues cicéroniens, avec la courtoisie exquise des personnages qui y tiennent la parole. Contrairement à la manière de Carnéade qui réfutait les Stoïciens studiosissime, Cicéron affirme son intention de traiter une question avec calme: nos quidem illud cum pace agemus (Tusc. V 83). La poursuite désintéressée de la vérité exclut l'entêtement et la controverse pour elle-même, Acad. pr. II 7: verum invenire sine ulla contentione volumus. On évitera surtout la colère, les injures et les outrages comme indignes de la philosophie (13). Indignes aussi des Romains, bien supérieurs à cet égard aux Grecs, homines contentionis cupidiores quam veritatis (De or. I 47), portés, à cause de leur levitas, à combler d'injures ceux qui ne partagent pas leurs vues sur la vérité (De fin. II 80).

Il n'est pas étonnant qu'avec sa prédisposition à accueillir tout ce qui lui semble le plus vraisemblable dans les divers systèmes philosophiques, Cicéron n'avait qu'à franchir un pas pour arriver à l'éclectisme, ce qui ne manque pas de le mettre en contraste avec ses vues sceptiques. Il est d'ailleurs conscient de cueillir les fruits de la pensée d'autrui, et, sans entendre une offense, son interlocuteur dans les Tusculanes ne se gêne pas de lui dire (V 82): te nulla vincula impediunt ullius certae disciplinae libas-

que ex omnibus quodcumque te maxime specie veritatis movet. Gardons-nous d'y voir un signe de l'impuissance intellectuelle de Cicéron, un aveu que lui manque l'aptitude à la spéculation philosophique. Pour apprécier son éclectisme à sa juste valeur il faut prendre en considération le fait que Cicéron ne le pratique pas à la légère. Le choix d'une opinion ne devient jamais chez lui un jeu d'esprit, une occasion de manier à volonté les idées dont aucune ne vaut plus que les autres. Au contraire, avec son sens critique très fin, Cicéron examine et compare les doctrines grecques anciennes et modernes, et s'il se décide, après mûre réflexion, en faveur d'une thèse, c'est qu'il est persuadé de sa valeur intrinsèque. Aucun système philosophique ne saurait prétendre à posséder toute la vérité; d'ailleurs, comme la vérité absolue est hors d'atteinte de l'intelligence humaine, il faut se contenter des vérités relatives et partielles. Et celles-ci peuvent se trouver, selon le cas, dans l'enseignement de plusieurs maîtres appartenant aux diverses écoles philosophiques. On voit par là en quoi l'éclectisme de Cicéron diffère de celui d'Antiochus. Cicéron, malgré sa préoccupation avec la conséquence logique des idées (14), n'a aucun souci de l'unité de doctrine, l'intention de construire un système cohérent lui est tout à fait étrangère. Par contre, on trouve chez Antiochus un véritable système, un vaste édifice construit tout entier avec des pièces d'emprunt. Les éléments stoïciens y voisinent avec les doctrines académiciennes et péripatéticiennes, et l'ensemble est présenté comme un retour à la tradition authentique de la vieille Académie, celle de Platon et de ses premiers successeurs. C'est auprès du

stoïcisme qu'Antiochus emprunte l'essentiel de sa philosophie morale, mais, contrairement à la vérité historique, le germanissimus Stoicus (Acad. pr. II 132) accuse Zénon d'avoir dérobé ses idées à l'Académie, quitte à les affubler de noms artificiellement inventés, afin de les faire passer pour siennes propres (15). Cicéron est libre d'une pareille aberration; sans se faire la moindre illusion, il réclame la liberté du choix au nom du probabilisme même, en quoi il se rattache à la tradition de Carnéade. Mais en fait Cicéron dépasse la position habituelle de Carnéade, car pour celui-ci la liberté de choisir une proposition probable signifie, le plus souvent, le refus d'adopter, suivre ou professer quoi que ce soit. La question, fort controversée, de savoir s'il est permis au sage de conjecturer (opinari), quand on ne perçoit rien, offre un bon exemple de cette attitude. Carnéade, disait-on, l'avait permis; pour ce qui est de Cicéron, il préfère, non sans raison, se fier à Clitomaque plutôt qu'à Philon et à Métrodore; il croit donc "que Carnéade a discuté cette proposition plutôt qu'il ne l'a admise" (16).

Il convient de faire ici une distinction: lorsqu'il s'agit des problèmes de la théorie de connaissance, Cicéron adhère au scepticisme de la Nouvelle Académie; aussi bien accepte-t-il l'impossibilité de distinguer entre les représentations vraies ou fausses, la témérité de consentir aux sensations ou images mentales, et il suspend là-dessus son jugement à l'instar d'Arcésilas. Mais dans les domaines moins abstraits, dans tout ce qui touche aux problèmes de la vie, le bon sens romain de Cicéron, aiguisé par son expérience des affaires et sa connaissance de l'homme, supporte assez

mal le négativisme des Néo-académiciens. Cicéron a une conception trop élevée du rôle de la philosophie comme guide de la vie et règle de notre conduite (17), il est trop pénétré de l'importance de la tâche qu'il s'est assignée (18), celle de mettre les trésors de la pensée grecque à la portée de ses compatriotes, pour renoncer à chercher des réponses positives aux questions que la poursuite du bonheur pose à la conscience de l'homme.

C'est précisément la philosophie morale qui attire toute l'attention de Cicéron. Des trois branches que comprend la philosophie ancienne, la physique, la dialectique et l'éthique, il néglige complètement la première, il respecte la seconde mais ne s'en occupe pas, il ne s'intéresse donc qu'à la troisième. Le mérite de détourner la philosophie a rebus occultis et ab ipsa natura involutis revient à Socrate; c'est lui qui l'a ramenée ad vitam communem, c'est-à-dire aux problèmes qui concernent directement chacun de nous, tandis que la connaissance de la nature, à supposer qu'elle soit possible, ne saurait rien contribuer ad bene vivendum (19). Car la philosophie est pour Cicéron essentiellement l'art de la vie, De fin. III 4: ars est enim philosophia vitae. Ailleurs c'est la prudence ou la sagesse pratique qui est censée être l'art de la conduite, De fin. V 16: quoniam igitur, ut medicina valetudinis, navigationis gubernatio, sic vivendi ars est prudentia (20). La détermination du souverain bien (summum bonum) est la tâche principale de la philosophie car, ce point établi, tout est réglé dans un système de philosophie: hoc enim constituto in philosophia constituta sunt omnia (De fin. V 15). Quand on connaît la fin des choses, quand on

comprend ce que c'est que le souverain bien et le souverain mal, on trouve la juste conduite de la vie et la forme de nos devoirs, et cela nous permet de découvrir la règle du bonheur, objet de tous nos désirs (21). La recherche du bonheur est donc notre but à nous tous, et c'est aussi l'unique question que la philosophie doit considérer et étudier (22). Il suffit de se rappeler le caractère eudémonique de l'éthique des anciens pour comprendre pourquoi toutes les écoles philosophiques, sans restreindre nécessairement le domaine de la philosophie à cette question-là, ainsi que le fait Cicéron, considèrent qu'il leur incombe au premier chef de préciser en quoi consiste la vita beata et d'indiquer comment on peut l'atteindre. D'après Théophraste, à ce que rapporte Cicéron (De fin. V 86), toute l'importance de la philosophie réside dans l'acquisition du bonheur: Omnis auctoritas philosophiae ... consistit in beata vita comparanda. Les Epicuriens et les Stoïciens partagent le même point de vue et ne diffèrent que dans leur concept du souverain bien: les uns le font consister dans le plaisir (23), les autres dans la vertu (24).

Mais quand on parle de la morale à l'époque de Cicéron, on en entend différentes choses selon le système éthique librement choisi, car il y a autant de différentes conceptions de la morale que d'écoles philosophiques. Tenant compte des attaches de Cicéron il serait naturel de le voir suivre la Nouvelle Académie dans la morale aussi, mais c'est là précisément qu'il se sépare de ses maîtres spirituels. Examinons ses raisons à la lumière des remarques sur la valeur respective des doctrines qu'il passe en revue

dans ses écrits.

Carnéade classifiait théoriquement tous les systèmes philosophiques selon un seul critère: la manière de constituer le souverain bien. Suivant qu'un philosophe se proposait de viser seulement la fin ou de l'atteindre effectivement, leurs opinions pouvaient être partagées en deux groupes, chacun composé de trois sententiae. Sans entrer dans les détails de cette classification, il suffit de dire que Carnéade lui-même faisait consister la fin dans la jouissance réelle des premières choses conformes à la nature. Cependant il n'appuyait pas cette opinion pour elle-même mais la considérait plutôt comme un point à discuter. Expositis iam igitur sex de summo bono sententiis, trium proximarum hi principes: voluptatis Aristippus, non dolendi Hieronymus, fruendi rebus iis quas primas secundum naturam esse diximus Carneades non ille quidem auctor sed defensor disserendi cause fuit (De fin. V 20; cf. Acad. pr. II 131). Le disciple d'Anthiochus d'Ascalon, Pison, que Cicéron charge d'exposer la Carneadia divisio, y introduit un autre critère: le rapport des doctrines envisagées avec la beauté morale, honestas. Considérée de ce point de vue, l'opinion de Carnéade mérite d'être rejetée parce qu'elle ne fait aucune place à la vertu. Nec vero alia sunt quaerenda contra Carneadiam illam sententiam; quodcumque enim modo summum bonum six exponitur ut id vacet honestate, nec officia nec virtutes in ea ratione nec amicitiae constare possunt (25). Ce qui empêche Cicéron de prendre au sérieux les opinions de Carnéade le moraliste, c'est, à part le naturalisme qui relègue l'honestas au second rang, le manque de convictions fermes chez le grand maître de la

Nouvelle Académie. En effet, loin de défendre fermement son opinion sur le souverain bien, Carnéade l'emploie comme un argument pour combattre les Stoïciens qu'il détestait (26). Somme toute, Carnéade reste insaisissable; dialecticien subtil, il se contente de réfuter les thèses de ses ennemis, les Stoïciens, sans se soucier de les remplacer par une doctrine propre. Ce n'est donc pas sans vraisemblance qu'on suppose que la mention des sophistes dans un ouvrage de Posidonius doit être comprise comme une allusion cachée aux Académiciens (27). Il n'est pas étonnant que cette répugnance des Académiciens à affirmer quelque chose, à prendre position sur les problèmes éthiques qui agitent leur époque ressemble à une solution de désespoir, puisqu'elle implique que la vérité ne peut être connue. C'est ce que dit Cicéron au cours de sa polémique avec les Epicuriens à propos de la notion du souverain bien: Restatis igitur vos; nam cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil affirmant et quasi desperata cognitione certi id sequi volunt quodcumque veri simile videatur (28). Or dans la morale, Cicéron cherche la certitude.

Il est pourtant légitime de poser la question de savoir s'il était vraiment impossible de construire un système de morale sur la base de la philosophie néo-académicienne, en prenant le probabile pour point de départ. Après tout Cicéron conteste la justesse de l'argument des adversaires du scepticisme académicien, d'après lesquels toute action est impossible si on n'a plus une certitude. A quoi les Académiciens répondent qu'il suffit de suivre le probable pour avoir une règle de vie (29). Il reste néanmoins vrai

qu'il est difficile de concevoir une morale sans contenu positif, une morale à laquelle manque l'assurance que le dogmatisme seul est à même d'offrir. Et comme ni Carnéade ni ses successeurs n'ont laissé aucun corps de doctrine (30), Cicéron devait se tourner du côté des dogmatiques pour trouver la morale idéale qu'il cherchait. Celle-ci devait remplir trois conditions: être ferme dans ses exigences, ne faire aucune concession à la faiblesse humaine et, surtout, placer la vertu au sommet de la hiérarchie des valeurs. Vu que Cicéron ne s'intéresse qu'aux systèmes philosophiques en vigueur à son époque son choix est très limité car, une fois l'hédonisme d'Epicure éliminé, il ne reste sur place que le péripatétisme, le stoïcisme et le système syncrétique d'Antiochus d'Ascalon.

En comparant les doctrines de Zénon et d'Antiochus dans les Premiers Académiques, Cicéron s'attache à démontrer leur désaccord sur plusieurs points, le plus important étant le rapport entre la vertu et le bonheur. "Zénon est un dieu, dit-il, qui pense que rien ne peut faire défaut à la vertu, et Antiochus un faible humain selon qui bien des choses, en dehors de la vertu, sont les unes chères à l'homme, les autres nécessaires" (31). Fidèle au rôle qu'il s'est assigné lui-même dans ce dialogue, celui d'un critique de tous les dogmatismes, Cicéron déclare plus loin qu'il ne peut se décider à choisir celui qu'il suivra : distrahor, tum hoc mihi probabilius tum illud videtur. Le débat continue dans le De finibus et, autrement que dans les Académiques, il porte exclusivement sur les questions éthiques. Cicéron se contente de confronter les principaux systèmes, celui d'Epicure, le stoïcisme, le péripatétisme

et la philosophie éclectique d'Antiochus. Chaque fois l'exposé est suivi d'une critique, et le traité se termine sans qu'on sache de quel côté penche Cicéron lui-même. Cette attitude distante de l'auteur qui refuse de prendre parti pour les uns ou les autres est toute voulue. Le but visé dans cet ouvrage est purement théorique: aussi bien Cicéron ne se fait-il pas champion d'une philosophie déterminée mais veut plutôt faire connaître au public cultivé les principaux points de vue sur les fins extrêmes dans le bien et dans le mal. Dans l'ouvrage suivant, Cicéron se décida à parler en maître comme il l'explique dans les Tusculanes I 7, après s'être exercé avec ardeur à traiter les plus hauts problèmes de philosophie dans une forme riche et brillante, il en est venu à oser même faire des cours à la façon des Grecs, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus. C'est donc Cicéron seul qui tient la parole d'un bout de l'ouvrage à l'autre, le rôle de l'interlocuteur étant limité à proposer le thème à discuter et à ranimer l'entretien par quelque observation que Cicéron réfute d'ailleurs sans peine. Cela donne aux Tusculanes un certain ton doctoral, particulièrement prononcé dans les livres II-IV dont nous nous occupons. Or, en ce qui concerne la douleur et les passions, l'option qu'avait Cicéron se réduisait au choix de l'une des deux théories opposées: stoïcienne ou péripatéticienne. C'est au stoïcisme, nous le savons, qu'il se rallia dans son traitement de ces deux questions connexes, sans renoncer pour autant à se considérer sectateur de l'Académie, sans abandonner la liberté qu'elle lui accorde de suivre toutes les opinions qui lui semblent les plus vraisemblables. Qu'il y ait un

manque de conséquence entre ses protestations de foi académicienne (par ex. Tusc. V 11) d'une part et, d'autre part, l'exposé tout dogmatique des thèses stoïciennes, on ne saurait le nier. Mais n'oublions pas que Cicéron n'est pas un philosophe professionnel, préoccupé de l'enchaînement logique des doctrines qu'il professe et de la cohérence du système dont elles sont des parties constitutives. Nous n'allons pas dire qu'en philosophie Cicéron est un dilettante mais c'est un amateur, un grand seigneur qui se tient à l'écart des écoles organisées parce que l'indépendance d'esprit a plus de valeur pour lui que l'adhésion à une doctrine rigide. Il ne se sent donc pas obligé d'être absolument conséquent par déférence pour l'autorité d'un maître d'école. Somme toute, Cicéron est content d'avoir une Weltanschauung au lieu d'un système (32).

Il y a un autre trait qui mérite d'être relevé si l'on veut caractériser l'activité philosophique de Cicéron: c'est son respect du mos maiorum, son culte de la tradition nationale de Rome. Cicéron est trop imbu du sens de l'histoire pour ne pas être convaincu que la grandeur de Rome est une oeuvre de la providence divine. Le passé glorieux de Rome est pour lui une source de la fierté nationale, ce qui le fait regarder avec un certain mépris les Graeculi. Enfin Cicéron ne doute pas que la constitution de Rome ne soit supérieure aux institutions politiques des autres peuples, et cette foi dans l'excellence de l'organisation de l'Etat à Rome lui inspire une révérence à l'égard des ancêtres dont la sagesse pratique et les hautes qualités morales ont assuré l'empire du monde à une petite ville sur le bord du Tibre. Mais puisque ce sujet, influence de la tradition

romaine sur la pensée de Cicéron, a été traité dans deux études récentes (33), nous pouvons nous limiter à deux observations qui se rapportent à notre thème.

Selon la doctrine stoïcienne tous les non-sages sont des fous, et les Stoïciens ne se font pas faute de dépeindre sous les couleurs les plus sombres, ces personnages misérables qui sont censés constituer une majorité immense de l'humanité, le sage étant plus rare que le phénix. Mais le bon sens de Cicéron proteste. Qu'il n'y ait pas d'hommes de bien sinon les sages, soit, dit Lélius dans le De amicitia. "Mais la sagesse, telle qu'ils l'entendent, aucun mortel n'a encore pu l'atteindre. Pour nous, c'est la pratique et la vie ordinaire que nous devons considérer, non les fictions et les souhaits. Jamais je ne dirai que Caius Fabricius, Manius Curius, Tibérius Coruncanius, que nos ancêtres regardaient comme des sages, le furent d'après la règle de ces philosophes. Qu'ils gardent donc le nom de sage, nom odieux et obscur; qu'ils nous accordent que c'étaient des hommes de bien. Ils ne le feront même pas: ils diront que cela ne peut s'accorder qu'au sage" (34). Or c'est la même attitude, où le sentiment romain se mêle au mépris de l'homme du monde pour les arguties des hommes d'école qu'on retrouve dans les Tusculanes. Ce sont trois Romains illustres, Q. Maximus, L. Paulus et M. Caton, que Cicéron cite comme exemples d'âmes viriles dont le sentiment de bienséance l'emporte sur le deuil (Tusc. III 70 sq.). Et il ajoute qu'il a recueilli dans sa Consolation d'autres exemples pareils. Il sait donc passer outre au dogme de l'école lorsqu'il le trouve incompatible avec la

tradition nationale.

Après avoir discuté des passions qui résultent de l'opinion fausse qu'on se fait des maux, Cicéron passe dans les Tusculanes IV 65 à l'examen des deux passions qui dépendent de l'opinion sur les biens, c'est-à-dire la joie et le désir. On se gardera de succomber à la laetitia (ἡδονή) et à la cupiditas (ἐπιθυμία) tout autant qu'on évite de s'abandonner au chagrin et à la crainte. Eodem enim vitio est ecfusio animi in laetitia quo in dolore contractio ... et, ut nimis adflicti molestia, sic nimis elati laetitia iure iudicantur leves (Tusc. IV 66). Dans le sens technique de πάθος, la joie se rapporte aux biens actuels, et pour faire ressortir la notion du πλεονασμός inhérent au terme grec ἡδονή, Cicéron sent le besoin de qualifier laetitia par un adjectif qui la caractérise comme excessive, par exemple laetitia gestiens vel nimia que les Stoïciens définissent ainsi: une exaltation de l'âme dépourvue de raison (35). Mais voici une difficulté: à s'en tenir à la doctrine stoïcienne sur les biens et sur les maux, il eût été facile, dit Cicéron, d'affirmer que jamais le non-sage ne saurait éprouver de véritable joie, parce que jamais il ne possède aucun bien (36). Entendons un bien véritable, un bien que seules la vertu et l'action droite (κατόρθωμα) peuvent procurer. Il n'est pas douteux qu'en soutenant ce paradoxe les Stoïciens jouaient sur l'ambiguïté du terme ἀγαθά qui signifie des biens apparents dans le langage vulgaire tandis que pour les Stoïciens il est le synonyme des biens moraux, τὰ καλά. Il ne manque pas de textes stoïciens qui refusent aux "insipientes" la faculté de ressentir de la

joie (SVF III 671 sqq.). Cicéron s'abstient d'entrer dans le vif de la discussion sur le caractère, réel ou illusoire, des biens dont les non-sages jouissent ou s'imaginent jouir. "Mais nous parlons maintenant selon l'usage commun: supposons que les honneurs, les richesses, les plaisirs, et tout ce qu'on tient pour des biens soient réellement des biens; il est pourtant honteux de bondir et d'être transporté de joie quand on les possède; de même, s'il est permis de rire, on vous reproche de rire aux éclats" (37). En parlant more communi Cicéron suit-il une source grecque ainsi qu'une autorité éminente le suppose (38)? Assurément, Chrysippe, préoccupé de la thérapeutique des maladies de l'âme, laisse le non-sage croire que les biens qu'il possède sont des biens réels. Pour notre part, nous croyons qu'il est également possible de voir dans le passage cité un désaveu tacite du paradoxe qui devait heurter le bon sens de Cicéron. S'il partage la doctrine des Stoïciens sur les biens, il refuse de les suivre dans les conclusions qu'ils en tirent pour confondre les misérables, c'est-à-dire tous les gens ou peu s'en faut, à qui même le sentiment de joie est dénié alors qu'ils sont censés n'être que trop enclins aux transports de joie immodérée, cette laetitia gestiens que les philosophes du Portique flétrissent comme une passion pernicieuse. Suivre l'usage commun c'était, somme toute, se fier au gros bon sens, une qualité bien romaine, pour éviter la rigidité d'une doctrine dont les excès ne pouvaient d'ailleurs satisfaire au critère de vraisemblance. Le probabilisme académicien était chez Cicéron une sorte de rationalisation de certains traits profondément ancrés dans sa nature.

NOTES

PREFACE

1 W. Nestle, Die Überwindung des Leids in der Antike dans Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Gegenwart. — W. Schadenwaldt, Sophokles und das Leid dans Hellas und Hesperien. — M. Pohlenz, Laokoon dans Die Antike, v. 9, 1933, p. 54-71.

2 Il. 24, 549 sqq.: ἄνσχεο, μηδ' ἀλίαστον ὀδύρεο σὸν κατὰ θυμόν·/ οὐ γάρ τι πρήξεις ἀκαχήμενος υἷος ἑοῖο,/ οὐδέ μιν ἀνστήσεις, πρὶν καὶ κακὸν ἄλλο πάθησθα.

3 Cf. H. Dörrie, Leid und Erfahrung; die Wort- und Sinn-Verbindung in παθεῖν-μαθεῖν im griechischen Denken, p. 22 sqq.

4 Thucyd. II 44.

5 Cons. ad Ap. 118 C: πείθοντες τὰ κοινὰ τοῦ βίου συμπτώματα κοινῶς φέρειν καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀνθρωπίνως.

6 Pour la question controversée de l'originalité de Cicéron l'on se rapportera à l'article de W. Schink, Cicero als Philosoph, Neue Jahrbb. für das kl. Altertum, 1914, p. 513 sqq. Citons, d'après Schink (p. 520), l'excellente caractéristique de Cicéron par Herbart: "In der Tat, wer eigene Forschungen, wer Produktionen in strenger Wissenschaft bei einem Staatsmann und Redner sucht, der sucht nicht nur vergebens: er selbst hat sich törichter Weise auf diese Spur des Suchens begeben; als ob es etwas

Unbekanntes wäre, dass spekulative Schöpfungen den ganzen Menschen fordern!"

CHAPITRE I

1 De off. I 2: Nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo iure quodam modo vindicare. J'emprunte la traduction à E. Bréhier, Les Stoïciens. Je lui suis aussi redevable pour la version française de certains autres textes stoïciens. Pour les Tusculanes je recours tantôt à l'édition Fohlen, texte traduit par J. Humbert, tantôt à Bréhier, op. cit., quitte à retoucher légèrement la version française pour la rapprocher de l'original.

2 R. Philippson, M. Tullius Cicero (Philosophische Schriften), RE, VII A (1), col. 1123, 1126. M. Gelzer, Cicero, p. 291, 293.

3 R. Philippson, art. cit., col. 1170. M. Gelzer, op. cit., p. 357.

4 Ad Att. XII 52, 3: Ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt; verba tantum adfero, quibus abundo. D.R. Shackleton Bailey, Towards a text of Cicero ad Atticum (Cambridge, 1960), pp. 61-62, remarque qu'on n'a pas la certitude que le passage se réfère aux ouvrages philosophiques de Cicéron. Cf. A.E. Douglas, Cicero, p. 29, n. 1; idem ap. T.A. Dorey, Cicero, p. 138 et n. 4.

5 Madvig, ed. De fin. p. LXIV. Cf. M. Valente, L'éthique stoïcienne, p. 68-69.

6 H. Usener, Epicurea, p. LXV: Qui sive diffitetur sive confitetur, omni tempore secutus Ennianum illud "philosophari est mihi necesse, at paucis, nam omnino haut placet" et degustandum non ingurgitandum sibi ratus, cum senex civibus philosophia explicanda utilis esse statuisset, tanta facilitate et celeritate libros scripsit ediditque, ut Graecorum exemplis vix legendis vacaret... Bene profecto actum nobiscum esset, si optimorum librorum vel Panaetii vel Posidonii apographa nobis reliquisset. At nego Ciceronem eum fuisse qui philosophum Graecum veritatem spinosa arte exputantem et in viscera rerum penetrantem sequi aut vellet aut posset. Foro natum erat hoc ingenium, non scholae." Il est intéressant d'observer, à propos du vers d'Ennius, que Cicéron (Tusc. II 1) dit le contraire de ce qui lui est ici imputé. Car après avoir cité les paroles du Néoptolème d'Ennius, il continue: ego autem, Brute, necesse mihi quidem esse arbitror philosophari — nam quid possum, praesertim nihil agens, agere melius? — sed non paucis, ut ille.

7 P. Boyancé, Les méthodes de l'histoire littéraire: Cicéron et son oeuvre philosophique, REL, 14 (1936), p. 288, surtout p. 304 sqq. sur l'étendue du savoir de Cicéron.

8 Pour tout ce qui concerne l'éducation philosophique de Cicéron, ses relations et sa position personnelle en face des querelles des écoles, je renvoie, outre l'article de P. Boyancé cité dans la note précédente, aux exposés de M. Pohlenz dans son édition des Tusc. I-II, p. 3 sqq. et de W. Süss, Cicero, chapitre I.

9 De nat. deor. I 6: Nos autem nec subito coepimus philosophari

nec mediocrem a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime videbamur tum maxime philosophabamur; quod et orationes declarant refertae philosophorum sententiis et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit.

10 Au moment d'écrire le De re publica il demande à Atticus de lui envoyer la Constitution de Pellène de Dicéarque (Ad Att. II 2) et le traité de Théophraste sur l'ambition (ibid. II 3). Quand il songe aux Tusculanes, il lui faut avoir les traités de Dicéarque περὶ ψυχῆς (ibid. XIII 32, 2), puis il a besoin du περὶ θεῶν de Phédrus (ibid. XIII 39, 2). On pourrait multiplier les exemples.

11 De fin. I 6: Quid si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea quae dicta sunt ab iis quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus? quod habent cur Graeca anteponant iis quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis?

12 De off. I 6: Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur, hauriemus.

13 M. van Straaten, Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, pp. 276-285.

14 Voici comment A. E. Douglas, Cicero, p. 28, caractérise les hypothèses de la Quellenforschung: (i) nobody ever said anything for the first time, particularly if he was a Roman and

is extant, (ii) nobody had any general knowledge — he always had a 'source', (iii) nobody ever compared sources if he could follow a single one, (iv) nobody read even a single reputable source if he could use a digest or handbook, (v) lost sources never made mistakes, while extant writers make egregious blunders. Cf. W. Süss, Cicero, p. 40 sq.

15 M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 68: "On ne trouve en effet dans une oeuvre que ce qu'on y cherche: ceux qui n'y flairent que des emprunts ne se donnent pas les moyens d'y découvrir une pensée propre. Autrement dit, la recherche des sources a ses limites; à la question posée de l'originalité de Cicéron, seule peut répondre l'analyse philosophique de sa doctrine; jusque là, tout jugement ne peut être qu'à priori".

16 Il y a un désaccord entre les autorités quant à la disposition de la matière dans le second livre des Tusculanes. A. Grilli dont je suis le schéma (voir p. VIII de son édition) rattache les paragraphes 36-41 à la seconde partie principale. Par contre M. Pohlenz (Das zweite Buch der Tusculanen, p. 29, et son édition des Tusc. I-II, p. 131) croit qu'ils appartiennent à la partie théorique. En effet, la discussion du sens de dolor au § 35 interrompt le lien étroit entre les paragraphes 34 et 36 avec leurs exemples parallèles des garçons et des jeunes filles spartiates que les exercices physiques mettent à même de supporter la douleur. Le passage d'une partie à l'autre serait indiqué au § 42 par les questions que Cicéron adresse tantôt à son interlocuteur: Age sis, nunc de ratione

videamus, nisi quid vis ad haec, tantôt à soi-même: Unde igitur ordiar? an eadem breviter attingam quae modo dixi, quo facilius oratio progredi possit longius? Pour notre part, nous croyons que la division κρίσις-ἰατρεία n'a pas pour Cicéron l'importance qu'on lui prête. Formellement il marque la pause au § 42 parce qu'il veut mettre en évidence le rôle de la raison dans la résistance à la douleur.

17 De fin. IV 23. On ne sait pas s'il s'agit de la même lettre que celle dont il est question dans Acad. pr. 135: Legimus omnes Crantoris, veteris Academici, de luctu: est enim non magnus, verum aureolus, et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus. Cf. Tusc. IV 4: Mihi quidem etiam Appi Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistula quadam quae est ad Q. Tuberonem, Pythagoreum videtur.

18 G. Zietschmann, De Tusculanarum disputationum fontibus, Halle, 1868. Non vidi.

19 R. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, p. 136 sqq.

20 M. Pohlenz, Das zweite Buch der Tusculanen. Id., Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V; erstes Heft, p. 131 sqq. La discussion de la question chez M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, pp. 31-35, est basée sur les recherches de M. Pohlenz.

21 R. Grilli, introduction à son édition des Tusc. disp. lib. sec.

22 P. H. Poppelreuter, Quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ παθῶν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis,

Bonn, Diss., 1883. Non vidi.

23 J. Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, p. 196. O. Heine, De fontibus Tusculanarum disputationum. Progr. Weimar, 1863. Non vidi. G. Zietschmann, op. cit. Tous les trois cités par R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, III, p. 406, n.3. D'autre part M. van Straaten, Panétius, p. 286, note qu'O. Heine (Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V, Leipzig 1881, I, p. XXI) "prétend que, dans ce dialogue, Cicéron a utilisé comme source un Stoïcien ultérieur, mais qu'on ne peut pas prouver que cela ait dû être Panétius".

24 R. Hirzel, op. cit., III, p. 406 sqq.; on y trouvera la réfutation de Poppelreuter.

25 M. van Straaten, op. cit., pp. 285-292.

26 Tusc. II 52: Opinio est enim quaedam effeminata ac levis, nec in dolore magis quam eadem in voluptate, qua cum liquescimus fluimusque mollitia, apis aculeum sine clamore ferre non possumus.

27 De fin. II 35: Reliqui sibi constiterunt, ut extrema cum initiis convenirent, ut ... Carneadi frui principiis naturalibus esset extremum. Cf. ibid. V 20: Expositis iam igitur sex de summo bono sententiis, trium proximarum hi principes: ... fruendi rebus iis quas primas secundum naturam esse diximus Carneades non ille quidem auctor sed defensor disserendi causa fuit.

28 Tusc. II 66: Sed cum videas eos qui aut studio aut opinione ducantur, in eo persequendo atque adipiscendo dolore non frangi, debeas existimare aut non esse malum dolorem aut, etiamsi,

quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, tantulum tamen esse, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam appareat.

29 M. Pohlenz, Das zweite Buch der Tusculanen, p. 33: Dieser Standpunkt ist natürlich nicht der eines Skeptikers, wie Hirzel Unt. III S. 412 meint. Denn es wird nur deshalb für die Beurteilung ein gewisser Spielraum gelassen, damit der wesentliche Punkt, die Definition des Schmerzes, desto schärfer hervortrete, und über dessen Wesen äussert sich die Schrift durchaus dogmatisch.

30 M. van Straaten, Panétius, p. 289 et n. 5. Il ne nous semble pas méthodologiquement justifié de croire que les idées typiquement stoïciennes soient dérivées d'une source académique (Antiochus d'Ascalon?) tant qu'on n'apporte pas une preuve indépendante de leur provenance d'une source académique chez Cicéron.

31 D.L. VII 89 (SVF III 197). Cf. Tusc. IV 34: virtus est adfectio animi constans conveniensque.

32 M. van Straaten, op. cit., p. 288. A. Grilli, éd. Tusc. II, p. XXII sq., observe que les Stoïciens avaient aussi un autre schéma pour traiter le problème des passions, le schéma non suivi par Panétius. Mais qu'est-ce que cela prouve pour la filiation de l'écrit de Cicéron?

33 D.L. II 86 (Pan. fr. 49). Cf. M. Pohlenz, Das zweite Buch der Tusculanen, p. 36 sqq.

34 Aulu-Gelle, XII 5, 10 (Pan. fr. 111): ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum, inquit, sed quorundam etiam ex eadem

porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaetii, gravis atque docti viri, inprobata abiectaque est.

35 Nous adoptons ici les conclusions de B.N. Tatakis, Panétius de Rhodes, pp. 178-180.

36 Art. cit., p. 23 sqq.; idem, Stoa und Stoiker, p. 215 sq.; Die Stoa, II p. 101.

37 Art. cit., p. 38.

38 A. Grilli, ed. cit., p. XXXV. Je ne comprends pas comment l'assertion de Cicéron que tout ce que la nature repousse est au nombre des maux puisse être considérée comme un principe stoïcien.

39 Tusc. IV 53 (SVF III 285): scientia rerum formidolosarum contrariarumque aut omnino neglegendarum conservans earum rerum stabile iudicium. Philon (Leg. alleg. I 68 = SVF III 263) a conservé cette définition, réduite à l'essentiel, comme chez Aulu-Gelle: ἐπιστήμη γάρ ἐστιν ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενέτέων καὶ οὐδετέρων. Celle de Chrysippe déplace l'accent vers la soumission à la loi suprême, Tusc. IV 53: Fortitudo est scientia rerum perferendarum vel adfectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore.

40 Ps.-Plut., Cons. ad Apoll. 3, p. 102 = Vogel, II 802 a. A. Grilli, op. cit., p. XXVII.

41 Tusc. II 34. Sur cette cérémonie qui offrait à la foule accourue de toutes parts un "spectacle sadique" voir H.-I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1965, p. 59-60.

42 SVF II 827, 828, 830, 836. Cf. E. Bréhier, Chrysippe et l'ancien stoïcisme, p. 164.

43 SVF II 826: ἀλλὰ μὴν οἵ γε ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι ... τὰς μὲν δυνάμεις ὡς ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσιν προτιθέασιν; plus loin (ibid., p. 226, 10) les δυνάμεις sont censées se distinguer des émanations de l'hégémonikon ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον. Pour les deux acceptions du λόγος voir M. van Straaten (Panétius, p. 113 sq.) avec cette différence près qu'il préfère y voir une fonction plutôt qu'une faculté.

44 De off. I 101 (Pan. fr. 107): Duplex est enim vis animorum atque natura (naturae mss.): una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit ut ratio praesit, appetitus obtemperet. La littérature récente du sujet est citée dans l'édition de Grilli, p. XXX, n. 1; ajouter M. Pohlenz, Panaitios, RE, XVIII, 3, 433; A. Grilli, Studi paneziani, p. 72 sqq.

45 Elles sont confondues en SVF II 826 (p. 226, 6) et 849 (p. 230, 20). L'influence du stoïcisme moyen est reconnaissable dans ce dernier texte par l'emploi des termes τὸ λογικόν et ἄλογον, cf. R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 156.

46 Ps.-Galen., Hist. phil. 24 (Dox. Gr. 615, 6): Μνήσαρχος δὲ τὴν Στωικῶν ὑπόληψιν ἐπικρίνων τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικὸν περιεῖλεν οἰηθεὶς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ταῦτα

μετέχειν, μέρη δ'ε τῆς ψυχῆς ᾠήθη μόνον τὸ λογικὸν καὶ τὸ αἰσθητικόν.

47 Les objections de M. van Straaten (Panétius, pp. 104-108, 288) ne paraissent pas bien fondées, par ex. le manque de corrélation qu'il veut établir, à propos du De off. I 101 entre le principe de subordination de l' ὁρμή au λόγος et la psychologie de Panétius qui serait essentiellement rationaliste.

48 Aristote, Eth. Nic. 1102b 14 sqq. Cf. R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 174; A. Grilli, éd. Tusc. II, p. XXXII sq.

49 De fin. V 12, Cicéron attribue à Aristote l'opinion que le bonheur est au pouvoir du sage, ce qui est contraire à l'enseignement du Stagirite, comme l'est aussi l'attribution qui lui est faite de la doctrine d'Antiochus sur le summum bonum (ibid. § 14) ou de la croyance que la vie heureuse suivra la vertu jusque dans les supplices (Tusc. V 87). Cf. R. Philippson, Das Erste Naturgemässe, p. 449 et n. 3; Madvig, éd. De fin. p. 816; H. Rackham, éd. De fin., p. 404 note a.*

50 Art. cit., p. 35. Que ces parallèles n'ont pas beaucoup d'importance, Pohlenz le dit expressément: "Doch das sind Kleinigkeiten".

51 M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 34.

52 Tusc. II 32: Ecquid scis igitur, si quid de Corinthiis tuis amiseris, posse habere te reliquam supellectilem salvam, virtutem autem si unam amiseris (etsi amitti non potest virtus), sed si unam confessus eris te non habere, nullam esse te

* Il est cependant indéniable que si Aristote nie que l'homme puisse être heureux s'il est mis à la torture (E. N. 1153 b 19), ses vues sur la relation entre la vertu et le bonheur sont beaucoup plus nuancées (voir E. N. I, ch. X, in toto).

habiturum? – De off. II 35: Sed si quis sit admiratus, cur cum inter omnes philosophos constet, a meque ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes ...

53 Tusc. II 38: Cur tantum interest inter novum et veterem exercitum quantum experti sumus? Aetas tironum plerumque melior, sed ferre laborem, contemnere volnus consuetudo docet. Quin etiam videmus ex acie efferri saepe saucios, et quidem rudem illum et inexercitatum quamvis levi ictu ploratus turpissimos edere; at vero ille exercitatus et vetus ob eamque rem fortior medicum modo requirens, a quo obligetur. – De off. I 60: Sed ut nec medici nec imperatores nec oratores, quamvis artis praecepta perceperint, quicquam magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt, sic officii conservandi praecepta traduntur illa quidem, ut facimus ipsi, sed rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat.

54 Tusc. II 64: Hoc igitur tibi propone, amplitudinem animi et quasi quandam exaggerationem quam altissimam animi, quae maxime eminet contemnendis et despiciendis doloribus, unam esse omnium rem pulcherrimam, eoque pulchriorem, si vacet populo neque plausum captans se tamen ipsa delectet. Quin etiam mihi quidem laudabiliora videntur omnia, quae sine venditatione et sine populo teste fiunt, non quo fugiendus sit (omnia enim bene facta in luce se conlocari volunt), sed tamen nullum theatrum virtuti conscientia maius est. – De off. I 14: Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum alliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit:

quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens, multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque, ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid lubidinose aut faciat aut cogitet. Quibus ex rebus conflatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile.

55 Plutarque, Non posse suaviter vivi, 1087F.

56 Tusculanes, éd. Fohlen, I p. VI sqq.

57 M. Pohlenz, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 328. Cf. A. Barigazzi, éd. Tusc. disp. III, p. XXIII sq.

58 M. Pohlenz, loc. cit.

59 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 247 sq.

60 Parmi les philosophes anciens qui reconnaissent l'existence des facultés irrationnelles de l'âme, Posidonius compte Pythagore, comme nous l'apprend Galien, De Hippocrat. et Plat. decretis, p. 425 K. Il est intéressant d'observer que Cicéron prête également cette conception à Pythagore, voir Tusc. IV 10. Dans la suite le De Hippocrat. et Plat. decretis de Galien sera cité sous le nom de l'auteur seul.

61 P. Finger, Die beiden Quellen des III. Buches der Tusculanen Ciceros, Philologus, 84 (1929), pp. 51-81, 320-348.

62 R. Philippson, art. cit., p. 294.

63 Galien, p. 416 K. (SVF III 481): ὁ γοῦν ὅρος οὗτος, φησίν

(sc. Posidonius), ὁ τῆς ἄτης, ὥσπερ οὖν καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν παθῶν, ὑπό τε Ζήνωνος εἰγημένοι καὶ πρὸς τοῦ Χρυσίππου γεγραμμένοι, σαφῶς ἐξελέγχουσι τὴν γνώμην αὐτοῦ. δόξαν γὰρ εἶναι πρόσφατον, τοῦ κακὸν αὐτῷ παρεῖναι, φησὶ τὴν λύπην. ἐν ᾧ καὶ συντομώτερον ἐνίοτε λέγοντες ὧδέ πως προφέρονται· λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας.

64 Galien, à la suite du passage cité dans la note précédente. Nous suivons ici l'interprétation de M. Pohlenz, op. cit., p. 332, et R. Philippson, op. cit., p. 270, malgré les objections de P. Finger, op. cit., p. 343 sq., dont l'argumentation se brise contre le témoignage de Galien sur le sens assigné par Posidonius à πρόσφατον.

65 Galien, p. 429 K (SVF III, p. 113, 1): Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ χύσεις, ἐπάρσεις τε καὶ πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. Cf. SVF I 209.

66 Nous sommes redevable à R. Philippson (art. cit., p. 252) pour cette démonstration. Par contre nous ne pouvons pas le suivre quand il veut effacer la différence entre Zénon et Chrysippe relative à la doctrine des passions, voir M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, p. 190 sqq.

67 D.L. VII 115 (SVF III 422): τὸ γὰρ ἀῤῥώστημά ἐστι νόσημα μετὰ ἀσθενείας, τὸ δὲ νόσημα οἴησις σφόδρα δοκοῦντος αἱρετοῦ. De même Stobée, SVF III 421: νόσημα δ' εἶναι δόξαν

ἐπιθυμίας ἐρρυηκυῖαν εἰς ἕξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ' ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἱρετὰ σφόδρα αἱρετὰ εἶναι, οἷον φιλογυνίαν, φιλοινίαν, φιλαργυρίαν.

68 Galien, p. 397 K.: εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι παρόντων αὐτῶν ἢ παραγινομένων κτλ. Cf. R. Philippson, art. cit., p. 255, n. 1.

69 H. von Arnim (SVF I, p. XXI) explique le désordre apparent de ces paragraphes par une hypothèse des deux sources, M. Pohlenz (art. cit., p. 329) pense que dans sa polémique contre Epicure, Cicéron s'avance suo Marte. Cependant R. Philippson (art. cit. p. 261) a prouvé que l'ordre adopté par Cicéron dans cette section est logique et conforme aux besoins de la démonstration du rôle propre de la praemeditatio, cf. M. Valente, op. cit., p. 38.

70 Tusc. III 34: malum nullum esse nisi culpam, culpam autem nullam esse, cum id, quod ab homine non potuerit praestari evenerit.

71 Ces ressemblances ont été notées par M. Pohlenz, art. cit., p. 329, n. 1. Quant aux exemples de l'histoire nationale §§ 48 et 51, Cicéron les ajoute de son propre cru.

72 Art. cit., p. 321, avec la référence au De fin. V 90: quid interest, expetas an eligas?

73 Galien, p. 419 K. (SVF III 466): δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένει, ὅτι κακὸν αὐτό, ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καί, ὡς οἶμαι, ἡ ἐπὶ

τὴν συστολὴν ὁρμή. τυχὸν δὲ καὶ ταύτης διαμενούσης, οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἐξῆς, διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγινομένην διάθεσιν ἀσυλλόγιστον τούτων γινομένων.

74 Galien, p. 422 K. (SVF III 467): Καθ' ὃν λόγον οὐκ ἂν ἀπελπίσαι τις οὕτως τῶν πραγμάτων ἐγχρονιζομένων, καὶ τῆς παθητικῆς φλεγμονῆς ἀνιεμένης, τὸν λόγον παρεισδυόμενον καὶ οἱονεὶ χῶραν λαμβάνοντα παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν. Cf. M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 146 sq.

75 Galien, p. 475 K.: τὸ τοίνυν παθητικὸν τῆς ψυχῆς ἐν τῷ χρόνῳ τοῦτο μὲν ἐμπίπλαται τῶν οἰκείων ἐπιθυμιῶν, τοῦτο δὲ κάμνει τοῖς πολυχρονίοις κινήσεσιν, ὥστε διὰ ἄμφω καθησυχάσαντος αὐτοῦ καὶ μέτρια κινουμένου κρατεῖν ὁ λογισμὸς ἤδη δύναται κτλ.

76 Tusc. III 67. Cf. R. Hirzel, Untersuchungen, p. 425 sq.; R. Philippson, art. cit., p. 268, n. 1.

77 Galien, p. 417 K. (SVF III 481).

78 Galien, p. 397 K.: τοιούτων δ' ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένων, διαπορήσειεν ἄν τις, πρῶτον μὲν πῶς οἱ σοφοὶ, μέγιστα καὶ ἀνυπέρβλητα νομίζοντες εἶναι ἀγαθὰ τὰ καλὰ πάντα, οὐκ ἐμπαθῶς κινοῦνται ὑπ' αὐτῶν ἐπιθυμοῦντές τε ὧν ὀρέγονται καὶ περιχαρεῖς γινόμενοι ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς, ὅταν τύχωσιν αὐτῶν. Et un peu plus loin: ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τοὺς προκόπτοντας ἢ μεγάλας βλάβας ὑπὸ τῆς κακίας ὑπολαμβάνοντας παρεῖναι, ἔδει δὲ καὶ ὑποφέρεσθαι φόβοις καὶ λύπαις περιπίπτειν μὴ μετρίαις, ὅπερ οὐδ' αὐτὸ συμβαίνει.

79 Tusc. IV 9: Quia Chrysippus et Stoici cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in his partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est qua medentur animis nec eos turbulentos esse patiantur, Peripatetici autem ad placandos animos multa adferunt, spinas partiendi et definiendi praetermittunt. Cf. IV 11: utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi videntur in hac quaestione versari acutissime.

80 SVF III 457.

81 Tusc. IV 34: virtus est adfectio animi constans conveniensque; cf. SVF III, p. 63, 34 (Stobée): Κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. Substantiellement pareille est la définition conservée chez Clément d'Alexandrie, voir SVF III 293.

82 Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 341 sq.

83 M. Pohlenz, ibid., p. 342 sq. R. Philippson, art. cit., p. 286 sq.

84 La même idée est aussi exprimée dans la préface du livre III (§ 5-6), ce qui serait d'après R. Philippson un indice de l'étroit lien entre les Tusculanes III et IV.

85 Galien, p. 437 K. (SVF III 471): Οὔτε γὰρ περὶ τὸ νοσοῦν σῶμά ἐστί τις τέχνη, ἣν προσαγορεύομεν ἰατρικήν, οὐχὶ δὲ καὶ περὶ τὴν νοσοῦσαν ψυχήν ἐστί τις τέχνη, οὔτ' ἐν τῇ κατὰ μέρος θεωρίᾳ τε καὶ θεραπείᾳ δεῖ λείπεσθαι ταύτην ἐκείνης. διὸ καὶ, καθάπερ τῷ περὶ τὰ σώματα ἰατρῷ

καθήκει τῶν τε συμβαινόντων αὐτοῖς παθῶν ἐντὸς εἶναι, ὡς εἰώθασι τοῦτο λέγειν, καὶ τῆς ἑκάστῳ οἰκείας θεραπείας, οὕτω καὶ τῷ τῆς ψυχῆς ἰατρῷ ἐπιβάλλει ἀμφοτέρων τούτων ἐντὸς εἶναι, ὡς ἔνι ἄριστα. καὶ ὅτι οὕτως ἔχει, μάθοι ἄν τις τῆς πρὸς ταῦτα ἀναλογίας παρατεθείσης ἀπ' ἀρχῆς.

86 Cf. SVF III 474: καὶ ταῦτα δ' ἂν προσθείην τοῖς λεγομένοις ὅτι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν θεραπευτικῷ πειρᾶται ... θεραπεύειν κατὰ τὰς διαφόρους αἱρέσεις τοὺς ἐν τοῖς πάθεσι προκατειλημμένους, καὶ φησὶν ὅτι κἂν ἡδονὴ τέλος ᾖ οὐτωσὶ θεραπευτέον τὰ πάθη· κἂν τρία γένη ἀγαθῶν, οὐδὲν ἧττον καὶ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον τῶν παθῶν οὕτως ἀπαλλακτέον τοὺς ἐνεχομένους αὐτοῖς.

87 Art. cit., p. 280.

88 Pour la critique des vues de R. Hirzel voir R. Thiaucourt, Essai, p. 168 sq.

89 J. Humbert, éd. Tusculanes, I, p. XI.

90 Art. cit., p. 293.

CHAPITRE II

1 Sext. Emp., Pyrrh. hypotyp. III 194. Cf. D.L. X 137: ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν τῷ τὰ ζῷα ἅμα τῷ γεννηθῆναι τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι, τῷ δὲ πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς καὶ χωρὶς λόγου. αὐτοπαθῶς οὖν φεύγομεν τὴν ἀλγηδόνα.

2 D.L. X 129: πᾶσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν

ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι <γ'>αἱρετή· καθά περ καὶ ἀλγηδὼν πᾶσα κακόν, οὐ πᾶσα δὲ ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα. La traduction est celle de L. Robin, La pensée grecque, p. 404. Tenant compte du sens "allié, apparenté à quelqu'un" d' οἰκεῖος, R.D. Hicks (collection Loeb) traduit: While therefore all pleasure because it is naturally akin to us is good, etc. Cf. D.L. X 141 (K.D. VIII): Οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὸ κακόν· ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν.

3 D.L. VII 85 (SVF III 178): οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὑτὸ <αὑτῷ> τὸ ζῷον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ'οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τά τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.

4 Voir M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 15. Cf. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3, 1, p. 212, n. 2.

5 Platon, Symp. 205E; Charmides 163 C. Sur l'évolution sémantique du terme voir E. Grumach, Physis und Agathon in der alten Stoa, p. 76 sq.

6 R. Philippson, Das "Erste Naturgemässe", p. 454 sq.

7 M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, p. 201, n. 3, défend l'originalité de Zénon contre F. Dirlmeier (Die Oikeiosislehre Theophrasts: Philologus Suppl. XXX, 1937) qui a voulu attribuer cette doctrine à Théophraste.

8 M. Pohlenz (Die Stoa, II, p. 65) corrige συνείδησιν en

συναίσθησιν, mais cette correction n'est pas nécessaire, voir J.M. Rist, Stoic philosophy, p. 44.

9 Art. cit., p. 455 sq. avec le renvoi à l'Ethique Eud. VII, c. 6 d'Aristote.

10 Cf. Plut. de Stoic repugn. p. 1038c: ἡ γὰρ οἰκείωσις αἴσθησις ἔοικε τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις εἶναι. Hierocles I 38 (Vogel, III 945c): Διὸ φαίνεται τὸ ζῷον ἅμα τῇ γενέσει αἰσθάνεσθαί τε αὐτοῦ καὶ οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ καὶ τῇ ἑαυτοῦ συστάσει.

11 Ch. I p. 19 sqq.

12 D.L. VII 85: Ὃ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίγνεσθαι τὴν πρῶτην ὁρμὴν τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ.

13 De fin. III 17: In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam; quibus ego vehementer assentior, ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur quae primae appetuntur, multa turpia sequantur.

14 De fin. III 16: Id ita esse sic probant, quod ante quam voluptas aut dolor attigerit, salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret nisi statum suum diligerent, interitum timerent.

15 Sénèque, Ep. 121, 8: Sic infans qui stare meditatur et ferre se adsuescit, simul temptare vires suas coepit, cadit et cum fletu totiens resurgit donec se per dolorem ad id quod natura poscit,

exercuit.

16 Plut. de Stoic. repugn. p. 1038b. La traduction est celle de Bréhier, Les Stoïciens, p. 101, corrigée; en effet il faut donner à ἔκγονα le sens de 'progéniture', 'descendance' et non pas celui de 'dépendances' (sc. de notre corps) comme l'entend Bréhier, cf. R. Philippson, Das "Erste Naturgemässe", p. 453, n. 8 et A. Grilli, Studi paneziani, p. 39.

17 Ibid. III 50: Deinceps explicatur differentia rerum: quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas quae ad vitam degendam pertinerent nihil omnino interesset ullum dilectum adhiberi oporteret. Cf. II 43, III 31.

18 Nous adoptons l'interprétation de M. Pohlenz, Die Stoa, II, p. 68 qui rejette tacitement la correction de Meineke τιμὴν au lieu de la leçon des manuscrits τὴν (καθ'αὑτό).

19 Selon E. Grumach, Physis und Agathon in der alten Stoa, p. 21, n. 1, il ne s'agit pas ici de l'acte de jugement mais de son contenu, l'ἀξία désignant tantôt la valeur d'une chose comme telle tantôt la réalisation de la valeur.

20 SVF III 16: τοῦτο (sc. τέλος) δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν.

21 Cic. De fin. III 34: Ut enim mel, etsi dulcissimum est, suo tamen proprio genere saporis, non comparatione cum aliis dulce esse sentitur, sic bonum hoc de quo agimus est illud quidem

plurimi aestimandum, sed ea aestimatio genere valet, non magnitudine. Nam cum aestimatio, quae ἀξία dicitur, neque in bonis numerata sit nec rursus in malis, quantumcumque eo addideris, in suo genere manebit. Alia est igitur propria aestimatio virtutis, quae genere, non crescendo valet.

22 Cic. De fin. III 52. Cf. Stobée, Ecl. II 84, 18 (SVF III 128).

23 Cf. Stobée, Ecl. II 79, 18 (SVF III 140): Διότι κἄν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν (ἐν ᾧπέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) ἀδιάφορά φαμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὁρμὴν καὶ ἀφορμήν.

24 SVF III Ant. fr. 57 à compléter par fr. 58: τὸ τέλος κεῖσθαι ἐν τῷ διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν ὑπολαμβάνει. Cf. M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 188.

25 De fin. III 22. Pour la restitution de ce texte voir O. Rieth, Über das Telos der Stoiker, p. 27; M. Pohlenz, Plutarchs Schriften gegen die Stoiker, p. 24, n. 4; cf. M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 114, n. 2.

26 Plut. comm. not. p. 1071 a: εἰ γὰρ αὐτὰ μὲν <τὰ> πρῶτα κατὰ φύσιν <ἀγ>αθὰ μή ἐστιν, ἡ δ' εὐλόγιστος ἐκλογὴ καὶ λῆψις αὐτῶν καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, ἐπ' ἐκεῖνο δεῖ πάντα ἔχειν τὰ πραττόμενα τὴν ἀναφοράν, τὸ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν. La suite de ce texte est fort altérée, pour l'interprétation voir M. Pohlenz, Plutarchs Schriften

gegen die Stoiker, p. 25.

27 Cf. Stobée, Ecl. II 84, 18 cité plus haut p. 86 . Les avis sont partagés sur l'influence de Carnéade sur la manière d'envisager la fin par Diogène et Antipater; M. Pohlenz, loc. cit. et Die Stoa, I, p. 186 sqq., II p. 95 l'admet, W. Wiersma, ΤΕΛΟΣ und ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa, p. 225 sqq. le nie.

28 Cic. De fin. III 59: si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere; illo enim addito 'iuste', fit recte factum, per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur. SVF III 516: Ἀλλὰ πρὸς τοῦθ' ὑπαντῶντές φασι πάντα μὲν κοινὰ εἶναι καὶ πάντων τὰ ἔργα, διορίζεσθαι δὲ τῷ ἀπὸ τεχνικῆς διαθέσεως ἢ ἀπὸ ἀτέχνου γίγνεσθαι. Οὐ γὰρ τὸ ἐπιμελεῖσθαι γονέων καὶ ἄλλως τιμᾶν γονεῖς τοῦ σπουδαίου ἐστὶν ἔργον, ἀλλὰ σπουδαίου τὸ ἀπὸ φρονήσεως τοῦτο ποιεῖν.

29 Plut. comm. not. p. 1069 e (SVF III 491): Πόθεν οὖν, φησίν, ἄρξωμαι; καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν; Cic. De fin. III 61: Nam bonum illud et malum quod saepe iam dictum est postea consequitur; prima autem illa naturae sive secunda sive contraria sub iudicium sapientis et dilectum cadunt, estque illa subiecta quasi materia sapientiae. Cf. SVF III 114. Epictet. II 5, 1: Αἱ ὕλαι ἀδιάφοροι, ἡ δὲ χρῆσις αὐτῶν οὐκ ἀδιάφορος.

30 De fin. IV 72: Ista, inquit, quae dixisti, valere, locupletem esse, non dolere, bona non dico sed dicam Graece προηγμένα

Latine autem producta ...; illa autem, morbum, egestatem, dolorem, non appello mala sed si libet reiectanea. Itaque illa non dico me expetere sed legere, nec optare sed sumere, contraria autem non fugere sed quasi secernere.

31 De fin. III 51: Quae autem aestimanda essent, eorum in aliis satis esse causae quamobrem quibusdam anteponentur, ut in valetudine, ut in integritate sensuum, ut in doloris vacuitate, ut gloriae, similium rerum, alia autem non esse eiusmodi; itemque eorum quae nulla aestimatione digna essent, partim satis habere causae quamobrem reicerentur, ut dolorem, morbum, sensuum amissionem, paupertatem, ignominiam, similia horum, partim non item. Sur la classe des aestimabilia nec tamen praeposita et leurs contraires voir une note de Madvig ad loc.

32 SVF III 122: Τάττεσθαι δ' ἐν μὲν τοῖς προηγμένοις τήν τε ὑγείαν καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὸ κάλλος πλοῦτόν τε καὶ δόξαν καὶ τὰ ἐοικότα, ἐν δὲ τοῖς ἀποπροηγμένοις νόσον καὶ ἀλγηδόνα καὶ τὰ ἀνάλογα.

33 Attribué à Chrysippe par M. van Straaten, Panétius, p. 151.

34 Plut. Stoic. rep. p. 1047 e (SVF III 138); cf. Stoic. rep. c. 17.

35 Adv. math. XI 73 (SVF III 155): οἷον τὴν ἡδονὴν ὁ μὲν Ἐπίκουρος ἀγαθὸν εἶναί φησιν, ὁ δὲ εἰπὼν "μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην" κακόν, οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον, ἀλλὰ Κλεάνθης μὲν μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτε ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι, ὁ δὲ Ἀρχέδημος κατὰ φύσιν μὲν εἶναι

ὡς τὰς ἐν μασχάλῃ τρίχας, οὐχὶ δὲ καὶ ἀξίαν ἔχειν, Παναίτιος δὲ τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ δὲ παρὰ φύσιν.

36 C'est l'avis de L. Lévy, éd. Cic. De legibus; liber primus, Paris, Hachette, 1882. Voir sa note 9 au ch. 23, § 60.

37 Supra n. 31.

38 B.N. Tatakis, Panétius de Rhodes, p. 179.

39 M. van Straaten, Panétius, p. 185.

40 Selon Cicéron, De fin. III 55 (SVF III 108) rien n'appartient aux biens qui atteignent la fin (τελικά) excepté les actions honnêtes: De pertinentibus nihil est bonum praeter actiones honestas. Stobée, Ecl. II 77, 6 (SVF III 113) divise les biens en ἀναγκαῖα πρὸς εὐδαιμονίαν et οὐκ ἀναγκαῖα et énumère parmi ceux-ci χαράν τε καὶ εὐφροσύνην καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα

41 Nous ne pouvons pas partager l'opinion de M. van Straaten, op. cit., p. 189, qui croit trouver dans "la définition qu'Archédème donne chez Sextus de la ἡδονὴ κατὰ φύσιν" un argument pour l'identifier avec la χαρά.

42 A. Grilli, Studi paneziani, p. 35, interprète ut se, vitam corpusque tueatur comme équivalent à τὴν ἑαυτοῦ σύστασιν τηρεῖν d'après D.L. VII 85. Cela ne semble pas correct, car le texte latin ne mentionne pas la constitution de l'être. R. Philippson, Das "Erste Naturgemässe", p. 459, observe à propos de l'exposé des origines de la morale selon Antiochus, De fin. V 24 sqq., qu'on n'y trouve, pas plus que chez Panétius

dont Antiochus dépend, ni σύστασις ni συνείδησις de Chrysippe. Ceci serait à corriger si Grilli, op. cit., p. 36, a raison de revendiquer pour Panétius un fragment de Saint Basile où l'on lit: τῶν ζῴων ἕκαστον παρὰ τοῦ πάντα συστησαμένου θεοῦ οἰκοθεν ἔχει τὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν φυλακὴν τῆς οἰκείας συστάσεως.

43 De fin. III 20. Cf. E. Grumach, Physis und Agathon in der alten Stoa, p. 78.

43 a A rapprocher un passage de Diogène Laërce (VII 149) d'après lequel "la Nature vise l'utile et le plaisir comme on le voit d'après l'organisation de l'homme": ταύτην (sc. τὴν φύσιν) δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσται καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας. C'est évidemment la vue de la minorité des Stoïciens. — La traduction de R. D. Hicks diffère de celle d'E. Bréhier, citée ci-dessus, dans la compréhension du terme δημιουργία. La voici: "Nature, they hold, aims both at utility and pleasure, as is clear from the analogy of human craftsmanship".

44 R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 147, n. 3.

45 Aulu-Gelle, N.A. XII 5, 8. Le philosophe Taurus poursuit § 9: Itaque vidistis philosophum ratione decreti sui nixum cum petulantia morbi dolorisque exultantia conluctantem, etc.

46 N.A. XII 5, 10 (Pan. fr. 11).

47 Panétius de Rhodes, p. 178. Cf. M. van Straaten, op. cit., p. 183, n. 1. Stobée, Fl. VII 21 (SVF III 574): Ἔλεγεν δὲ ὁ Χρύσιππος ἀλγεῖν μὲν τὸν σοφόν, μὴ βασανίζεσθαι δέ·

μὴ γὰρ ἐνδιδόναι τῇ ψυχῇ.

48 Sénèque, Ep. IX 3: Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. Cf. E. Zeller, Stoics, Epicureans and Sceptics, p. 291.

49 Anonymus in Aristot. Eth. Nicom. (SVF III 201): ἰστέον δὲ ὅτι καὶ τῶν Στωϊκῶν ἦν ἡ δόξα αὕτη, ἡ τὰς ἀρετὰς ἐν ἀπαθείᾳ τιθεῖσα. Ps.-Plut. v. Hom. 134: Οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ. Cité par Lucien Lévy, éd. M.T. Ciceronis De legibus, liber primus, Paris, Hachette,

1882, p. 106.

50 Ps.-Plut. Cons. Ap. 3, 102 CD. Cité par A. Grilli dans son édition des Tusculanes II, p. XXVII, qui en discute aussi le lien, à travers Panétius, avec le sermo philosophi Tauri, § 13. Voir aussi Vogel, II 802 a. Cf. Tusc. III 12.

51 Tusc. IV 43.

52 C'est l'opinion de M. Pohlenz, Die Stoa, II, p. 95: fr. 43 ist grober Irrtum des Epiphanios. M. Valente, L'éthique stoïcienne, p. 7, prend Epiphanus au sérieux.

53 Dox. Gr., p. 593, 9: Ποσειδώνιος Ἀπαμεὺς ἔλεγε τὸ μέγιστον ἐν ἀνθρώποις ἀγαθὸν εἶναι πλοῦτον καὶ ὑγείαν. Cité par I.G. Kidd, The relation of Stoic intermediates to the summum bonum, p. 191.

54 Voir note 1.

55 Galien, p. 464: καὶ κατὰ τὰς χώρας οὐ σμικρῷ τινι διενηνοχέναι τοῖς ἤθεσι τοὺς ἀνθρώπους ... ὡς τῶν παθητικῶν κινήσεων τῆς ψυχῆς ἑπομένων ἀεὶ τῇ διαθέσει τοῦ σώματος, ἣν ἐκ τῆς κατὰ τὸ περιέχον κράσεως οὐ κατ' ὀλίγον ἀλλοιοῦσθαι. Et plus loin: αἱ τοῦ σώματος κράσεις οἰκείας ἑαυταῖς ἐργάζονται τὰς παθητικὰς κινήσεις. K. Reinhardt, Poseidonios von Apameia, col. 754 sqq., a démontré que la fin de l'écrit de Galien ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν, est basée sur le Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ἀρετῶν de Posidonius. C'est une source précieuse pour la connaissance de son opinion sur la διαστροφή et l'οἰκείωσις.

56 Cf. Gal., Quod animi mores, p. 76, 7: οὗτοι γοῦν οἱ φιλόσο-

φοι βλέποντες εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τὰ παιδία, κἂν ἄριστα παιδεύηται καὶ μηδὲν ἔχῃ θεάσασθαι παράδειγμα κακίας, ὅμως ἁμαρτάνοντα κτλ.

57 Ibid., p. 77, 17: ταῦτ' οὖν αὐτὰ τῶν Στωϊκῶν ἐμέμφατο καὶ ... Ποσειδώνιος.

58 Gal. p. 463: καὶ γὰρ καὶ ταῦθ' ὁ Ποσειδώνιος μέμφεται καὶ δεικνύναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ <...> διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς, προηγεῖσθαι δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας, ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ· γεννᾶσθαι γὰρ τῷ ζώῳ τὴν ὁρμὴν ἐνίοτε μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ λογιστικοῦ κρίσει, πολλακὶς δ' ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ παθητικοῦ. Sur la restauration proposée par M. Pohlenz, Die Stoa, II p. 113, voir K. Reinhardt, Poseid. von Ap. col. 740. A la littérature du sujet chez M. Pohlenz, loc. cit., ajouter M. Lafranque, Poseidonios d'Apamée p. 423, qui ne cite malheureusement pas le texte grec pour justifier la traduction qu'elle en donne. Sur un texte de Galien, Quod animi mores, p. 78, 19: ἐκ τούτου (à savoir que le vice ne vient que partiellement du dehors) μὲν οὖν ἔθισμοί τε γίγνονται μοχθηροὶ τῷ τῆς ψυχῆς ἀλόγῳ μέρει καὶ δόξαι ψευδεῖς τῷ λογιστικῷ κτλ., voir K. Reinhardt, op. cit., col. 756.

59 Gal. p. 472: τὰ γὰρ οἰκεῖα ταῖς ἀλόγοις δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐξαπατώμενοί τινες ὡς ἁπλῶς οἰκεῖα δοξάζουσιν, οὐκ εἰδότες ὡς τὸ μὲν ἥδεσθαί τε καὶ τὸ κρατεῖν τῶν πέλας τοῦ ζωώδους τῆς ψυχῆς ἐστιν ὀρεκτά, σοφία δὲ καὶ πᾶν

ὅσον ἀγαθόν τε καὶ καλὸν ἅμα τοῦ λογικοῦ τε καὶ θείου.

60 Gal. p. 466: ὡς χρῆ τρέφεσθαι καὶ παιδεύεσθαι τοὺς παῖδας ὑπὲρ τοῦ τὸ παθήτικόν τε καὶ ἄλογον τῆς ψυχῆς σύμμετρον ἀποφαίνεσθαι ταῖς κινήσεσι καὶ τοῖς τοῦ λόγου προστάγμασιν εὐπειθές. αὕτη γὰρ ἀρίστη παίδων παιδεία παρασκευὴ τοῦ παθητικοῦ τῆς ψυχῆς, ὡς ἂν ἐπιτηδειοτάτη ᾖ πρὸς τὴν ἀρχὴν τοῦ λογιστικοῦ.

61 Ibid., p. 467: κρατεῖν τε καὶ ἄρχειν αὐτῷ (sc. τῷ λογιστικῷ) καθάπερ ἡνιόχῳ τινὶ τοῦ ζεύγους τῶν συμφύτων ἵππων, ἐπιθυμίας τε καὶ θυμοῦ, μήτ' ἰσχυρῶν ὑπαρχόντων ἄγαν, μήτ' ἀσθενῶν, μήτ' ὀκνηρῶν, μήτ'ἐκφόρων, μήτε δυσπειθῶν ὅλως, ἢ ἀκόσμων, ἢ ὑβριστῶν, ἀλλ' εἰς ἅπαν ἑτοίμων ἕπεσθαί τε καὶ πείθεσθαι τῷ λογισμῷ. Traduction de M. Lafranque, op. cit., p. 469, légèrement modifiée.

CHAPITRE III

1 De div. II 2: Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut quid a quoque et quid contra quemque philosophum diceretur intellegi posset.

2 Ibid.: Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. Primus enim est de contemnenda morte, secundus de tolerando dolore, de aegritudine lenienda tertius, quartus de reliquis animi perturbationibus, quintus eum locum complexus est qui totam philosophiam

maxime inlustrat, docet enim ad beate vivendum virtutem se ipsa esse contentam.

3 J.-A. Festugière, Epicure et ses dieux, p. 46, n. 1: καὶ πανταχῇ παρεπόμενον ἡ τετραφάρμακος· ἄφοβον ὁ θεός, ἀνύποπτον ὁ θάνατος, καὶ τἀγαθὸν μὲν εὔκτητον, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον. La traduction est empruntée elle aussi à Festugière. Cf. C. Bailey, Epicurus, p. 347, qui cite la correction d'Usener παρέστω μόνον.

4 De fin. II 2.

5 Tusc. II 14: Dolorem existimo maxumum malorum omnium.

6 De fin. V 17. M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 99, n. 1, a noté que l' ὁρμή a ici le sens de "tendance de l'âme" et non pas celui d' "instinct biologique".

7 De fin. II 32: Qui igitur convenit ab alia voluptate dicere naturam proficisci, in alia summum bonum ponere?

8 De fin. V 19.

9 De fin. V 16.

10 Ibid. II 42, V 20. Cf. O. Rieth, Ueber das Telos der Stoiker, p. 34. W. Wiersma, ΤΕΛΟΣ und ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa, p. 227.

11 De fin. V 20.

12 De fin. II 34. Cicéron unit ici la définition de la fin de Chrysippe (SVF III p. 5, 18) à celle d'Antipater fr. 57 (ibid. p. 252, 37).

13 Tusc. V 84: nihil bonum nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maxumis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat. Carnéade aurait formulé son τέλος pour s'en servir dans sa

polémique antistoïcienne plutôt que par conviction: c'est ce que Cicéron affirme Acad. pr. 131; De fin. II 42, V 20.

14 De fin. V 21; voir la note de H. Rackham (éd. Loeb) ad loc.

15 Clem. Alex., Strom. II 415: Καὶ Διόδωρος ὁμοίως ἀπὸ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως γενόμενος τέλος ἀποφαίνεται τὸ ἀοχλήτως καὶ καλῶς ζῆν.

16 Les tenants de cette opinion sont désignés de diverses manières tantôt comme vetus Academia ... ut indicant scripta Polemonis quem Antiochus probat maxime, et Aristoteles eiusque amici huc proxime videntur accedere (Acad. pr. 131) tantôt comme antiqui, quos eosdem Academicos et Peripateticos nominamus (De fin. V 21); ailleurs Cicéron parle des Peripatetici, nec multo veteres Academici secus (Tusc. V 85) ou de Polémon seul (De fin. II 35). Ces tâtonnements s'expliquent par le fait que pour ce qui est de son information sur les doctrines du τέλος, Cicéron est tributaire d'Antiochus d'Ascalon dont l'interprétation du développement de la philosophie grecque a un caractère en grande partie conjectural: voir R. Philippson, Das "Erste Naturgemässe, p. 458 sqq.; cf. R. Hirzel, Unters. zu Cic. philos. Schr. II, p. 632; A. Ardizzoni, Il saggio felice tra i tormenti, p. 82 et n. 3.

17 D.L. II 90: μέσας τε καταστάσεις ὠνόμαζον ἀηδονίαν καὶ ἀπονίαν.

18 K.D. 18: Οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται.

19 D.L. II 87: ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος

εἶναι, καθά φησι καὶ Παναίτιος ἐν τῷ περὶ τῶν αἱρέσεων, οὐ τὴν καταστηματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐν ἀναιρέσει ἀλγηδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν, ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναί φησι. Cf. X 136: Διαφέρεται (sc. Epicure) δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς, οἳ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει. ὃ δὲ ἀμφότερα <τὰ γένη> ψυχῆς καὶ σώματος.

20 D.L. II 90: πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν (sc. ἡδονῶν) τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς. ὅθεν καὶ ταύταις κολάζεσθαι μᾶλλον τοὺς ἁμαρτάνοντας. – X 137: Ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναϊκούς· οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι· ὁ δὲ τὰς ψυχικάς. τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον.

21 Clem. Alex. Strom. II 127, 3: ... τὸ ἀοχλήτως ζῆν, τελικὸν δὲ ἀγαθὸν μόνην τὴν εὐδαιμονίαν.

22 De fin. II 32.

23 Ibid. III 50: Deinde explicatur differentia rerum: quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas quae ad vitam degendam pertinerent nihil omnino interesset neque ullum dilectum adhiberi oporteret. Cf. IV 43, 69; V 23.

24 Ibid. II 43.

25 Ibid. V 23; cf. II 35: Nam Pyrrho, Aristo, Erillus iam diu

abiecti. – Tusc. V 85: nam Aristonis, Pyrrhonis, Herilli nonnullorumque aliorum (sententiae) evanuerunt.

26 D.L. IX 61: οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ'ἄδικον· καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν· οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.

27 Acad. pr. 130: in mediis ea momenta quae Zeno voluit nulla esse censuit, huic summum bonum est in is rebus neutram in partem moveri, quae ἀδιαφορία ab ipso dicitur. Pyrrho autem ea ne sentire quidem sapientem, quae ἀπάθεια nominatur. Diogène Laërce IX 67 cite un exemple d'insensibilité de Pyrrhon à l'égard de la douleur.

28 De fin. IV 20: Quid enim perversius, quid intolerabilius, quid stultius quam bonam valetudinem, quam dolorum omnium vacuitatem, quam integritatem oculorum reliquorumque sensuum ponere in bonis potius quam dicerent nihil omnino inter eas res iisque contrarias interesse? ea enim omnia quae illi bona dicerent praeposita esse, non bona. Cf. IV 27·

29 Ibid. IV 35.

30 Voir L. Mahieu, Cicéron moraliste, Mel. de science relig. 1948, p. 91.

31 Tusc. II 16: Quam porro quis ignominiam, quam turpitudinem non pertulerit, ut effugiat dolorem, si id summum malum esse decreverit.

32 De fin. I 24.

33 D.L. X 129; cf. K.D. 8.

34 De fin. II 58.

35 De off. I 5: Sed sunt non nullae disciplinae, quae propositis bonorum et malorum finibus officium omne pervertant.

36 Pour un syllogisme tout pareil voir De fin. II 86

37 Tusc. II 17: Metrodorus quidem perfecte eum beatum putat, cui corpus bene constitutum sit et exploratum ita semper fore. Quis autem est iste, cui id exploratum possit esse? Le texte grec est conservé chez Clemens Alex., Strom. II, p. 185 (fr. 5 Körte): ὅ τε Μητρόδωρος Ἀγαθὸν φησι ψυχῆς τί ἄλλο ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα.

38 Fr. 68 Us. (Plut. Contra Epic. beat. 1089 d): τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις . La traduction française est empruntée à A.-J. Festugière, Epicure et ses dieux, p. 48, note.

39 De fin. II 92: Ipse enim Metrodorus, paene alter Epicurus, beatum esse describit his fere verbis: cum corpus bene constitutum sit et sit exploratum ita futurum. An id exploratum cuiquam potest esse, quomodo se hoc habiturum sit corpus non dico ad annum, sed ad vesperum? Dolor igitur, id est summum malum, metuetur semper etiamsi non aderit; iam enim adesse poterit. Qui potest igitur habitare in beata vita summi mali metus? Dans les Tusc. V 26 Cicéron critique Epicure pour avoir dit que "la Fortune a bien peu de prise sur le sage" (K.D. 16) et lui reproche le manque de conséquence. Le même reproche est

adressé aussi à Métrodore, ibid. 27: Quod idem melioribus etiam verbis Metrodorus: 'Occupavi te', inquit, 'Fortuna, atque cepi omnisque aditus tuos interclusi, ut ad me adspirare non posses'. Pour le texte grec voir l'édition Heine, Tusc. III-V, ad loc.

40 K.D. 10: Εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους ἡδονῶν ἔλυε τοὺς φόβους τῆς διανοίας τούς τε περὶ μετεώρων καὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, ἔτι τε τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν <καὶ τῶν ἀλγηδόνων> ἐδίδασκεν, οὐκ ἄν ποτε εἴχομεν ὅ τι μεμφαίμεθα αὐτοῖς, πανταχόθεν ἐκπληρουμένοις τῶν ἡδονῶν καὶ οὐδαμόθεν οὔτε τὸ ἀλγοῦν οὔτε τὸ λυποῦμενον ἔχουσιν, ὅπερ ἐστὶ τὸ κακόν. Texte cité d'après C. Bailey, Epicurus, p. 96 (avec les notes p. 354 sq.), qui insère, à la suite de Bignone, les mots <καὶ τῶν ἀλγηδόνων>. La traduction française est celle de M. Solovine.

41 K.D. 11: Εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποφίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

42 De fin. II 118.

43 Ibid. II 86.

44 La question des sources de l'exposé de Torquatus est fort controversée; voir C. Vicol, Cicerone espositore e critico dell' epicureismo, Ephem. Dacorom., 1945, p. 271 sqq. où l'on trouvera aussi la littérature antérieure du sujet. Nous n'avons pu consulter G. D'Anna, La polemica antiepicurea nel De finibus

di Cicerone, Rome, 1962.

45 Tusc. II 18: Ego a te non postulo, ut dolorem eisdem verbis adficias quibus Epicurus voluptatem. La leçon des manuscrits voluptatem est supprimée par certains éditeurs, p. e . J.R. King (collection Loeb) et A. Grilli, sur l'autorité de Bentley.

46 La mort des généraux tombés sur le champ d'honneur est opposée à celle des philosophes dans le De fin. II 97: Praeclarae mortes sunt imperatoriae; philosophi autem in suis lectulis plerumque moriuntur. Cf. Tusc. II 60.

47 Tusc. II 18: Si fortis est in perferendo, officio satis est; ut laetetur etiam, non postulo.

48 N.W. DeWitt, Epicurus and his philosophy, p. 242.

49 Tusc. V 31: Qua gloria commotus Epicurus exoritur, cui etiam, si dis placet, videtur semper sapiens beatus. Hic dignitate huius sententiae capitur, sed numquam id diceret, si ipse se audiret. Quid est enim, quod minus conveniat, quam ut is, qui vel summum vel solum malum dolorem esse dicat, idem censeat 'Quam hoc suave est!' tum, cum dolore crucietur, dicturum esse sapientem? — De fin. II 88: Quid est igitur cur ita semper deum Epicurus beatum appellet et aeternum? ... uterque enim summo bono fruitur, id est voluptate. 'At enim hic etiam dolore!' At eum nihili facit; ait enim se, si uratur, 'Quam hoc suave!' dicturum. Cf. In Pis. 42.

50 Sénèque, Ep. 66, 18; 67, 15. — Lact. Divin. instit. III 27, 5; III 17, 42; III 17, 5. Tous ces textes se trouvent réunis chez Usener, fr. 601. Ils sont reproduits et commentés par

A. Ardizzoni, Il saggio felice tra i tormenti, Riv. di filol., 20 (1942), p. 88 sqq.

51 Plut. Contra Epic. beat. 1090 a (fr. 600 Us.): ἀλλ' ἀξιοῦμεν αὐτοὺς εἰ τοῖς πάθεσι βούλονται τοῖς ἑαυτῶν ὁμολογεῖν καὶ μὴ κεναῖς φωναῖς θρασυνόμενοι καὶ δημαγωγοῦντες ἀλαζονείαν προσοφλισκάνειν, ἢ μὴ λαμβάνειν χαρᾶς ἀρχὴν ἁπάσης τὴν τῆς σαρκὸς εὐστάθειαν ἢ μὴ φάναι χαίρειν καὶ ὑβρίζειν τοὺς ἐν πόνοις ὑπερβάλλουσι καὶ νόσοις γινομένους. – Ibid. 1088 b (fr. 600 Us.): Ἐπίκουρος δὲ καὶ γελᾶν φησι ταῖς ὑπερβολαῖς τοῦ περὶ τὸ σῶμα νοσήματος πολλάκις κάμνοντα τὸν σοφόν.

52 E. Bignone, L'Aristotele perduto, II, ch. VI, cité par C. Vicol, op. cit., p. 336, n. 5.

53 Tusc. V 73: huic ergo, ut dixi, non multum differenti a iudicio ferarum oblivisci licebit sui et ... tum dicere se beatum in summo cruciatu atque tormentis, cum constituerit non modo summum malum esse dolorem, sed etiam solum? – Cf. ibid. V 31.

54 Fr. 512 Us. = fr. 79 B.: Προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτό θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ. Ne pas comprendre, avec Bailey, τὸ καλόν dans le sens principalement esthétique. Cf. par ex. fr. 409 Us. sur le plaisir du ventre comme origine de tout le bien.

55 L'Aristotele perduto, I, p. 161 sq. (d'après C. Vicol, op. cit., p. 337, n. 1).

56 Art. cit., p. 90, n. 1.

57 Eth. Nic. VII 13, 1153, 19: οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ

τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. Cf. R. Philippson, Philologus, 87, 1931, p. 449, n. 3.

58 Tusc. V 30: Non igitur facile concedo neque Bruto meo neque communibus magistris nec veteribus illis, Aristoteli, Speusippo, Xenocrati, Polemoni, ut, cum ea quae supra enumeravi in malis numerent, iidem dicant semper beatum esse sapientem.

59 Tusc. V 75: Me quidem auctore etiam Peripatetici veteresque Academici balbutire aliquando desinant aperteque et clara voce audeant dicere beatam vitam in Phalaridis taurum descensuram.

60 Gregorius Nazianzenus, Epist. 32 (SVF III 586): Ἐπαινῶ δὲ τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὸ νεανικόν τε καὶ μεγαλόνουν, οἳ μηδὲν κωλύειν φασὶ πρὸς εὐδαιμονίαν τὰ ἔξωθεν, ἀλλ' εἶναι τὸν σπουδαῖον μακάριον, κἂν ὁ Φαλάριδος ταῦρος ἔχῃ καιόμενον.

61 Plut. 1087 f. Cf. Nauck, Trag. Graec. frag., Aesch. 252.

62 E. Bignone, Rivista di filologia, 44, 1916, p. 269 sqq. Cf. C. Vicol, op. cit., p. 338, n. 2.

63 Fr. 66 Us.

64 Tusc. II 25. Cf. ibid. 19: Difficile dictu videtur eum (sc. Philoctète) non in malo esse et magno quidem, qui ita clamare cogatur.

65 Cicéron, In Pis. 27, 65 (fr. 550 Us.): dolor enim est malum, ut tu disputas: existimatio, dedecus, infamia, turpitudo verba atque ineptiae.

66 K.D. 5: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς

καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. Cf. D.L. X 132, 9 et Diog. Oen. fr. 54.

67 De fin. IV 69: Roges enim Aristonem, bonane ei videantur haec, vacuitas doloris, divitiae, valetudo; neget. Quid? quae contraria sunt his malane? Nihilo magis. Zenonem roges; respondeat totidem verbis. Admirantes quaeramus ab utroque quonam modo vitam agere possimus si nihil interesse nostra putemus, valeamus aegrine simus, vacemus an cruciemur dolore, etc.

68 De fin. IV 72: Ista, inquit, quae dixisti, valere, locupletem esse, non dolere, bona non dico sed dicam Graece προηγμένα, Latine autem producta ...; illa autem, morbum, egestatem, dolorem, non appello mala sed si libet reiectanea. Itaque illa non dico me expetere sed legere, nec optare sed sumere, contraria autem non fugere sed quasi secernere.

69 Tusc. II 29: Numquam quicquam, inquit, ad beate quidem vivendum, quod est in una virtute positum. Cf. SVF III 140 et d'autres textes cités chap. II, p. 85 sq.

70 De fin. IV 52: Nam cum expectant et avent audire cur dolor malum non sit, dicunt illi (les Stoïciens) asperum esse dolere, molestum, odiosum, contra naturam, difficile toleratu, sed quia nulla sit in dolere nec fraus nec improbitas nec malitia nec culpa nec turpitudo non esse illud malum.

71 Ibid.: Equidem in omnibus istis conclusionibus hoc putarem philosophia nobisque dignum, et maxime cum summum bonum quaereremus, vitam nostram, consilia, voluntates, non verba corrigi. Quis enim potest istis quae te ut ais delectant brevibus

et acutis auditis de sententia decedere?

72 De fin. IV 72: Quid ait Aristoteles reliquique Platonis alumni? Se omnia quae secundum naturam sint bona appellare, quae autem contra mala.

73 N.A. XII 5, 7; les vues de Panétius sur la douleur ont été discutées supra ch. II, p. 102 sqq. A. Grilli (éd. Tusc. II, p. 78) prête à tort au stoïcisme, du moins au stoïcisme moyen, le principe "che bene e male sono giudicati dalla natura e che in essi stanno τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν." Le renvoi à SVF III 312 (Cic. De leg. I 45) est loin de le prouver. Ce que Cicéron y veut démontrer, c'est que le bien et le mal, de même que les honesta et les turpia sont tels de par leur nature intrinsèque, et ne dépendent guère de l'opinion. C'est l'opposition classique de φύσει et θέσει qu'on retrouve à la base de l'argumentation de Cicéron, et le problème des premières choses selon la nature n'a rien à faire avec cette distinction. Voir une belle étude de I.G. Kidd, Class. Quart. 49, 1955, p. 181 sqq. sur les intermédiaires dans le stoïcisme, avec la discussion des idées de Panétius et Posidonius.

74 De fin. III 29.

75 De fin. III 42: An vero certius quidquam potest esse quam illorum ratione qui dolorem in malis ponunt non posse sapientem beatum esse cum eculeo torqueatur? Eorum autem qui dolorem in malis non habent ratio certe cogit ut in omnibus tormentis conservetur beata vita sapienti.

76 De fin. IV 72: Aut doceat paratiorem me ad contemnendam

pecuniam fore si illam in rebus praepositis quam si in bonis duxero, fortioremque in patiendo dolore si eum asperum et difficilem perpessu et contra naturam esse quam si malum dixero. Cf. IV 53: Tu (sc. Cato) autem negas fortem esse quemquam posse qui dolorem malum putet. Cur fortior sit si illud quod tute concedis asperum et vix ferendum putabit? Ex rebus enim timiditas, non ex vocabulis nascitur.

77 De fin. III 44: Nam qui valetudinem aestimatione aliqua dignam iudicamus neque eam tamen in bonis ponimus, iidem censemus nullam esse tantam aestimationem ut ea virtuti anteponatur; quod idem Peripatetici non tenent, quibus dicendum est quae et honesta actio sit et sine dolore eam magis esse expetendam quam si esset eadem actio cum dolore. Nobis aliter videtur; recte secusne, postea; sed potestne rerum maior esse dissensio?

78 De fin. V 93: Quis est enim qui hoc cadere in sapientem dicere audeat , ut si fieri possit virtutem in perpetuum abiciat ut dolore omni liberetur? Quis nostrum dixerit (quos non pudet ea quae Stoici aspera dicunt mala dicere), melius esse turpiter aliquid facere cum voluptate quam honeste cum dolore? Cf. Tusc. V 85: Nec enim licet iis (sc. Peripateticis), qui laudem cum dolore petendam esse dicant, negare eos esse beatos, qui illam adepti sunt.

79 C'est ce que maintient Cicéron dans le De finibus, livres IV et V, voir surtout IV, 20, 60, 72; V 22, 74.

80 Tusc. II 30: Hoc posito et verborum concertatione sublata tantum tamen excellet illud, quod recte amplexantur isti (sc.

Stoici), quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum virtutis nomine amplectimur, ut omnia praeterea, quae bona corporis et fortunae putantur, perexigua et minuta videantur, <igitur> ne malum quidem ullum nec, si in unum locum conlata omnia sint, cum turpitudinis malo comparanda.

81 Tusc. IV 53 (SVF III 285). Cette définition se rapproche de celle de Philo, Leg. Alleg. I 68 (SVF III 263): ἐπιστήμη γάρ ἐστιν ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων καὶ οὐδετέρων.

82 Sur ces termes grecs voir A. Grilli, p. 83 sq. de son édition; cf. SVF III 264.

83 De fin. II 94: quorum (sc. dolorum) alia toleratio est verior, qua uti vos non potestis qui honestatem ipsam per se non amatis.

84 De fin. I 49: Eadem fortitudinis ratio reperietur. Nam neque laborum perfunctio neque perpessio dolorum per se ipsa allicit, nec patientia nec assiduitas nec vigiliae nec ipsa quae laudatur industria, ne fortitudo quidem, sed ista sequimur ut sine cura metuque vivamus animumque et corpus quantum efficere possimus molestia liberemus. — et plus loin: Quibus rebus intellegitur nec timiditatem ignaviamque vituperari nec fortitudinem patientiamque laudari suo nomine, sed illas reici quia dolorem pariant, has optari quia voluptatem.

85 Tusc. V 74: Nec vero illa sibi remedia comparavit ad tolerandum dolorem, firmitatem animi, turpitudinis verecundiam, exercitationem consuetudinemque patiendi, duritiam virilem, etc.

Cf. De off. III 117: Iam, qui dolorem summum malum dicat, apud eum quem habet locum fortitudo, quae est dolorum laborumque contemptio?

86 De fin. I 49: Ut enim mortis metu omnis quietae vitae status perturbatur, et ut succumbere doloribus eosque humili animo imbecilloque ferre miserum est, ob eamque debilitatem animi multi parentes, multi amicos, nonnulli patriam, plerique autem se ipsos penitus perdiderunt, sic robustus animus et excelsus omni est liber cura et angore, etc.

87 K.D. IV: Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει. αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἢ περ τὸ ἀλγοῦν. Cf. Sent. Vat. 4: Πᾶσα ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος· ἡ γὰρ σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν σύντομον ἔχει τὸν χρόνον, ἡ δὲ χρονίζουσα περὶ τὴν σάρκα ἀβληχρὸν ἔχει τὸν πόνον. Diog. Oen. fr. 58 Will.: τῶν ἀλγηδόνων αἱ ἄκραι χρονίζειν οὐ δύνανται.

88 Fr. 447 Us.: οἱ μεγάλοι πόνοι συντόμως ἐξάγουσιν, οἱ δὲ χρόνιοι μέγεθος οὐκ ἔχουσιν. Cf. fr. 448 Us.: ὁ γὰρ πόνος ὁ ὑπερβάλλων συνάψει θανάτῳ. Sent. Vat. 37: Ἀσθενὴς ἡ φύσις ἐστὶ πρὸς τὸ κακόν, οὐ πρὸς τὸ ἀγαθόν· ἡδοναῖς μὲν γὰρ σώζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται.

89 Le dernier "remède" de la τετραχάρμακος (voir note 3) est: τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκαρτέρητον. Cf. Sent. Vat. 4: Πᾶσα

ἀλγηδὼν εὐκαταφρόνητος.

90 Contra Epicuri beatit. p. 1088 A.

91 E. Bignone, Rivista di filol., 44 (1916), p. 269 sqq.

92 Tusc. II 44: Ergo, inquit, dolor diuturnus habet laetitiae plus quam molestiae. Cf. Tusc. V 74: (Epicure) una se dicit recordatione adquiescere praeteritarum voluptatum. O. Heine note ad loc. que cette assertion de Cicéron (una) n'est pas exacte.

93 Plutarque (Contra Epicuri beatit. p. 1103D = fr. 448 Us.) parle avec une ironie mordante de la consolation que les Epicuriens offrent dans le cas des graves maladies et des douleurs excessives, la consolation consistant en l'assurance que la mort est imminente avec la dissolution et la perte totale de sensibilité qu'elle comporte.

94 De fin. II 95: Virtutis, magnitudinis animi, patientiae, fortitudinis fomentis dolor mitigari solet. Cf. Tusc. II 59: Haec (la conscience de sauver la patrie ne fût-ce qu'au prix de sa vie) sunt solacia, haec fomenta summorum dolorum.

95 Tusc. V 88: Quid? is tibi mortemne videtur aut dolorem timere qui eum diem quo moritur beatum appellat maxumisque doloribus adfectus eos ipsos inventorum suorum memoria et recordatione confutat nec haec sic agit, ut ex tempore quasi effutire videatur?

96 De fin. II 97: 'Compensabatur', inquit, 'cum summis doloribus laetitia'. Plus exactement ibid. 96: 'Compensabatur', inquit, 'tamen cum his omnibus animi laetitia quam capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum', traduction assez libre

de D.L. X 22: ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ.

97 Fr. 409 Us.: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν. Cf. fr. 67, 69, 70, 512.

98 De fin. II 95: quae est ista relaxatio, cum et praeteriti doloris memoria recens est et futuri atque impendentis torquet timor?

99 Voir ch. I, p. 24 et n. 41.

100 Ch. I, p. 17.

101 Tusc. II 41: Tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet. Dans son commentaire ad. loc. A. Grilli note que ces termes correspondent à ἄσκησις, μελέτη, ἐθισμός ; Cicéron les répète au début du paragraphe suivant: De exercitatione et consuetudine et commentatione dixi où commentatio = meditatio.

102 Tusc. II 45: Aliunde igitur est quaerenda medicina, et maxime quidem, si quid maxime consentaneum sit, quaerimus, ab iis quibus, quod honestum sit, summum bonum, quod turpe, summum videtur malum.

103 Ibid. 46: Volo autem dicere illud homini longe optumum esse, quod ipsum sit optandum per se, a virtute profectum vel in ipsa virtute situm, sua sponte laudabile, quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum.

104 Ibid. 42: Sitne igitur malum dolere necne, Stoici viderint, qui contortulis quibusdam et minutis conclusiunculis nec ad sensus permanantibus effici volunt non esse malum dolorem.

Cf. 29: Concludunt ratinculas Stoici, cur non sit malum; quasi de verbo, non de re laboretur. Les diminutifs ont, dans ce contexte, une valeur nettement péjorative, de même que forticulum (§ 45) à propos d'Epicure.

105 I. G. Kidd, The relation of Stoic intermediates to the summum bonum, Class. Quart., v. 49 (1955), p. 184: "But there comes a time when one is led to ask the question, 'When is a Stoic not a Stoic', and I for one would find difficulty over a member who contradicted the characteristic and fundamental tenet of the School, the summum bonum."

106 De fin. V 14: Praetereo multos, in his doctum hominem et suavem, Hieronymum, quem iam cur Peripateticum appellem nescio; summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris; qui autem de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit ... Diodorus ... adiungit ad honestatem vacuitatem doloris. Hic quoque suus est, de summoque bono dissentiens dici vere Peripateticus non potest.

107 Ch. I, p. 22 sqq.

108 B. N. Tatakis, Panétius de Rhodes, p. 178.

109 Supra, p. 158 sq.

110 Tusc. II, éd. Grilli, p. 122 sq.

111 De fin. I 29: Quaerimus igitur quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. — Cf. ibid. 42: ... perspicuum est omnes rectas res atque laudabiles eo referri ut cum voluptate vivatur. Quoniam autem id est vel

summum vel ultimum vel extremum bonorum (quod Graeci τέλος nominant) quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes, fatendum est summum esse bonum iucunde vivere.

112 Plat., Gorg. p. 499: τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα τ' ἄλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων.

113 Arist., Eth. Nic. I 1, 1: καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται. Ibid. 5: εἰ δή τι τέλος ἔστι τῶν πρακτῶν, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο ... δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Ibid. 7: Ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ'αὐτὸ αἱρετὸν ἀεί, καὶ μηδέποτε δι' ἄλλο.

114 Acad. pr. II 132: qui (Antiochus) appellabatur Academicus, erat quidem si perpauca mutavisset germanissimus Stoicus.

115 De fin. V 84: Paupertas si malum est, mendicus esse beatus nemo potest quamvis sit sapiens. At Zeno eum non beatum modo sed etiam divitem dicere ausus est. Dolere malum est; in crucem qui agitur beatus esse non potest. Bonum liberi; misera orbitas; bonum patria; miserum exilium; bonum valetudo; miser morbus; bonum integritas corporis; misera debilitas; bonum incolumis acies; misera caecitas.

116 Supra, ch. I, p. 24 sqq.

117 Texte cité par M. Pohlenz ad Tusc. II 47; cf. éd. Grilli, p. XXXI sq.

118 De off. I 101; voir ch. I, n. 44.

119 Pour les termes grecs voir éd. Grilli, p. 124 sq. — D'après

Porphyre (SVF II 830) les Stoïciens, c'est-à-dire les vieux Stoïciens, parlaient eux aussi de la subordination des sept parties de l'âme à la partie principale: τὸ ἡγεμονικὸν ὡς ἂν ἄρχοντος χώραν ἔχειν ὑπετίθεντο, τὰ δὲ ἄλλα μέρη ἐν ὑπηρέτου τάξει ἀπεδίδοσαν, ὥστε τὸ αὐτὸ ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένων συνεστάναι. Mais c'est moins une conception qu'une figure de mots, puisque les vieux Stoïciens se représentaient les parties de l'âme comme émanations de l'hégémonikon, προσφερῶς ταῖς τοῦ πολύποδος πλεκτάναις, aux organes des sens, de la génération et de la voix, SVF II 827, 836.

120 C. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, p. 139.

121 Acad. I 20: quod inchoatum est neque <absolutum> progressio quaedam ad virtutem appellatur, quod autem absolutum, id est virtus, quasi perfectio naturae omniumque rerum quas in animis ponunt una res optima.

122 Pour le rapport entre Tusc. II 48-51 et Aristote, voir R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 174 sq., et A. Grilli, éd. Tusc. II, p. XXXII sqq. – C'est pour ne pas avoir tenu compte de l'origine grecque des idées de Cicéron que M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 272 sq., insiste trop sur les différences dans la manière d'envisager la passion par Cicéron et par Zénon.

123 A. Grilli, éd. Tusc. II, p. XXXIII.

124 Plut., De Stoic. rep. c. 7, p. 1034 d (SVF I 563).

125 E. Bréhier (Chrysippe et l'ancien stoïcisme, p. 237) a tort de

croire, sur la foi du texte de Plutarque cité plus haut, que "Cléanthe paraît avoir fait prédominer le point de vue cynique sur le point de vue intellectualiste" en faisant de l'effort moral une caractéristique essentielle de la vertu, laquelle aurait été privée de son contenu rationnel. Pour l'interprétation du texte en question, nous suivons M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 126.

126 Stobée, Ecl. II 62, 15 W (SVF III 278): Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς <τέχνας> (conjecture de Hirzel pour τελείας, voir R. Philippson, Philologus, v. 85, 1930, p. 265, n. 7) εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὔσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκήσεως περιγιγνομένας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀρτιότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος. — Diogène Laërce invoque l'autorité d'Hécaton pour la division des vertus en réfléchies et non réfléchies; le texte continue, VII 90: ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας ταῖς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκυίαις, καθάπερ ὑγίειαν καὶ ἰσχύν. τῇ γὰρ σωφροσύνῃ τεθεωρημένῃ ὑπαρχούσῃ συμβαίνει ἀκολουθεῖν καὶ παρεκτείνεσθαι τὴν ὑγίειαν ... καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ φαύλους ... ὡς ὑγίεια, ἀνδρεία. La fin du texte est manifestement corrompue parce que l'ἀνδρεία définie comme science (SVF III p. 63, 28; 64, 6; 65, 25), est une vertu réfléchie. Il faut donc substituer à sa place une vertu non réfléchie;

avec <ἰσχύς> le sens devient très satisfaisant car de même que la santé est coétendue et parallèle à la tempérance, ainsi la force de l'âme (τόνος) l'est par rapport au courage.

127 SVF III 471-473. Galien veut prouver dans ces textes-là que Chrysippe reconnaît de fait l'existence d'un élément irrationnel dans l'âme humaine dont l'action produirait soit la force, εὐτονία, soit la faiblesse, ἀτονία, de l'âme.

128 SVF III 278: Καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή.

129 Cf. Tusc. IV 30: Atque ut in malis attingit animi naturam corporis similitudo, sic in bonis; sunt enim in corpore praecipua, valetudo, vires, pulchritudo, firmitas, velocitas, sunt item in animo. — Ibid. IV 31: Itemque viribus corporis et nervis et efficacitati similes similibus quoque verbis animi vires nominantur.

130 Tusc. II 55: Et, si verum quaerimus, in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio; ea est sola officii tamquam custodia.

131 Tusc. II 58: Atque hoc praeceptum, quod de dolore datur, patet latius: omnibus enim rebus, non solum dolori, simili contentione animi resistendum est. Ira exardescit, libido concitatur: in eandem arcem confugiendum est, eadem sunt arma sumenda. Sed quoniam de dolore loquimur, illa omittamus. — La colère est une espèce particulière de la libido; Cicéron (Tusc. IV 21) la définit comme "libido poeniendi eius qui

videatur laesisse iniuria"; cf. SVF III 394-317.

132 Tusc. II 52: Obversentur species honestae animo. Contrairement à M. Pohlenz, A. Grilli, ad. loc., croit que species équivaut ici plutôt à πλάσματα, modèles, qu'à φαντασίαι comme au § 42. Cf. Sénèque, Ep. 78, 18.

133 Tusc. II 52: Opinio est enim quaedam effeminata ac levis — nec in dolore magis quam eadem in voluptate —, quam cum liquescimus fluimusque mollitia, apis aculeum sine clamore ferre non possumus.

134 Tusc. II 53: Videsne igitur opinionis esse, non naturae malum? Cf. Tusc. III 65: Vides ergo opinionis esse, non naturae malum.

135 Tusc. I-II (éd. Pohlenz) p. 135, n. 5; cf. A. Grilli, éd. Tusc. II, p. XXXIX, n. 1. Idem, Studi paneziani, p. 65. R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 173.

136 De fin. III 42: Etenim si dolores eosdem tolerabilius patiuntur qui excipiunt eos pro patria quam qui leviore de causa, opinio facit, non natura, vim doloris aut maiorem aut minorem.

137 Tusc. II 61. — Cf. De fin. V 94 où Cicéron raconte une anecdote semblable sur Arcésilas, fondateur de la Nouvelle Académie: is cum arderet podagrae doloribus visitassetque hominem Charmides Epicureus perfamiliaris et tristis exiret, 'Mane, quaeso', inquit, 'Charmide noster; nihil illinc huc pervenit'. Ostendit pedes et pectus. Il y a pourtant une différence: le geste d'Arcésilas indique la ferme volonté de ne pas céder à la puissance de la douleur; il est douteux qu'il signifie en même

temps le refus de reconnaître la douleur comme un mal.

138 Galien, p. 403 K (SVF III, p. 123, 3): ὅσα γὰρ οὐκ ὀρθῶς πράττουσιν ἄνθρωποι, τὰ μὲν εἰς μοχθηρὰν κρίσιν ἀναφέρει, τὰ δ' εἰς ἀτονίαν καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς, ὥσπερ γε καὶ ὧν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας.

139 SVF II 91: τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν· καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι, οἷον λευκαντικῶς λευκοῦ ὑποπεσόντος χρώματος ἢ γλυκαντικῶς γλυκέος τῇ γεύσει προσαχθέντος· τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν.

140 SVF II 714: ἡ λογικὴ δὲ δύναμις ἰδία οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς οὐχ ὡσαύτως τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὁρμᾶν ὀφείλει, ἀλλὰ καὶ διακρίνειν τὰς φαντασίας καὶ μὴ συναποφέρεσθαι αὐταῖς. Cf. SVF II 988: Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς ... τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν φαντασίαν ἡμῖν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν· τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν κτλ.

141 SVF II 826, 831.

142 SVF III 177: μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας,

οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐδὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους.

143 Tusc. II 47: Haec (ratio) ut imperet illi parti animi, quae oboediri debet, id videndum est viro. – Cf. De off. I 102: Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant ... sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant.

144 Tusc. II 54, qui doloris speciem ferre non possunt, abiciunt se atque ita adflicti et exanimati iacent.

145 Aulu-Gelle, XII 5, 10: Haec (sc. quae contra naturae ... mansuetudinem lenitatemque opposita sunt et infesta) ergo vir sapiens tolerare et exanclare potest, non admittere omnino in sensum sui non potest.

146 Tusc. II 58: Ex hoc cursu atque impetu animorum ad veram laudem atque honestatem. A. Grilli (Studi paneziani, p. 53) voit dans cette expression qu'il rend ἐκ ταύτης τῆς ἀφορμῆς πρὸς τὴν εὔκλειαν καὶ τὸ καλόν une trace des idées de Panétius.

147 Tusc. II 59: Haec sunt solacia, haec fomenta summorum malorum. Cf. De fin. II 95: Virtutis, magnitudinis animi, patientiae, fortitudinis fomentis dolor mitigari solet. La mort des grands capitaines (Epaminondas, Léonidas) est comparée à celle des philosophes, De fin. II 97: Praeclarae mortes sunt imperatoriae; philosophi autem in suis lectulis plerumque moriuntur. Refert tamen quomodo. Le même contraste se retrouve dans les Tusculanes II 60: Dices: quid in pace, quid domi, quid in lectulo?

Ad philosophos me revocas, qui in aciem non saepe prodeunt.

148 Tusc. II 64: Hoc igitur tibi propone: amplitudinem animi et quasi quandam exaggerationem quam altissimam animi, quae maxime eminet contemnendis et despiciendis doloribus, unam esse omnium rem pulcherrimam. — Il vaut mieux voir, avec A. Grilli (ad loc.), dans l'exaggeratio ... animi une expression qui rend un concept comme l' ὑψηλότης (cf. De off. III 24 où l'excellitas animi apparaît à côté de magnitudo comme l'attribut de l'âme qui méprise les choses extérieures, parmi lesquelles II 37 mentionne la douleur) que d'y chercher, avec M. Pohlenz (ad loc.), un des processus physiologiques comme ἔπαρσις (exaltation) ou διάχυσις (effusion, épanouissement) qui se passent, selon les Stoïciens, dans l'âme corporelle. En effet l' ἔπαρσις et la διάχυσις sont des états concomitants de l' ἡδονή et n'ont rien à faire avec la μεγαλοψυχία.

149 Tusc. II 32: Quid? fortitudini comitibusque eius, magnitudini animi, gravitati, patientiae, rerum humanarum despicientiae, quo modo respondebis? Cf. V 76: dolor esse videtur acerrumus virtutis adversarius ... is fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam se debilitaturum minatur.

150 Tusc. II 65: Atque in primis meditemur illud, ut haec patientia dolorum, quam saepe iam animi intentione dixi esse firmandam, in omni genere se aequabilem praebeat.

151 Sénèque, Ep. 31, 8: perfecta virtus sit aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse, nisi rerum scientia contingit et ars, per quam humana ac divina

noscantur. Cf. SVF III 199: per "honestum" generalis virtus ipsa explicatur, cuius haec definitio est: "habitus consentiens vitae". – Pour Ariston il n'y a qu'une seule vertu: ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν, voir SVF IV Index p. 25. Il est à noter que le concept d'aequabilitas est repris par Panétius qui lui attribue une grande importance, De off. I 111: Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum unversae vitae, tum singularum actionum.

152 Tusc. II 65: neque enim illum (sc. dolorem), quem facile tulerant, ratione aut sapientia tulerant, sed studio (πάθει) potius et gloria. – La vertu qui n'est que le perfectionnement de la raison se confond avec la sagesse.

153 Tusc. II 65: Nihil enim potest esse aequabile, quod non a certa ratione proficiscatur.

154 Tusc. II 66: Sed cum videas eos, qui aut studio aut opinione ducantur, in eo persequendo atque adipiscendo dolore non frangi, debes existimare aut non esse malum dolorem aut, etiam si, quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, tantulum tamen esse, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam appareat. – Cf. De fin. V 71: Ita enim parvae et exiguae sunt istae accessiones bonorum ut, quemadmodum stellae in radiis solis, sic istae in virtutum splendore ne cernantur quidem. – Ibid. 72: Est enim philosophi ... videre tantam vim virtutis tantamque ut ita dicam auctoritatem honestatis esse ut reliqua non illa quidem nulla sed ita parva sint ut nulla esse videantur. – Ibid. 90: omnia ista necesse est

obscurari nec apparere et in virtutis tamquam in solis radios incurrere.

155 De fin. V 78: Quae enim mala illi (les Stoïciens) non audent appellare, aspera autem et incommoda et reicienda et aliena naturae esse concedunt, ea nos mala dicimus sed exigua et paene minima. — Cf. ibid. 92: sed ea mala (les maux survenus à Polycrate, tyran de Samos) virtutis magnitudine obruebantur.

156 De off. III 35: Itemque, si ad honestatem nati sumus eaque aut sola expetenda est, ut Zenoni visum est, aut certe omni pondere gravior habenda quam reliqua omnia, quod Aristoteli placet, necesse est, quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum. Cf. M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 131. — L'opposition de solum bonum — summum bonum apparaît aussi dans les Tusculanes II 46: Volo autem dicere illud homini longe optumum esse, quod ipsum sit optandum per se ... quod quidem citius dixerim solum quam non summum bonum.

157 Tusc. II 66: Latius enim manabit haec ratio et aliquanto maiorem locum quam de uno dolore occupabit. — Cf. ibid. 58: Atque hoc praeceptum, quod de dolore datur, patet latius.

158 De fin. III 60: In quo enim plura sunt quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere; in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est e vita excedere. E quo apparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita cum beatus sit, et stulti manere in vita cum sit miser. — Ibid. 61: perspicuum est etiam stultorum ... officium esse manere in vita, si sint in maiore parte earum

rerum quas secundum naturam esse dicimus.

159 SVF III 758: οὔτε γὰρ τὴν ἀρετὴν κατέχειν ἐν τῷ ζῆν οὔτε τὴν κακίαν ἐκβάλλειν. Cf. SVF III 761: Πρῶτον γὰρ ἡ ἀρετὴ φιλῶς οὐδέν ἐστι πρὸς τὸ ζῆν ἡμᾶς, οὕτω δ' οὐδ' ἡ κακία οὐδέν πρὸς τὸ δεῖν ἡμᾶς ἀπιέναι.

160 SVF III 759: 'Αλλ' οὐδ' ὅλως, φασίν, οἴεται δεῖν Χρύσιππος οὔτε μονὴν ἐν τῷ βίῳ τοῖς ἀγαθοῖς, οὔτ'ἐξαγωγὴν τοῖς κακοῖς παραμετρεῖν, ἀλλὰ τοῖς μέσοις κατὰ φύσιν. Cf. SVF III 758: τοῖς δὲ καθήκουσι καὶ τοῖς παρὰ τὸ καθῆκον <παρα>μετρεῖσθαι τήν τε ζωὴν καὶ τὸν θάνατον.

161 SVF III 757: εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφόν, καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.

162 Plut. Comm. not. 22, p. 1069 e: ἀλλ' αὐτοί γε ... λέγουσιν, ὅτι χρὴ νόσον φεύγοντα μεγάλην καὶ ἀλγηδόνα σύντονον, ἐὰν μὴ παρῇ ξίφος ἢ κώνειον, εἰς θάλατταν ἀφεῖναι καὶ 'κατὰ πετρῶν ῥιπτεῖν' ἑαυτόν· ὧν οὐδέτερον βλαβερὸν οὐδὲ κακὸν οὐδ' ἀσύμφορόν ἐστιν, οὐδὲ κακοδαίμονας ποιεῖ τοὺς περιπίπτοντας. Cf. Alexander Aphrod. de anima libri mant. p. 168, 1 B. (SVF III 764): ἄτοπον καὶ τὸν ... μακαρίως ζῶντα ἑαυτὸν ἐξάγειν εὐλόγως τοῦδε τοῦ βίου, τῶν μὲν σωματικῶν καὶ ἐκτὸς ἀδιαφόρων ὄντων καὶ μήτε ποιούντων τὴν εὐδαιμονίαν μήτε ἀναιρούντων, τῆς δὲ ἀρετῆς, ἡ μόνη καὶ κατασκευάζει τὸν μακάριον βίον καὶ φυλάττει βέβαιον παροῦσα, μηδέποτ' ἂν ἀπολειπούσης τὸν σοφόν.

– E. Zeller (The Stoics, Epicureans and Sceptics, p. 338) note

que le paradoxe relevé par les ennemis du stoïcisme perd sa pointe lorsqu'on se souvient que pour les Stoïciens la vie et la mort sont indifférentes aussi bien que toutes les autres choses extérieures. Mais cela ne supprime pas la contradiction dont parlent Plutarque et Alexander d'Aphrodisias. Pour d'autres aspects du suicide chez les Stoïciens il suffit de renvoyer à M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 156, 323, 326 sq.; II, p. 84; cf. E. Bréhier, Chrysippe, p. 232 sq.

CHAPITRE IV

1 D.L. VII 84 (SVF III 1).

2 D.L. VII 156: Δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν, ὅπερ ἐστὶ πνεῦμα πυροειδὲς καὶ τεχνοειδές. Cf. Cic. De nat. deor. II 57 (SVF I 171).

3 E. Bréhier, Chrysippe et l'ancien Stoïsme, p. 120.

4 Galien, p. 468 K.: Ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν ... νυνὶ γὰρ ἐξ ἀκολουθίας τινὸς αὐτῶν ἐμνημόνευσα, τῷ περὶ τῶν παθῶν δόγματι καὶ τοῦ περὶ τῶν ἀρετῶν ἑπομένου κτλ.

5 Galien, p. 469 K. (à la suite du passage précédent): ὥσπερ καὶ ὁ Ποσειδώνιός φησιν, ᾧδέ πως γράφων αὐτοῖς ὀνόμασι κατὰ τὸ πρῶτον περὶ παθῶν οὐ μετὰ πολλὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ βιβλίου· νομίζω γὰρ καὶ τὴν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, καὶ τὴν περὶ τελῶν, καὶ τὴν περὶ ἀρετῶν ἐκ τῆς περὶ παθῶν

ὀρθῶς διασκέψεσθαι.

6 Id. p. 421 K.

7 Tusc. IV 82: Sed cognita iam causa perturbationem ... sit iam huius disputationis modus. Scire autem nos oportet cognitis ... bonorum et malorum finibus nihil a philosophia posse aut maius aut utilius optari quam haec, quae a nobis hoc quadriduo disputata sunt.

8 Tusc. III 25: His autem perturbationibus, quas in vitam hominum stultitia quasi quasdam furias inmittit atque incitat, omnibus viribus atque opibus repugnandum est, si volumus hoc, quod datum est vitae, tranquille placideque traducere. — Cf. Tusc. III 13: nos autem audeamus non solum ramos amputare miseriarum, sed omnes radicum fibras evellere. — De off. I 136: Sed quo modo in omni vita rectissime praecipitur, ut perturbationes fugiamus ... sic eius modi motibus sermo debet vacare.

9 Tusc. IV 82: Etsi enim omnis animi perturbatio gravis est nec multum differt ab amentia, etc. — Cf. Tusc. 27: Nam cum omnis perturbatio miseria est, tum carnificina est aegritudo.

10 Tusc. IV 34.

11 E. Bréhier, op. cit. p. 163.

12 SVF II 836: Ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι· τῶν δὲ ἑπτὰ μερῶν τῆς ψυχῆς πέντε μέν εἰσι τὰ αἰσθητήρια ... — Τῶν δὲ λοιπῶν τὸ μὲν λέγεται σπέρμα, ὅπερ καὶ αὐτὸ πνεῦμά ἐστι διατεῖνον ἀπὸ

τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν· τὸ δὲ "φωνᾶεν" ... ἔστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων. – Cf. SVF II p. 226, 8: πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὦτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια – SVF II 850: αἰσθητήρια λέγεται πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα.

13 SVF II 862.

14 Les Stoïciens distinguent plusieurs sens du mot sensation, D.L. VII 52 (SVF II 71): αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τό τε ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις διῆκον καὶ ἡ δι' αὐτῶν κατάληψις καὶ ἡ περὶ τὰ αἰσθητήρια κατασκευή, καθ' ἣν τινες πηροὶ γίνονται· καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται. – Cf. Aet., Plac. IV 8, 12 (SVF II 72): Οἱ Στωϊκοὶ πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν.

15 Sext. Emp. Adv. math. VII 248 (SVF I p. 18, 7): φαντασία καταληπτική ἐστιν ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποσφραγισμένη ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. Cf. D.L. 50. – La traduction française est celle de P.-M. Schuhl, éd., Les Stoïciens, p. XXIV.

16 Sext. Emp., Adv. math. VIII 397 (SVF II 91): ἔστι μὲν οὖν ἡ κατάληψις ... καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις, ἥτις διπλοῦν ἔοικεν εἶναι πρᾶγμα, καὶ τὸ μέν τι ἔχειν

ἀκούσιον, τὸ δὲ ἑκούσιον καὶ ἐπὶ τῇ ἡμέτερᾳ κρίσει κείμενον. τὸ μὲν γὰρ φαντασιωθῆναι ἀβούλητον ἦν· καὶ οὐκ ἐπὶ τῷ πάσχοντι ἔκειτο ἀλλ' ἐπὶ τῷ φαντασιοῦντι τὸ οὑτωσὶ διατεθῆναι ... τὸ δὲ συγκαταθέσθαι τούτῳ τῷ κινήματι ἔκειτο ἐπὶ τῷ παραδεχομένῳ τὴν φαντασίαν. – Cf. SVF II 992: τὰς δὲ συγκαθέσεις ... οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν· πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις –– συγκατάθεσίς ἐστιν.

17 D.L. VII 46 (SVF II 53): τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν τὴν δὲ ἀκατάληπτον ... ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος· ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον· τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον.

18 Alexander, <u>De anima</u>, p. 71, 10 B (SVF II 70): τὰς δὴ ἀληθεῖς τῶν φαντασιῶν καὶ σφοδρὰς εἰώθαμεν λέγειν καὶ καταληπτικάς, τῷ κατάληψιν εἶναι τὴν ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν, ἀκατάληπτον δὲ φαντασίαν καλοῦμεν τήν τε ψευδῆ καὶ τῶν ἀληθῶν τὰς ἀμυδράς. – Cf. SVF II 78: Οἱ Στωϊκοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς.

19 SVF III 548: Διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ.

20 Sext. Emp. <u>Adv. math</u>. VII 151 (SVF II 90): τρία γὰρ εἶναί φασιν ... τὰ συζυγοῦντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίᾳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν, ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγ-

κατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.

21 SVF III 169; cf. ibid., 377: Ὁρμὴ μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπί τι ἢ ἀπό του. A l'instar des couples de termes antithétiques ἀξία - ἀπαξία, προηγμένον - ἀποπροηγμένον, ἐκλογή - ἀπεκλογή, à l' ὁρμή - impulsion correspond l'ἀφορμή - répulsion, celle-ci définie φοράν τινα <διανοίας ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ πράττειν>

22 SVF III 177: μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐδὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους.

23 SVF III 171: Πάρας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἤδη δὲ ἄλλων μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμάς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασί τισιν, ὁρμὰς δέ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκαταθέσεις.

24 SVF II 826: πῶς οὖν διακρίνονται (sc. αἱ δυνάμεις); κατὰ μὲν τοὺς Στωϊκοὺς ἔνιαι μὲν διαφορότητι <τῶν> ὑποκειμένων σωμάτων ... ἔνιαι δὲ ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον· ὥπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταὐτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμὴν, λόγον συνείληφε. Cf. SVF II 831: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος ὀκταμερῆ τὴν ψυχὴν [δια]δοξάζουσι, περὶ <ἣν> τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας,

ὥσπερ ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, ὁρμῆς, λόγου. — D.L. VII 159 (SVF II 837): ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται. — Aëtius, Plac. IV 21 (SVF II 836): Οἱ Στωϊκοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν.

25 Thèse soutenue entre autres, par M. van Straaten, Panétius, p. 119 sqq. Pour la critique de ces vues voir M. Pohlenz, Die Stoa, II, p. 100: id., RE, XVIII, 3, col. 433; A. Grilli, Studi paneziani, p. 73 sq.

26 R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 155 sqq.

27 M. van Straaten, op. cit. p. 113.

28 Tusc. IV 11. — Ibid. 47: Definitio perturbationis, qua recte Zenonem usum puto; ita enim definit, ut perturbatio sit aversa a ratione contra naturam animi commotio, vel brevius, ut perturbatio sit adpetitus vehementior, vehementior autem intellegatur is, qui procul absit a naturae constantia.

29 Stobée, Ecl. II 7, 1 p. 39, 5 W (SVF I 206): ὡρίσατο δὲ κἀκεῖνως· "πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς", ἀπὸ τῆς τῶν πτηνῶν φορᾶς τὸ εὐκίνητον τοῦ παθητικοῦ παρεικάσας. — Cf. ib. II 7, 10 p. 88, 11: διὸ καὶ πᾶσαν πτοίαν πάθος εἶναι <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοίαν. — Cf. N. Festa, I frammenti degli Stoici antichi, v. I, c. VI 2 et 3 avec les notes.

30 Galien, p. 475 sq. K (SVF I 570). Pour l'interprétation de ce

texte voir M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, p. 195.

31 Galien, p. 653 (SVF I 571): Ποσειδώνιος ... δείκνυσιν ἐν τῇ περὶ παθῶν πραγματείᾳ διοικουμένους ἡμᾶς ὑπὸ τριῶν δυνάμεων, ἐπιθυμητικῆς τε καὶ θυμοειδοῦς καὶ λογιστικῆς· τῆς δὲ αὐτῆς δόξης ὁ Ποσειδώνιος ἔδειξεν εἶναι καὶ τὸν Κλεάνθην.

32 Acad. post. I 38 (SVF I 207): cumque perturbationem animi illi ex homine non tollerent naturaque et condolescere et concupiscere et extimescere et efferri laetitia dicerent, sed ea contraherent in angustumque deducerent, hic omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem; cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem assentiebatur; nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam. — Nous ne pouvons partager les vues de J.M. Rist (Stoic philos., p. 33) sur la rationalité des ὁρμαί dans le système de Zénon.

33 Plut. Adv. Colotem., 26 p. 1122 C: τί οὖν φεύγουσι μόνον; ᾧ μόνῳ φεῦδος ἐμφύεται καὶ ἀπάτη, τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν, εἶξιν οὖσαν ὑπὸ ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ, χρήσιμον δὲ οὐδὲν ἔχουσαν. ἡ γὰρ πρᾶξις δυοῖν δεῖται, φαντασίας τοῦ οἰκείου καὶ πρὸς τὸ φανὲν οἰκεῖον ὁρμῆς, ὧν οὐδέτερον τῇ ἐποχῇ μάχεται. δόξης γὰρ, οὐχ ὁρμῆς οὐδὲ φαντασίας ὁ λόγος ἀφίστησιν. ὅταν οὖν φανῇ τὸ οἰκεῖον, οὐδὲν δεῖ πρὸς τὴν ἐπ' αὐτὸ κίνησιν καὶ φορὰν

δόξης, ἀλλὰ ἦλθεν εὐδὺς ἡ ὁρμή, κίνησις οὖσα καὶ φορὰ τῆς ψυχῆς. — L'assentiment des dogmatiques était la cible des attaques des sceptiques, cf. Cic., Acad. post. I 45; Acad. pr. II 66.

34 Plut., De Stoic. repugn. 47 p. 1057 A-B (SVF III 177) — Cf. Sénèque, Ep. 113, 18 (SVF III 169): Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. quid sit adsensio dicam. oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam.

35 Galien, p. 429 K (SVF I 209): Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ὑποδεικνύναι πειρᾶται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ [τὰς] πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. — Ibid. p. 377 K.: Ὁπόταν δ'ἐφεξῆς ἐπισκέπτηται (sc. Chrysippe) πότερον κρίσεις τινὰς ἢ κρίσεσιν ἑπόμενα χρὴ νομίζειν εἶναι τὰ πάθη, καθ' ἑκάτερα μὲν ἀποχωρεῖ τῶν παλαιῶν, πολὺ δὲ μᾶλλον ἐν τῷ τὸ φαυλότερον ἡγεῖσθαι. καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωϊκῶν, οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ [καὶ] τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη.

36 Sénèque, Ep. 113, 23 (SVF II 823): inter Cleanthen et discipulum eius Chrysippum non convenit quid sit ambulatio. Cleanthes

ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippum ipsum principale.

37 SVF II 823: μία ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις, ὡς τὴν αὐτήν πως ἔχουσαν ποτὲ μὲν διανοεῖσθαι, ποτὲ δὲ ὀργίζεσθαι, ποτὲ δ' ἐπιθυμεῖν κατὰ μέρος. – M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, p. 185: Damit wird aber auch das tiefste Motiv dieser Lehre klar. Es ist derselbe Monismus, der in der grossen Welt alle Einzeldinge letztlich als zuständliche Bestimmtheiten der einen οὐσία auffasst und der im Mikrokosmos Tugend und Wissen und Vorstellung und Synkatathesis und Spazierengehen nicht als Funktionen verschiedener Kräfte gelten lassen will, sondern immer nur das eine Hegemonikon sieht, das bald vorstellt, bald begehrt, bald urteilt, bald sich tugendhaft betätitgt.

38 D.L. VII 158 (SVF II 766): αἰτίας δὲ τῶν παθῶν ἀπολείπουσι τὰς περὶ τὸ πνεῦμα τροπάς. N. Festa met ce texte parmi les fragments de Zénon (op. cit., v. I, VI 6) parce qu'il assimile sans doute les τροπαί aux συστολαί, ἐπάρσεις et d'autres mouvements de la substance pneumatique de l'âme. Par contre, M. Pohlenz, op. cit., p. 184, rapporte ce texte à la doctrine de l'ἡγεμονικόν πως ἔχον dont on ne trouve pas de trace avant Chrysippe. – Cf. SVF III 433: τὴν μὲν γὰρ χαρὰν εὔλογον ἔπαρσιν ἀποδιδόασι· καὶ τὸ ἀγάλλεσθαι χαίρειν ἐπὶ καλοῖς· τὸ δὲ ἔλεος λύπην ἐπὶ ἀναξίως κακοπαθοῦντι· τροπὰς δὲ εἶναι ψυχῆς καὶ πάθη τὰ τοιαῦτα.

39 M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 91.

40 Sextus Empiricus, Adv. math. VII 229 (SVF II 56): Χρύσιππος

δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτο. πρῶτον μὲν γάρ φησι, τῆς διανοίας δεήσει ὑφ' ἕν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῷ σχήματα ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἔχειν τὴν ψυχήν, ὃ τοῦ προτέρου χεῖρόν ἐστιν.

41 Sextus Emp., Adv. math. VII 373 (SVF II 56): εἰ γὰρ κηροῦ τρόπον τυποῦται ἡ ψυχὴ φανταστικῶς πάσχουσα, ἀεὶ τὸ ἔσχατον κίνημα ἐπισκοτήσει τῇ προτέρᾳ φαντασίᾳ, ὥσπερ καὶ ὁ τῆς δευτέρας σφραγῖδος τύπος ἐξαλειπτικός ἐστι τοῦ προτέρου. ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἀναιρεῖται μὲν μνήμη, θησαυρισμὸς οὖσα φαντασιῶν, ἀναιρεῖται δὲ πᾶσα τέχνη· σύστημα γὰρ ἦν καὶ ἄθροισμα καταλήψεων, πλείονας δὲ φαντασίας καὶ διαφόρους οὐ δυνατὸν ὑποστῆναι περὶ τὸ ἡγεμονικόν, ἄλλοτε ἄλλων νοουμένων τῶν περὶ αὐτὸ τύπων. οὐ τοίνυν ἡ κυρίως νοουμένη τύπωσίς ἐστι φαντασία.

42 Sextus Emp., Adv. math. VII 230 (SVF II 56): αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ' εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον "φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς", μηκετὶ ἀτόπου ὄντος πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις. – Cf. D.L. VII 50 (SVF II 55): φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ β' περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐδὲ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν

οἱονεῖ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι. – Qu'il n'ait pas manqué de Stoïciens qui, malgré l'autorité de Chrysippe, voulaient conserver la notion de τύπωσις, on peut l'inférer d'un passage d'Alexander Aphrod. De anima, p. 72, 5 (SVF 58). Mais ils l'entendaient dans le sens métaphorique.

43 Sextus Emp., Pyrrh. hypot. II 70 (SVF I 484): ἐπεὶ οὖν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμά ἐστιν ἢ λεπτομερέστερόν τι πνεύματος, ὡς φασίν, οὐ δυνήσεταί τις τύπωσιν ἐπινοεῖν ἐν αὐτῷ οὔτε κατ' εἰσοχὴν καὶ ἐξοχήν, ὡς ἐπὶ τῶν σφραγίδων ὁρῶμεν, οὔτε κατὰ τὴν τερατολογουμένην ἑτεροιωτικήν· οὐ γὰρ ἂν μνήμην τοσούτων ἀναδέξαιτο θεωρημάτων ὅσα συνίστησι τέχνην, ἐν ταῖς ἐπιγινομέναις ἑτεροίωσεσι τῶν προϋποκειμένων ἀπαλειφομένων.

44 Plutarque apud Olympiodorum in Plat. Phaedon. p. 124, 20 ed. Finckh. (SVF II 846): Ὅτι οὐχ ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς· πῶς γὰρ αἰτία ἑαυτῇ γνώσεως ἡ ψυχὴ καὶ ἀγνοίας, μήπω αὐτὰς ἔχουσα ἀρχήν.

45 Plutarque, De virtute morali, cp. 3, p. 441c (SVF III 459): Κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι (sc. Stoici) τὴν ἀρετὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς διάθεσίν τινα καὶ δύναμιν, γεγενημένην ὑπὸ λόγου, μᾶλλον δὲ λόγον οὖσαν αὐτὴν ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον καὶ ἀμετάπτωτον, ὑποτίθενται· καὶ νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει [ψυχῆς] τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυ-

χῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν, διόλου τρεπόμενον καὶ μεταβάλλον ἔν τε τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς κατὰ ἕξιν ἢ διάθεσιν μεταβολαῖς, κακίαν τε γίγνεσθαι καὶ ἀρετήν, καὶ μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ· λέγεσθαι δὲ ἄλογον, ὅταν τῷ πλεονάζοντι τῆς ὁρμῆς, ἰσχυρῷ γενομένῳ καὶ κρατήσαντι, πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἱροῦντα λόγον ἐκφέρηται· καὶ γὰρ τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον, ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης. — Le passage est reproduit, avec un bref commentaire, en C.J. de Vogel, Greek philosophy, III 986d et 1053b, et traduit en français par M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 279. — Qui sont les Stoïciens dont parle Plutarque? D'après le chap. 2 ce seraient Ménédémos, Ariston, Zénon et Chrysippe (cf. SVF I 202; III 459), mais M. Pohlenz, Zen. und Chrys., p. 196 sq., a démontré l'impossibilité d'attribuer la doctrine de Chrysippe à ses prédécesseurs; cf. idem, Die Stoa, I, p. 144; II, p. 78. Pour l'avis contraire voir R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 153, et M. van Straaten, Panétius, p. 109 et note 4.

46 Plutarque, ibid., cp. 7, p. 446f (SVF III 459): ἔνιοι δέ φασιν οὐχ ἕτερον εἶναι τοῦ λόγου τὸ πάθος οὐδὲ δυοῖν διαφορὰν καὶ στάσιν, ἀλλὰ ἑνὸς λόγου τροπὴν ἐφ' ἀμφότερα, λανθάνουσαν ἡμᾶς ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς· οὐ συνορῶντας ὅτι ταὐτόν ἐστι τῆς ψυχῆς ᾧ πέφυκεν ἐπιθυμεῖν καὶ μετανοεῖν, ὀργίζεσθαι καὶ δεδιέναι, φέρεσθαι πρὸς τὸ αἰσχρὸν ὑφ' ἡδονῆς καὶ φερομένη πάλιν αὐτῆς ἐπιλαμβά-

νεσθαι· καὶ γὰρ ἐπιθυμίαν καὶ ὀργὴν καὶ φόβον καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηρὰς, οὐ περὶ ἔν τι γιγνομένας τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ ῥοπὰς καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ ὁρμὰς καὶ ὅλως ἐνεργείας τινὰς οὔσας ἐν ὀλίγῳ μεταπτωτάς κτλ.
– Cf. Sénèque, De ira, I 8: Neque enim sepositus est animus et extrinsecus speculatur affectus ut illos non patiatur ultra quam oportet procedere, sed in affectum ipse mutatur ideoque non potest utilem illam vim et salutarem proditam iam infirmatamque revocare. Non enim, ut dixi, separatas istas sedes suas diductasque habent, sed affectus et ratio in melius peiusque mutatio animi est.

47 M. Pohlenz, Zen. und Chrys., p. 189 sq. Cf. K. Reinhardt, Poseidonius von Apameia, RE, XXIII, col. 735.

48 Galien, p. 420 K.: καίτοι τό γε συνέχον ὅλην τὴν πραγματείαν τήν τε τῶν λογικῶν ζητημάτων καὶ τὴν θεραπευτικὴν τῶν παθῶν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ τὰς αἰτίας ἐξευρεῖν, ὑφ' ὧν γίνεταί τε καὶ παύεται τὰ πάθη; cf. p. 406 K. Il n'y a pas de doute que Galien s'inspire dans ces passages de Posidonius.

49 Galien, p. 367 K (SVF III 463). Cf. SVF III 169: ἡ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμή, ἀλλὰ λογικῆς ὁρμῆς εἶδος. τὴν δὲ λογικὴν ὁρμὴν δεόντως ἄν τις ἀφορίζοιτο, λέγων εἶναι φορὰν διανοίας ἐπί τι ἐν τῷ πράττειν.

50 Plutarque, De Stoic. repugn. 11, p. 1037 (SVF III 175).

51 Galien, p. 367 K (SVF III, p. 113, 12).

52 Galien, p. 409 K.(SVF III, p. 125, 22).

53 Galien, p. 368 K.(SVF III, p. 113, 27): τὸ γὰρ ἄλογον τουτὶ ληπτέον ἀπειθὲς λόγῳ καὶ ἀπεστραμμένον τὸν λόγον, καθ' ἣν φορὰν καὶ ἐν τῷ ἔθει τινά φαμεν ὠθεῖσθαι καὶ ἀλόγως φέρεσθαι ἄνευ λόγου κρίσεως, οὐχὶ εἰ διημαρτημένως φέρεται καὶ παριδών τι κατὰ τὸν λόγον ταῦτ' ἐπισημαινόμεθα, ἀλλα μάλιστα καθ'ἣν ὑπογράφει φοράν, οὐ πεφυκότος τοῦ λογικοῦ ζώου κινεῖσθαι οὕτως κατὰ τὴν ψυχήν, ἀλλὰ κατὰ τὸν λόγον. – Cf. p. 385 K.: πᾶσαι γὰρ αἱ τοιαῦται κινήσεις τε καὶ καταστάσεις ἀπειθεῖς τε τῷ λόγῳ εἰσὶ καὶ ἀπεστραμμέναι· καθ' ὃ καὶ ἀλόγως φαμὲν φέρεσθαι τοὺς τοιούτους, οὐχ οἷον κακῶς ἐν τῷ διαλογίζεσθαι, ὡς ἄν τις εἴποι κατὰ τὸ ἔχειν ἐναντίως πρὸς τὸ εὐλόγως, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ λόγου ἀποστροφήν.

54 Galien, p. 385 sq. K.

55 Galien, p. 387 et 368 K. (supra note 53). Cf. M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, p. 192; G. Kilb, Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Uebertragung durch Cicero, p. 11 sq.

56 Galien, p. 382 (SVF III, p. 115, 19); p. 515 sq. K.

57 Voir note 45.

58 Supra note 46. Cf. Themistius, De an. 90b (SVF I 208): καὶ οὐ κακῶς οἱ ἀπὸ Ζήνωνος τὰ πάθη τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς τοῦ λόγου διαστροφὰς εἶναι τιθέμενοι καὶ λόγου κρίσεις ἡμαρτημένας. – M. Pohlenz (Zenon und Chrysipp, p. 196 sq.; Die Stoa, II, p. 53) croit que Temistius a faussement attribué la doctrine de Chrysippe à Zénon, puisque nous savons que

celui-ci, loin de faire consister les passions en κρίσεις, les faisait en résulter. Ce qui nous importe ici, c'est d'avoir la confirmation du fait que les Stoïciens regardaient le jugement erroné comme source ou essence de la passion.

59 Galien, p. 372 K.; cf. p. 382 K.: ἀπειθῆ μὲν τῷ λόγῳ τινὰ κίνησιν ὀνομάζειν, ἀξιοῦν δ' ἡμᾶς ἀκούειν αὐτὴν λογικήν, ἢ ἀπεστράφθαι μὲν τὸν λόγον, εἶναι δ' οὐδὲν ἄλλο ἢ λόγον τε καὶ κρίσιν αὐτήν, οὐκ οἶδ' εἰ μὴ τῆς μεγίστης μέμψεως ἄξιος ὑπάρχει ἄνθρωπος (sc. Chrysippe).

60 Galien, p. 377 K.: καὶ πυνθάνεταί γε (sc. Posidonius) τοὺς περὶ τὸν Χρύσιππον οὐκ ὀλιγάκις ἐν τῇ περὶ παθῶν ἑαυτοῦ πραγματείᾳ, τίς ἡ τῆς πλεοναζούσης ὁρμῆς ἐστιν αἰτία. — Cf. p. 393 K.: οὕτω δὲ καὶ τὸ πλεονάζουσαν ὁρμὴν εἶναι τὸ πάθος ἐξηγούμενος ὁ Χρύσιππος ... ὑπὲρ τὴν τοῦ λόγου συμμετρίαν γίνεσθαί φησιν τὴν ὑπερβολὴν τῆς κινήσεως, οὐ μὴν τὴν αἰτίαν αὐτῆς προστίθησιν.

61 Galien, p. 378 K.: ὁ μὲν γὰρ λόγος οὐκ ἂν δύναιτό γε πλεονάζειν παρὰ τὰ ἑαυτοῦ πράγματά τε καὶ μέτρα. πρόδηλον οὖν, ὡς ἑτέρα τις ἄλογός ἐστι δύναμις αἰτία τοῦ πλεονάζεσθαι τὴν ὁρμὴν ὑπὲρ τὰ μέτρα τοῦ λόγου.

62 Galien, p. 378 K. (SVF III, p. 115, 4).

63 Galien (p. 380 K.) exprime à peu près la même idée lorsque, s'appuyant sur les citations arrachées aux différents ouvrages de Chrysippe, il donne cette définition synthétique du désir: ἐπιθυμία ἐστὶν ὁρμὴ λογικὴ ἐπί τι, ὅσον χρή, ἡδον αὐτῷ, ἄλογος.

64 M. van Straaten, Panétius, p. 111.

65 Tusc. III 7: id verbum esset e verbo, sed in consuetudinem nostram non caderet.

66 Tusc. III 23; cf. De fin. III 35.

67 M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 141: "Das Wort Pathos ist aus der Tiefe des hellenischen Wesens geschaffen, das ganz auf Aktivität und selbstbestimmtes Handeln angelegt ist und alle Vorgänge, bei denen der Anstoss von aussen kommt und das Subjekt sich passiv verhält, als 'Leiden' zusammenfasst. Pathos ist die Veränderung, die der körperliche Organismus unter äusserer Einwirkung durchmacht, oder die jedenfalls seiner selbständigen, natürlichen Entwicklung zuwiderläuft. Pathos ist aber auch jeder seelische Vorgang, der von aussen hervorgerufen wird." — Voir aussi une note d'O. Heine ad Tusc. III 7.

68 G. Kilb, op. cit., p. 17 sq.: "Aber es fehlt ein Wesensmerkmal des stoischen Pathos: der Trieb, die ὁρμή, die Intentionalität. Jedes Pathos ist ja eine durch ein Urteil verursachte Bewegung, die sich auf die Erreichung eines Gutes oder die Abwehr eines Übels richtet, ist intentional bezogen. Die perturbatio dagegen bezeichnet von Haus eine reine, unbezogene Zuständlichkeit: debebit ostendere quanta animi perturbatio ex iracundia fiat (inv 2 19). Perturbatio ist hier ganz deutlich als die Folge eines Affektes gekennzeichnet. Durch den heftigen Zorn ist der Zustand der perturbatio eingetreten. Der lateinische Begriff perturbatio umschliesst also sozusagen eine gegenstandslose, uninteressierte, immanente Regung, das

stoische πάθος dagegen eine gegenstandsbezogene, interessierte, transiente Regung".

69 M. Valente, op. cit., p. 270 sq.

70 Voir p. 179 sqq.

71 De rep. III 37: An non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum? cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini iracundiaeque et ceteris vitiosis eiusdem animi partibus? ... Sed et imperandi et serviendi sunt dissimilitudines cognoscendae. nam ut animus corpori dicitur imperare, dicitur etiam libidini, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis, libidini autem ut servis dominus, quod eam coercet et frangit, sic regum, sic imperatorum, sic magistratuum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus, domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras. — Cf. ibid. I 60. Voir sur ces textes M. Valente, op. cit., p. 272 sq.

72 Tusc. IV 10.

73 Tusc. I 20: Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit et duas partes parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis disclusit: iram in pectore, cupiditatem supter praecordia locavit.

74 C'est l'hypothèse de E. Ciafardini, Il dolore, la tristezza e le passioni nel pensiero di Cicerone, Revista di filosofia neoscolastica, v. 15 (1923), p. 209 sq.

75 Tusc. IV 11.

76 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 279 sqq.

77 Galien, p. 425 K.: οὐ γὰρ 'Αριστοτέλης μόνον ἢ Πλάτων ἐδόξαζον οὕτως, ἀλλ' ἔτι πρόσθεν ἄλλοι τέ τινες καὶ ὁ Πυθαγόρας, ὡς καὶ ὁ Ποσειδώνιός φησιν, ἐκείνου πρώτου τε εἶναι λέγων τὸ δόγμα, Πλάτωνα δ' ἐξεργάσασθαι καὶ κατασκευάσαι τελεώτερον αὐτό. – Cf. ibid., p. 478 K.: Ποσειδώνιος δὲ καὶ Πυθαγόραν φησίν (sc. τὴν αἵρεσιν tenere) ἣν 'Ιπποκράτης τε καὶ Πλάτων ἁπάντων πρῶτοι μετεχειρίσαντο), αὐτοῦ μὲν τοῦ Πυθαγόρου συγγράμματος οὐδενὸς εἰς ἡμᾶς διασωζομένου, τεκμαιρόμενος δ'ἐξ ὧν ἔνιοι τῶν μαθητῶν αὐτοῦ γεγράφασιν.

78 Supra p. 210 sqq.

79 Galien, p. 515 K.: ὁ δ' 'Αριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, δυνάμεις δ' εἶναί φασι μιᾶς οὐσίας ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης. – Cf. ibid., p. 454 K.: τὸ μὲν δὴ τὰς δυνάμεις τῆς ψυχῆς τρεῖς εἶναι τὸν ἀριθμόν, αἷς ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ θυμούμεθα καὶ λογιζόμεθα, καὶ Ποσειδώνιος ὁμολογεῖ καὶ 'Αριστοτέλης. – De même p. 480: τὸ κοινὸν 'Αριστοτέλους καὶ Πλάτωνος καὶ Ποσειδωνίου δόγμα, τὸ καθ' ἑτέραν μὲν ἡμᾶς δύναμιν λογίζεσθαι, καθ' ἑτέραν δὲ θυμοῦσθαι, κατ' ἄλλην δ'ἐπιθυμεῖν. Sur la doctrine des facultés de l'âme de Posidonius voir K. Reinhardt, Poseidonios von Apameia, R.E., Halbb. XXIII, col. 743; M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 226; M. Lafranque,

Poseidonios d'Apamée, p. 421, n. 68.

80 Galien, p. 369 K. (SVF III, p. 114, 1): Κατὰ τοῦτο δὲ καὶ ὁ πλεονασμὸς τῆς ὁρμῆς εἴρηται, διὰ τὸ τὴν καθ' αὑτοὺς καὶ φυσικὴν τῶν ὁρμῶν συμμετρίαν ὑπερβαίνειν.

81 Tusc. IV 11. Cf. ibid., 47: Definitio perturbationis, qua recte Zenonem usum puto; ita enim definit, ut perturbatio sit aversa a ratione contra naturam animi commotio, vel brevius, ut perturbatio sit adpetitus vehementior, vehementior autem intellegatur is, qui procul absit a naturae constantia.

82 SVF I 205: πάθος δ'εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν.

83 Cf. Tusc. III 24: cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens. – Ibid. IV 31: quorum (sc. animorum) omnes morbi et perturbationes ex aspernatione rationis eveniunt.

84 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 281; M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, p. 198.

85 Voir, sur cette division des passions, R. Miceli, La classificazione stoica delle passioni nelle "Tusculane" di Cicerone, Sophia, 1935, p. 186.

86 Tusc. IV 79: Quis enim dubitarit, quin aegrotationes animi, qualis est avaritia, gloriae cupiditas, ex eo, quod magni aestumetur ea res, ex qua animus aegrotat, oriuntur? Unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse in opinione. Et si fidentia ... scientia quaedam est et opinio gravis non

temere adsentientis, metus quoque est diffidentia exspectati et inpendentis mali etc. O. Heine substitue opinio à diffidentia mais voir l'appareil critique de l'édition Fohlen; cf. M. Pohlenz, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 347, n. 1.

87 Sans mentionner Tusc. III 75, H. von Arnim (SVF I, p. XXXIII sq.) a démontré que le qualificatif πρόσφατος que l'on trouve dans la définition de la λύπη (Andronicus, SVF III 391 δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας; cf. Tusc. IV 14) appartient à Zénon. Cette addition ne saurait convenir aux principes de Chrysippe, car "significari hoc additamento res, dum recentes sint, affectum movere, ubi inveteraverint vel nullum vel valde exiguum. Hoc autem non posse explicari ab eo, qui ipsam opinionem affectum putet: opinionem enim ipso temporis decursu, nisi alia accedant, non mutari".

88 Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 252-254.

89 Galien, p. 460 K. (SVF III 229 a): τριῶν οὖν τούτων ἡμῖν οἰκειώσεων ὑπαρχουσῶν φύσει καθ' ἕκαστον τῶν μορίων τῆς ψυχῆς εἶδος, πρὸς μὲν τὴν ἡδονὴν διὰ τὸ ἐπιθυμητικόν, πρὸς δὲ τὴν νίκην διὰ τὸ θυμοειδές, πρὸς δὲ τὸ καλὸν διὰ τὸ λογιστικόν, Ἐπίκουρος μὲν τὴν τοῦ χειρίστου μορίου τῆς ψυχῆς οἰκείωσιν ἐθεάσατο μόνην, ὁ δὲ Χρύσιππος τὴν τοῦ βελτίστου, φάμενος ἡμᾶς οἰκειοῦσθαι πρὸς μόνον τὸ καλόν, ὅπερ εἶναι δηλονότι καὶ ἀγαθόν.

90 SVF III 280: τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγου-

μένως.

91 Cf. De off. II 18: Etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, quarum ... alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant, appetitionesque, quas illi ὁρμάς, oboedientes efficere rationi. – Tusc. III 17: quarta virtus ... frugalitas (temperantia). Eius enim videtur esse proprium motus animi adpetentes regere et sedare semperque adversantem libidini moderatam in omni re servare constantiam: cui contrarium vitium nequitia dicitur.

92 Cf. Stobée, Ecl. II 62 W. (SVF III 278): Ὥσπερ γὰρ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῷ σώματι θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν καὶ ὑγρῶν, οὕτω καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ὑγίειαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων. Καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν ἢ μή.

93 C'est l'avis de R. Philippson, art. cit., p. 285. Peu importe d'ailleurs, puisque l'ἐγκράτεια est une vertu subordonnée à la σωφροσύνη ; elle est définie SVF III p. 64, 34 comme ἐπιστήμην ἀνυπέρβατον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων ou bien comme διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἕξιν ἀήττητον ἡδονῶν (ibid. p. 65, 12). De même l'ἀκρασία n'est pas une κακία principale mais subordonnée, ibid. p. 65, 17. Ce vice (vitiositas) est un état d'esprit que Cicéron (Tusc. IV 29) qualifie de habitus (ἕξις) aut adfectio (διάθεσις) sans faire aucune distinction entre ces deux

termes, autrement que ne le fait Stobée (SVF III 104). Zénon le considérait comme mère de toutes les passions, Acad. post. I 38: omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam; de même Tusc. IV 22: et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea.

94 Voir p. 179 sqq.

95 Cf. Tusc. IV 29: Sed in animo tantum modo cogitatione possumus morbum ab aegrotatione seiungere.

96 Selon Galien, p. 397 la φιλοχρηματία et la φιλαργυρία sont des ἀῤῥωστήματα ; selon Stobée (SVF III 421) la φιλαργυρία est un νόσημα de même que la φιλογυνία et la φιλοινία. Cf. Tusc. IV 25: Similiterque ceteri m o r b i, ut gloriae cupiditas (φιλοδοξία), ut mulierositas, ut ita appellem eam, quae Graece φιλογυνία dicitur. Diogène Laërce (SVF III 422) compte φιλοδοξία καὶ φιληδονία καὶ τὰ παραπλήσια parmi les ἀῤῥωστήματα. Chez Cicéron l'avaritia (φιλαργυρία) apparaît tantôt comme un morbus (§ 24), tantôt comme une aegrotatio (§ 26 et 79) de même que la gloriae cupiditas est comptée parmi les aegrotationes animi au § 79).

97 Tusc. IV 26.

98 Cf. Tusc. IV 34: Huius igitur virtutis contraria est vitiositas — sic enim malo quam malitiam appellare eam, quam Graeci κακίαν appellant; nam malitia certi cuiusdam vitii nomen est, vitiositas omnium. O. Heine note ad loc. que malitia est chez Cicéron un synonyme de perfidia.

99 Cf. Stobée, Ecl. II, p. 58 W. (SVF III 95): Ἀφροσύνην μὲν οὖν καὶ ἀδικίαν καὶ δειλίαν καὶ μικροψυχίαν καὶ ἀδυναμίαν κακίας εἶναι· λύπην δὲ καὶ φόβον καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ εἶναι κακίας . — A la distinction des biens ἐν σχέσει et des biens ἐν κινήσει (SVF III 111) correspond celle des états et des mouvements des parties de la nature universelle, distinction à laquelle fait allusion un texte de Chrysippe cité par Plutarque; celui-ci continue, De Stoic. repugn., p. 1050 D: τίνες οὖν αἱ τῶν μερῶν σχέσεις εἰσὶ καὶ κινήσεις; δῆλον μὲν ὅτι σχέσεις αἱ κακίαι καὶ τὰ νοσήματα, φιλαργυρίαι φιληδονίαι φιλοδοξίαι δειλίαι ἀδικίαι, κινήσεις δὲ μοιχεῖαι κλοπαὶ προδοσίαι ἀνδροφονίαι πατροκτονίαι.

100 Le rapport entre Galien, loc. cit., et Tusc. IV 31 a été remarqué par R. Philippson, art. cit. p. 285.

101 SVF III p. 114, 26; p. 127, 23, 32.

102 Sénèque, De ira I, 3, 6: muta animalia humanis affectibus carent, habent autem similes illis quosdam impulsus.

103 Tusc. IV 34: ex ea (sc. virtute) proficiscuntur honestae voluntates, sententiae, actiones omnisque recta ratio, quamquam ipsa virtus brevissime recta ratio dici potest.

104 Tusc. IV 9: Quia Chrysippus et Stoici, cum de animi perturbationibus disputant, magnam partem in iis partiendis et definiendis occupati sunt, illa eorum perexigua oratio est, qua medeantur animis nec eos trubulentos esse patiantur. Ce reproche est fort exagéré (stark übertrieben), note M. Pohlenz,

Die Stoa, II, p. 82. Il suffit, pour le réfuter, de penser au θεραπευτικός de Chrysippe dont on se servait, d'après Galien (SVF III 457), dans le traitement des maladies de l'âme.

105 Tusc. IV 38: Quocirca mollis et enervata putanda est Peripateticorum ratio et oratio, qui perturbari animos necesse dicunt esse, sed adhibent modum quendam, quem ultra progredi non oporteat.

106 Cf. Acad. pr. II 135: mediocritates illi (les Stoïciens) probabant et in omni permotione naturalem volebant esse quendam modum ... atque illi etiam utiliter a natura dicebant permotiones istas animis nostris datas, metum cavendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae etc. — Tusc. IV 43: Quid, quod iidem Peripatetici perturbationes istas, quas nos exstirpandas putamus, non modo naturales esse dicunt, sed etiam utiliter a natura datas.

107 Acad. post. I 38: cumque perturbationem animi illi (sc. Platon, Aristote et leurs disciples) ex homine non tollerent naturaque et condolescere et concupiscere et extimescere et efferri laetitia dicerent, hic omnibus his quasi morbis voluit carere sapientem. cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem assentiebatur; nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam.

108 Tusc. IV 57: Sunt enim omnia ista ex errorum orta radicibus, quae evellenda et extrahenda penitus, non circumcidenda nec amputanda sunt. — Ibid. IV 43: ... perturbationes istas, quas nos exstirpandas putamus.

109 De fin. V 90.

110 Aux dernières paroles de Pison, De fin. V 95: Haec igitur est nostra ratio, quae tibi videtur inconstans, cum propter virtutis ... praestantiam, ut, ubi virtus sit ..., ibi esse miseria ... non possit, tamen labor possit ..., non dubitem dicere omnes sapientes semper esse beatos, sed tamen fieri posse ut sit alius alio beatior, Cicéron répond: Atqui iste locus est, Piso, tibi etiam atque etiam confirmandus. — Cf. L. Mahieu, Cicéron moraliste, p. 95.

111 Tusc. IV 7, 47.

112 De fin. II 35, 42; V 20. Tusc. V 84.

113 De fin. II 68: Pugnant Stoici cum Peripateticis. Alteri negant quidquam esse bonum nisi quod honestum sit, alteri plurimum se et longeque plurimum tribuere honestati, sed tamen et in corpore et extra esse quaedam bona. Et certamen honestum et disputatio splendida! Omnis est enim de virtutis dignitate contentio. — Sur les rapports du stoïcisme avec Aristote voir St. George Stock, Stoicism, p. 95-97, et le chapitre I de J.M. Rist, Stoic philosophy.

114 Voir p. 150 sq.

115 E. Bignone, L'Aristotele perduto. Pour les références aux passages de cet ouvrage que je n'ai pu consulter moi-même, je

renvoie à C. Vicol, Cicerone espositore, p. 337 n. 1 et A. Ardizzoni, Il saggio felice tra i tormenti, p. 83 n. 2; cf. ibid. p. 87 n. 3.

116 Acad. post. I 33: Theophrastus autem, vir et oratione suavis et ita moratus ut prae se probitatem quandam et ingenuitatem ferat, vehementius etiam fregit quodam modo auctoritatem veteris disciplinae; spoliavit enim virtutem suo decore imbecillamque reddidit, quod negavit in ea sola positum esse beate vivere. — O. Gigon note à propos de ce passage: "Das Urteil über die Person Theophrasts ist an dieser Stelle verblüffend ähnlich dem bekannten Urteil des Aristoteles über Eudoxos, Eth. Nik. 1172 b 15-18" (Hermes, v. 87, 1959, p. 157, n. 5).

117 Acad. post. I 35: Zeno igitur nullo modo is erat qui ut Theophrastus nervos virtutis inciderit.

118 Tusc. V 24.

119 Tusc. V 30. Cf. ibid. 75: Me quidem auctore etiam Peripatetici veteresque Academici balbutire aliquando desinant aperteque et clara voce audeant dicere beatam vitam in Phalaridis taurum descensuram; ibid. 82: paulo ante Peripateticos veteremque Academiam hortari videbare, ut sine retractatione libere dicere auderent sapientes esse semper beatissimos.

120 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 286: "Es wird zuerst die vitiositas der πάθη (34-36) gezeigt, dann die magnitudo (37-38 und 39) besprochen, schliesslich die Peripatetiker bekämpft, aber fürst erste nur ihr Begriff der mediocritas (38 Ende bis 57), die von

denselben behauptete Natürlichkeit der πάθη aber erst bei der Heilung des Zornes (79-88)". Ce n'est pas tout à fait exact, les allusions au caractère naturel des passions se trouvent aux paragraphes 43 et 57.

121 Plut., Cons. ad Apoll. 3: οὐ γὰρ ἔγωγε συμφέρομαι τοῖς ὑμνοῦσι τὴν ἄγριον καὶ σκληρὰν ἀπάθειαν, ἔξω καὶ τοῦ δυνατοῦ καὶ τοῦ συμφέροντος οὖσαν ... τὸ δὲ πέρα τοῦ μέτρου παρεκφέρεσθαι καὶ συναύξειν τὰ πάθη παρὰ φύσιν εἶναί φημι καὶ ὑπὸ τῆς ἐν ἡμῖν φαύλης γίγνεσθαι δόξης. διὸ καὶ τοῦτο μὲν ἑατέον ὡς βλαβερὸν καὶ φαῦλον καὶ σπουδαίοις ἀνδράσιν ἥκιστα πρέπον, τὴν δὲ μετριοπάθειαν οὐκ ἀποδοκιμαστέον.

122 Eth. Nic. 1106 b 24: ἡ δ' ἀρετὴ περὶ πάθη καὶ πράξεις ἐστίν, ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται καὶ ἡ ἔλλειψις φέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ κατορθοῦται· ταῦτα δ' ἄμφω τῆς ἀρετῆς.

123 Ibid. 1106 b 16: αὕτη (sc. ἡ ἀρετὴ ἠθική) γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἐστὶν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.

124 J. Chevalier, Histoire de la pensée, I, p. 378. — Aristote, Eth. Nic. 1106 a 3: ἔτι ὀργιζόμεθα μὲν καὶ φοβούμεθα ἀπροαιρέτως, αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.

125 Ibid. 1102 b 29. Cf. R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, p. 146.

126 Eth. Nic. 1107 a 9: Οὐ πᾶσα δ' ἐπιδέχεται πρᾶξις οὐδὲ

πᾶν πάθος τὴν μεσότητα· ἔνια γὰρ εὐθὺς ὠνόμασται συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος, οἷον ἐπιχαιρεκακία ἀναισχυντία φθόνος, καὶ ἐπὶ τῶν πράξεων μοιχεία κλοπὴ ἀνδροφονία· πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα φέγεται τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι, ἀλλ' οὐχ αἱ ὑπερβολαὶ αὐτῶν οὐδ' αἱ ἐλλείψεις. οὐκ ἔστιν οὖν οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν, ἀλλ'ἀεὶ ἁμαρτάνειν. M. Pohlenz (Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 340 sq.) a noté de remarquables ressemblances entre la polémique de Cicéron et celle de Sénèque (dans le De ira) contre les Péripatéticiens. Sénèque lui aussi rejette la métriopathie sous prétexte qu'elle équivaut à la recommandation d'observer la juste mesure dans une maladie, mentale ou physique, c.85, 9: Falsa est ista mediocritas ... eodem loco habenda, quo si quis diceret modice insaniendum modice aegrotandum est.

127 Eth. Nic. 1139 a 21-26. Cf. ibid. 1113 a 10. Voir une note sur le désir dans J. Chevalier, Histoire de la pensée, I, p. 696 sq.

128 Cf. Sénèque, De ira, III 3: stat Aristoteles defensor irae et vetat illam nobis exsecari, calcar ait esse virtutis. Hac erepta inermem animum et ad conatus magnos pigrum inertemque fieri.

129 Il est intéressant de voir Plutarque prendre une attitude tantôt positive (De virt. morali, 449 F) tantôt négative (De cohibenda ira, 457 C) à l'égard de la métaphore de Platon.

130 Stobée, Ecl. II 91, 10 (SVF III 395): ὀργὴ μὲν οὖν ἐστιν ἐπιθυμία <τοῦ> τιμωρήσασθαι τὸν δοκοῦντα ἠδικηκέναι παρὰ τὸ προσῆκον ; cf. D.L. VII 113 (SVF III 396), Andronicus in SVF III 397).

131 Tusc. IV 21; cf. III 11: ipsa iracundia libidinis est pars; sic enim definitur iracundia: ulciscendi libido. Dans Tusc. IV 27 Cicéron discute les propensions naturelles vers certains vices, proclivitates ou εὐεμπτωσίαι dans le langage des Stoïciens. Il distingue, dans ce contexte, iracundia - irritabilité et ira - colère, le premier terme étant traduction d'ὀργιλότης, ainsi que le démontre la comparaison avec Stobée, Ecl. II 93, 1 (SVF III 421): εὐεμπτωσίαν δ' εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος ἤ τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων, οἷον ἐπιλυπίαν, ὀργιλότητα, φθονερίαν, ἀκροχολίαν καὶ τὰ ὅμοια ; cf. Posidonius chez Galien, p. 398 sq. (Vogel, III 1185 b). Mais ailleurs, par ex. De rep. I 60 et dans la section qui nous concerne ici (Tusc. IV 43-57), Cicéron emploie les deux termes, ira et iracundia, sans aucune différence perceptible, avec une seule exception possible au § 54 où dans la phrase: Quid? ista bellatrix iracundia, cum domum rediit, qualis est cum uxore, cum liberis, cum familia? le terme abstrait iracundia est substitué au terme concret 'un homme à tempérament colérique'.

132 Aristote, Rhet. II 2, 1: Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος. Sur

les différentes manières de traduire ce texte voir une note dans l'édition de J.H. Freese (Loeb Classical Library) dont nous suivons l'interprétation.

133 Eth. Nic. 1105 b 26: ἔξεις δὲ καθ'ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ, ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τἆλλα.

134 Eth. Nic. 1108 a 4: ἔστι δὴ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μεσότης, σχεδὸν δὲ ἀνωνύμων ὄντων αὐτῶν τὸν μέσον πρᾶον λέγοντες τὴν μεσότητα πραότητα καλέσωμεν, τῶν δ' ἄκρων ὁ μὲν ὑπερβάλλων ὀργίλος ἔστω, ἡ δὲ κακία ὀργιλότης, ὁ δ' ἐλλείπων ἀόργητός τις, ἡ δ' ἔλλειψις ἀοργησία.

135 Ibid. 1125 b 34: βούλεται γὰρ ὁ πρᾶος ἀτάραχος εἶναι καὶ μὴ ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους, ἀλλ' ὡς ἂν ὁ λόγος τάξῃ, οὕτω καὶ ἐπὶ τούτοις καὶ ἐπὶ τοσοῦτον χρόνον χαλεπαίνειν.

136 Ibid. 1126 b 4-9. Cf. 1109 b 21-26.

137 O. Heine, ad Tusc. IV 43.

138 Andron. Rhod., π. παθ. p. 526, cité par O. Heine, ibid. Cf. Stobée, Ecl. II 115, 10 W. (SVF III 632): Εἶναι δὲ καὶ πρᾶον, τῆς πραότητος οὔσης ἕξεως καθ' ἣν πράως ἔχουσι πρὸς τὸ ποιεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα ἐν πᾶσι καὶ μὴ ἐκφέρεσθαι εἰς ὀργὴν ἐν μηδενί.

139 Tusc. III 9: Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant negantque stultum quemquam his morbis vacare. Qui autem in morbo sunt, sani non sunt; et omnium insipientium

animi in morbo sunt: omnes insipientes igitur insaniunt. — Pour l'explication de ce passage controversé je renvoie à l'édition Barigazzi. Cicéron continue § 10: Nec minus illud acute, quod animi adfectionem lumine mentis carentem nominaverunt (s.-e. maiores nostri) amentiam eandemque dementiam. Ex quo intellegendum est eos qui haec rebus nomina posuerunt sensisse hoc idem, quod a Socrate acceptum diligenter Stoici retinuerunt, omnes insipientes esse non sanos.

140 Tusc. IV 53: Fortitudo est igitur adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans vel conservatio stabilis iudicii in eis rebus, quae formidolosae videntur, subeundis et repellendis vel scientia rerum formidolosarum contrariumque et omnino neglegendarum conservans earum rerum stabile iudicium. La troisième définition de Sphérus ressemble à celle transmise par Stobée, SVF III 262: ἀνδρείαν δὲ ἐπιστήμην δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων, et Andronicus, ibid. 266.

141 Tusc. IV 53: Fortitudo est ... scientia rerum perferendarum vel adfectio animi in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore. Cf. Aulu-Gelle, N. A. XII 5, 13: ea vera et proba fortitudost, quam maiores nostri scientiam esse dixerunt rerum tolerandarum. Philon, Leg. alleg. I 68 (SVF III 263): ἐπιστήμη γάρ ἐστιν ὑπομενετέων καὶ οὐχ ὑπομενετέων καὶ οὐδετέρων.

142 Tusc. IV 53: Quae enim istarum definitionum non aperit notionem nostram, quam habemus omnes de fortitudine tectam

atque involutam?

143 Ibid. 43: oratorem denique non modo accusantem, sed ne defendentem quidem probant sine aculeis iracundiae, quae etiamsi non adsit, tamen verbis atque motu simulandam arbitrantur, ut auditoris iram oratoris incendat actio.

144 Aristote, Rhet. II 1, 9 et c. 2.

145 De off. I 136: Obiurgationes etiam non numquam incidunt necessariae, in quibus utendum est fortasse et vocis contentione maiore et verborum gravitate acriore, id agendum etiam, ut ea facere videamur irati. — Sénèque, De ira, II 14: Numquam itaque iracundia admittenda est, aliquando simulanda, si segnes audientium animi concitandi sunt, sicut tarde consurgentis ad cursum equos stimulis facibusque subditis excitamus.

146 De off. I 137: Rectum est autem etiam in illis contentionibus, quae cum inimicissimis fiunt, etiamsi nobis indigna audiamus, tamen gravitatem retinere, iracundiam pellere. Cf. ibid. 136: sed tamen ira procul absit, cum qua nihil recte fieri, nihil considerate potest.

147 Clemens Al., Strom. VII 10 (SVF III 511): καίτοι πράσσεταί τινα καὶ πρὸς τῶν μὴ γνωστικῶν ὀρθῶς, ἀλλ' οὐ κατὰ λόγον· οἷον ἐπὶ ἀνδρείας· ἔνιοι γὰρ ἐκ φύσεως θυμοειδεῖς γενόμενοι, εἶτα ἄνευ τοῦ λόγου τοῦτο θρέφαντες, ἀλόγως ἐπὶ τὰ πολλὰ ὁρμῶσι καὶ ὅμοια τοῖς ἀνδρείοις δρῶσιν, ὥστε ἐνίοτε τὰ αὐτὰ κατορθοῦν οἷον βασάνους ὑπομένειν εὐκόλως· ἀλλ' οὔτε ἀπὸ τῆς αὐτῆς αἰτίας τῷ γνωστικῷ οὔτε καὶ τὸ αὐτὸ προθέμενοι κτλ. — Cic., De off. I 46: Nam

fortis animus et magnus in homine non perfecto nec sapiente ferventior plerumque est, illae virtutes bonum virum videntur potius attingere.

148 Tusc. IV 44: Nec vero solum hanc libidinem laudant — est enim ira, ut modo definivi, ulciscendi libido —, sed ipsum illud genus vel libidinis vel cupiditatis ad summam utilitatem esse dicunt datum; nihil enim quemquam, nisi quod lubeat, praeclare facere posse.

149 Voir supra, p. 257 et n. 127.

150 Tusc. IV 61: Inter omnes enim convenire oportet commotiones animorum a recta ratione aversas esse vitiosas, ut, etiamsi vel mala sint illa, quae metum aegritudinemve, vel bona, quae cupiditatem laetitiamve moveant, tamen sit vitiosa ipsa commotio.

151 Eth. Nic. 1105 b 20-25; Eth. Eud. 1220 b 12-14; Rhet. II 1, 8.

152 Pro Murena, 61. Cf. Sénèque, De benef. IV 34 (SVF III 565).

153 Stobée, Ecl. II 102, 20 W. (SVF III 563).

154 Eth. Nic. III 1, 13.

155 Rhet. II 6, 2: ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο, ὅταν πλησίον φαίνηται.

156 Eth. Nic. 1107 a 9 cité supra n. 126.

157 Tusc. IV 18. Cf. D.L. VII 111 (SVF III 412) ἔλεον μὲν οὖν εἶναι λύπην ὡς ἐπὶ ἀναξίως κακοπαθοῦντι. Voir aussi

SVF III 413 (Stobée) et 414 (Andronicus).

158 Nemesius, De nat. hom. c. 19 (SVF III 416): Τῆς δὲ λύπης εἴδη τέσσαρα· ἄχος, ἄχθος, φθόνος, ἔλεος. ἔστι δὲ ἄχος λύπη ἀφωνίαν ἐμποιοῦσα· ἄχθος δὲ λύπη βαρύνουσα· φθόνος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς· ἔλεος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς· πᾶσα δὲ λύπη κακὸν τῇ ἑαυτῆς φύσει· εἰ γὰρ καὶ ὁ σπουδαῖος λυπηθήσεται ποτὲ χρηστῶν ἀνδρῶν διαφθειρομένων ἢ τέκνων ἢ πόλεως πορθουμένης, ἀλλ' οὐ προηγουμένως· οὐδὲ κατὰ πρόθεσιν, ἀλλὰ κατὰ περίστασιν. καὶ ἐν τούτοις δὲ ὁ μὲν θεωρητικὸς ἀπαθὴς ἔσται παντάπασιν ἀλλοτριώσας ἑαυτὸν τῶν τῇδε καὶ συνάφας θεῷ· ὁ δὲ σπουδαῖος μετριοπαθὴς ἐν αὐταῖς καὶ οὐχ ὑπερβάλλων οὐδὲ αἰχμαλωτιζόμενος ὑπ' αὐτῶν ἀλλὰ μᾶλλον κρατῶν αὐτῶν etc.

159 Tusc. IV 56. Epictète, Enchir. 16, conseille de sympathiser avec un homme en détresse, pourvu qu'on ne partage pas sa tristesse. Sur ce passage, voir L. Edelstein, The meaning of Stoicism, p. 2 sq. Nous ne voulons pas nier que les Stoïciens reconnaissent la fraternité du genre humain (Epict. I 13, 3-4). Sénèque, Ep. 95, 52, soutient que la solidarité naturelle et l'amour qui nous lient tous nous imposent l'obligation de tendre toujours une main secourable. Ce qu'ils dissocient, c'est le mouvement spontané du coeur et la φιλανθρωπία. Sur l'humanitas dans la pensée de Sénèque, voir M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 316

160 Lactance, Div. instit. VI 10 sq. (SVF III 450).

161 Tusc. IV 17: Aemulatio autem dupliciter illa quidem dicitur,

ut et in laude et in vitio nomen hoc sit; nam et imitatio virtutis aemulatio dicitur — sed ea nihil hoc loco utimur; est enim laudis —, et est aemulatio aegritudo, si eo, quod concupierit, alius potiatur, ipse careat. — Stobée, Ecl. II 92, 7 W. (SVF III 413): ζῆλος δὲ λύπη ἐπὶ τῷ ἕτερον ἐπιτυγχάνειν ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ, αὐτὸν δὲ μή· λέγεσθαι δὲ καὶ ἑτέρως ζῆλον, μακαρισμὸν ἐνδεοῦς (εὐκλεοῦς coni. Wachsm.) καὶ ἔτι ἄλλως μίμησιν ὡς ἂν κρείττονος. Cf. SVF III 412 (Diogène), 414 (Andronicus).

162 O. Heine ad Tusc. IV 56: "Cic. hat ... den Begriff von obtrectare nich genau bestimmt, denn obtrectare bezeichnet nur die Vorzüge eines anderen neidisch verkleinern und herabsetzen, was doch sowohl von einem, der selbst diese Vorzüge besitzt, als von einem, der sie nicht besitzt, geschenen kann.

163 Tusc. IV 18: Obtrectatio autem est, ea quam intellegi ζηλοτυπίαν volo, aegritudo ex eo, quod alter quoque potiatur eo, quod ipse concupiverit. Pour la définition de la ζηλοτυπία on se rapportera aux textes cités en note 161.

164 Rhet. II 11, 1 (à la suite du passage cité ci-dessus): διὸ καὶ ἐπιεικές ἐστιν ὁ ζῆλος καὶ ἐπιεικῶν, τὸ δὲ φθονεῖν φαῦλον καὶ φαύλων· ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν παρασκευάζει διὰ τὸν ζῆλον τυγχάνειν τῶν ἀγαθῶν, ὁ δὲ τὸν πλησίον μὴ ἔχειν διὰ τὸν φθόνον. Rappelons que φθόνος figure (Eth. Nic. 1107 a 12) parmi les sentiments vicieux en eux-mêmes.

165 Tusc. IV 46: metum vero si qui sustulisset, omnem vitae diligentiam sublatam fore, quae summa esset in iis qui leges,

qui magistratus, qui paupertatem, qui ignominiam, qui mortem, qui dolorem timerent.

166 Eth. Nic. 1115 a 6. Cf. ibid. 1107 b 1; Eth. Eud. 1228 b 3.

167 Eth. Nic. 1115 a 10-15: φοβούμεθα μὲν οὖν πάντα τὰ κακά, οἷον ἀδοξίαν πενίαν νόσον ἀφιλίαν θάνατον, ἀλλ' οὐ περὶ πάντα δοκεῖ ὁ ἀνδρεῖος εἶναι· ἔνια γὰρ καὶ δεῖ φοβεῖσθαι καὶ καλόν, τὸ δὲ μὴ αἰσχρόν, οἷον ἀδοξίαν· ὁ μὲν γὰρ φοβούμενος ἐπιεικὴς καὶ αἰδήμων, ὁ δὲ μὴ φοβούμενος ἀναίσχυντος.

168 Eth. Nic. 1115 a 17-18: πενίαν δ' ἴσως οὐ δεῖ φοβεῖσθαι οὐδὲ νόσον, οὐδ' ὅλως ὅσα μὴ ἀπὸ κακίας μηδὲ δι'αὐτόν.

169 Eth. Nic. 1115 25 sqq.: περὶ ποῖα οὖν τῶν φοβερῶν ὁ ἀνδρεῖος ; ἢ περὶ τὰ μέγιστα; ουδεὶς γὰρ ὑπομενετικώτερος τῶν δεινῶν. φοβερώτατον δ' ὁ θάνατος· πέρας γὰρ, καὶ οὐδὲν ἔτι τῷ τεθνεῶτι δοκεῖ οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε κακὸν εἶναι. Dans Eth. Eud. III 1, 20-23, Aristote précise la nature du courage en analysant son rapport avec la peur. Celle-ci ne se produit que dans le cas des peines capables de détruire la vie ibid. 1229 a 40: ἀλλ' ἐπὶ μόναις ταῖς τοιαύταις φαινομέναις ἔσεσθαι λύπαις φόβος γίνεται ὅσων ἡ φύσις ἀναιρετικὴ τοῦ ζῆν. Cf. Rhet. II 5, 1, où la peur est définie comme λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.

170 Eth. Nic. 1115 b 11: ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκπληκτος ὡς ἄνθρωπος· φοβήσεται μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα, ὡς δεῖ δέ, καὶ ὡς ὁ λόγος ὑπομενεῖ, τοῦ καλοῦ ἕνεκα.

171 Eth. Eud. 1228 b 27-30: ὁ δ' ἀνδρεῖος πρὸς ταῦτ' ἔχει ἀφόβως, καὶ ὑπομένει τὰ τοιαῦτα φοβερά, ἃ ἐστι μὲν ὡς φοβερὰ αὐτῷ ἔστι δ'ὡς οὔ, ἢ μὲν ἄνθρωπος φοβερά, ἢ δ' ἀνδρεῖος οὐ φοβερὰ ἀλλ' ἢ ἠρέμα, ἢ οὐδαμῶς.

172 Eth. Nic. 1115 b 27; Eth. Eud. 1229 a 2, 1229 b 28.

173 Quoniamque, ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio cum ratione fiet, cautio appelletur eaque intellegatur in solo esse sapiente; quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus a ratione aversa cautio.

174 Eth. Nic. 1115 a 9. Pour les Stoïciens voir D.L. VII 112 (SVF III 407) et Galien, p. 366 K. (SVF III 463).

175 Eth. Nic. 1117 b 23-24: Μετὰ δὲ ταύτην (sc. τὴν ἀνδρεῖαν) περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί.

176 Asp., Comm. in Nic. Eth., 87.33-88.1 (Comm. Gr. in Arist. XIX 1): μετὰ δὲ ταῦτα περὶ σωφροσύνης. τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἀνδρείαν τῶν ἀλόγων μερῶν ἀρετὰς λέγει. ἡ μὲν γὰρ σωφροσύνη τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἐστιν ἀρετή, ἡ δ' ἀνδρεία τοῦ θυμοειδοῦς. Cité par H.H. Joachim, The Nicomachean ethics; a commentary, p. 114, n. 2.

177 Tusc. IV 57: sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cuiusque rei causa sit. Cf. De off. II 5: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia. — La première formule,

ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, est une définition propre de la sagesse chez les Stoïciens (SVF II, p. 15, 4. 12; 304, 25); "la seconde semble remonter à Posidonius" selon la supposition d'E. Bréhier, Les Stoïciens, p. 350, n. 2; cf. M. Pohlenz, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 344, n. 2.

178 Voir ci-dessus, p. 346 et 254 sq.

179 Op. cit., p. 342.

CHAPITRE V

1 Tusc. IV 83: Itaque non fortuito factum videtur, sed a te ratione propositum, ut separatim de aegritudine et de ceteris perturbationibus disputaremus; in ea est enim fons miseriarum et caput.

2 Ibid. IV 82: Scire autem nos oportet cognitis ... bonorum et malorum finibus nihil a philosophia posse aut maius aut utilius optari quam haec, quae a nobis hoc quadriduo disputata sunt. Morte contempta et dolore ad patiendum levato adiunximus sedationem aegritudinis, qua nullum homini malum maius est.

3 Ibid. III 27.

4 Ibid. III 25: taetra enim res est, misera, detestabilis, omni contentione, velis, ut ita dicam, remisque fugienda. Cf. III 83: aegritudinis nomen ... grave, taetrum, funestum. IV 45: aegritudinem, quam nos ut taetram et inmanem beluam

fugiendam diximus. IV 55: Iam aegritudinem laudare, unam rem maxime detestabilem, quorum est tandem philosophorum? IV 82: Etsi enim omnis animi perturbatio gravis est nec multum differt ab amentia, tamen ceteros, cum sunt in aliqua perturbatione aut metus aut laetitiae aut cupiditatis, commotos modo et perturbatos dicere solemus, at eos, qui se aegritudini dediderunt, miseros, adflictos, aerumnosos, calmitosos.

5 D.L. VII 116 (SVF III 431) et d'autres textes rassemblés par von Arnim à la suite du no. 431.

6 Andronicus, περὶ παθῶν 1 (SVF III 391): λύπη μὲν οὖν ἐστιν ἄλογος συστολή. Stobée, Ecl. II 90, 14 (SVF III 394): Λύπην δ'εἶναι συστολὴν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ.

7 Les textes cités dans la note précédente continuent ainsi: (Andronicus) ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι; (Stobée) αἴτιον δ' αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει <συστέλλεσθαι> .

8 Galien, p. 417 (SVF III 481): καίτοι οὐδὲ τὸ πρόσφατον ἐχρῆν ἐγκεῖσθαι κατὰ τὸν ὅρον, εἴπερ ἀληθῆ τὰ Χρυσίππου. κατὰ γὰρ τὴν γνώμην αὐτοῦ μᾶλλον τοῦ μεγάλου κακοῦ ἢ ἀνυπομονήτου ἢ ἀκαρτερήτου, καθάπερ αὐτὸς εἴωθεν ὀνομάζειν, τὴν λύπη εἰρῆσθαι <ἔδει> δόξαν, οὐ προσφάτου.

9 M. Pohlenz, Die Stoa, II, p. 78 sq. R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 259: "Also wird gerade im vierten Buche die vermeintliche Grosse des Uebels betont, obgleich dieser Begriff in seinen Definitionen fehlt. Umgekehrt

ist es im dritten". Cependant le mal qui cause le chagrin est censé être grand dans les Tusculanes III 58, 61, 62.

10 Galien, p. 416 (SVF I 211 = III 481) "ὁ γοῦν ὅρος οὗτος", φησίν (Posidonius), "ὁ τῆς λύπης, ὥσπερ οὖν καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν παθῶν ὑπό τε Ζήνωνος εἰρημένοι καὶ πρὸς τοῦ Χρυσίππου γεγραμμένοι σαφῶς ἐξελέγχουσι τὴν γνώμην αὐτοῦ. δόξαν γὰρ εἶναι πρόσφατον τοῦ κακὸν αὐτῷ (sc. τῷ δοξάζοντι: Festa) παρεῖναί φησι τὴν λύπην. ἐν ᾧ καὶ συντομώτερον ἐνίοτε λέγοντες ὧδέ πως προφέρονται· λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας". Cf. N. Festa, I frammenti degli Stoici ant., v. I, c. VI 8.

11 Tusc. III 74 sq.: Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat. Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens.

12 Voir supra p. 235 sqq.

13 Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 323.

14 Galien, p. 474. Cf. ibid. p. 417 (SVF III 481): ἔνθα καὶ διχόθεν ὁ Ποσειδώνιος ἀντιλέγει τῷ Χρυσίππῳ, κατὰ μὲν τοῦτον τὸν δεύτερον ὁρισμὸν ἀναμιμνήσκων τῶν τε σοφῶν καὶ τῶν προκοπτόντων, ὡς ἔμπροσθεν εἴρηται· οἱ μὲν γὰρ ἐν μεγίστοις ἀγαθοῖς, οἱ δ'ἐν μεγίστοις κακοῖς ἑαυτοὺς ὑπολαμβάνοντες εἶναι, ὅμως οὐ γίνονται διὰ τοῦτ'ἐν πάθει.

15 Ibid. p. 398: τούτοις δ' ἑφεξῆς ὁ Ποσειδώνιος καὶ τάδε γράφει· εἴτε πρὸς τῷ μεγέθει τῶν φαινομένων καὶ τὴν ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς αἰτιάσονται, καὶ διὰ τοῦτο τοὺς μὲν

σοφοὺς τὸ παράπαν ἐροῦσιν ἀπηλλάχθαι τῶν παθῶν, τοὺς δὲ φαύλους <ἐν τοῖς πάθεσι γίγνεσθαι vel simile quiddam; Nebel>, ὅτε ἀσθενεῖς ὧσι μὴ κατὰ τὴν κοινὴν ἀσθένειαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπὶ πλεῖον ἐῤῥυκυῖαν, οὐδ' οὕτως λέλυται τὸ ζητούμενον, c'est-à-dire la cause des passions.

16 M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 274.

17 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 259 sq.

18 Tusc. III 33: Parere enim censet (sc. Epicurus) animum rationi posse et, quo illa ducat, sequi.

19 D.L. X 117-120. Cf. De fin. I 61-62; sur ce texte-là voir C. Vicol, Cicerone espositore e critico dell' epicureismo, p. 294 sq.

20 Cf. Plutarque, Contra Epic. beat. 1101 A (fr. 120 Us.): διὸ πάσχειν τι βέλτιον εἶναι καὶ λυπεῖσθαι καὶ νὴ Δία λιπαίνειν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τήκεσθαι κτλ. Les Cyrénaïques ne refusent pas au sage les affections naturelles D.L. II 91, λυπήσεσθαι μέντοι καὶ φοβήσεσθαι· φυσικῶς γὰρ γίνεσθαι.

21 Plutarque, loc. cit.

22 Tusc. III 32.

23 De fin. I 59: Animi autem morbi sunt cupiditates immensae et inanes divitiarum, gloriae, dominationis, libidinosarum etiam voluptatum. Accedunt aegritudines, molestiae, maerores, qui exedunt animos conficuntque curis hominum non intellegentium nihil dolendum esse animo quod sit a dolore corporis praesenti futurove seiunctum ... Praeterea bona praeterita non meminerunt,

praesentibus non fruuntur; futura modo exspectant, quae quia certa esse non possunt, conficiuntur et angore et metu.

24 De fin. I 57: Stulti autem malorum memoria torquentur; sapientes bona praeterita grata recordatione renovata delectant. Est autem situm in nobis ut et adversa quasi perpetua oblivione obruamus et secunda iucunde et suaviter meminerimus. Sed cum ea quae praeterierunt acri animo et attento intuemur, tum fit ut aegritudo sequatur si illa mala sint, si bona, laetitia. Cf. Plutarque, Contra Epic. beatit. 1091 B: ὅμοια δὲ καὶ τὰ Ἐπικούρου λέγοντος τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐξ αὐτῆς τῆς φυγῆς τοῦ κακοῦ καὶ τῆς μνήμης καὶ ἐπιλογίσεως καὶ χάριτος ὅτι τοῦτο συμβέβηκεν αὐτῷ γεννᾶσθαι.

25 Cf. De fin. I 55: Ut enim aeque doleamus animo, cum corpore dolemus, fieri tamen permagna accessio potest si aliquod aeternum et infinitum impendere malum nobis opinemur.

26 Tusc. III 33: Levationem autem aegritudinis in duabus rebus ponit, avocatione a cogitanda molestia et revocatione ad contemplandas voluptates. – Ibid. V 110: Iam vero motus animi, sollicitudines aegritudinesque oblivione leniuntur traductis animis ad voluptatem. Cf. Epic. fr. 437 Us.

27 Tusc. V 74. Il n'est pas douteux que Cicéron se soit servi des deux premiers livres du De finibus en rédigeant la section correspondante des Tusculanes III. Relevons quelques analogies entre Fin. II 104-105 et Tusc. III 33-35. Iam illud quale tandem est, bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere? (Fin. II 104). Iubes me bona cogitare, oblivisci

malorum (Tusc. III 35). – Primum in nostrane est potestate quid meminerimus? (Fin. II 104). Non est enim in nostra potestate fodicantibus iis rebus, quas malas esse opinemur, dissimulatio vel oblivio (Tusc. III 35). – res se tamen sic habet, ut nimis imperiosi philosophi sit vetare meminisse. Vide ne ista sint Manliana vestra ... si imperes quod facere non possim (Fin. II 105). Et tu oblivisci iubes, quod contra naturam est (Tusc. III 35). – Sed ad bona praeterita redeamus. Quae si a vobis talia dicerentur qualibus C. Marius uti poterat, ut... tropaeorum recordatione levaret dolorem suum, audirem et plane probarem (Fin. II 105). Diceres aliquid et magno quidem philosopho dignum, si ea bona esse sentires, quae essent homine dignissima (Tusc. III 35).

28 Epic. K.D. 4; S.V. 4. D.L. X 133: ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ ... τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας ὡς ἔστι εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς.

29 Fr. 437 Us.: et si quid eis (les Epicuriens) adversitatis ... contingit, eo se munitos existimant, quia corporis voluptatem, cum in ipso corpore tenere non possunt, possunt tamen animo cogitare et ea cogitatione sese oblectando corporalis voluptatis beatitudunem etiam contra corporalis doloris impetum custodire.

30 Tusc. III 41 (fr. 67 Us.). Cf. Cicéron, De nat. deor. I 111: Nullam enim novistis nisi profectam a corpore et redeuntem ad corpus animi voluptatem. – Sur la primauté des plaisirs corporels voir aussi fr. 451 Us.

31 D.L. X 137; II 10 (fr. 452 Us.).

32 Fr. 8 Us. (p. 95, 10), fr. 424 Us.

33 Plutarque, Contra Epic beat. p. 1089 D (fr. 68 Us.): τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις. Nous nous sommes servi de la traduction de J.-A. Festugière, Epicure et ses dieux, p. 48.

34 Fr. 409 Us. = 59 B.: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.

35 Nous suivons ici l'interprétation de V. Brochard, La théorie du plaisir d'après Epicure (Etudes de philos. anc. et de philos. mod., p. 280 sqq.).

36 Voici comment la figure du sage épicurien se dégage pour L. Robin, La pensée grecque, p. 406:"Deux traits paradoxaux doivent être tout d'abord signalés. Ce sage est un ascète; il soumet en effet le plaisir de la chair à une discipline rigoureuse; il le réduit au minimum, sous prétexte, il est vrai, de ne pas le compromettre; il demande à une méditation, qui le transporte hors de l'actuel, le moyen de faire reculer la souffrance". - Sur le mouvement ascendant de la pensée d'Epicure, une fois le point le plus bas atteint, voir C. Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, p. 488 sqq.

37 D.L. X 131: "Οταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν ... οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ'

ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν πλεῖστος τὰς ψυχὰς καταλαμβάνει θόρυβος.

38 Tusc. III 45: Revocari igitur oportere a maerore ad cogitationem bonorum conveniret mihi cum Epicuro, si, quid esset bonum, conveniret.

39 De fin. II 96: 'Compensabatur', inquit, 'tamen cum his omnibus animi laetitia quam capiebam memoria rationum inventorumque nostrorum'. Le texte grec dit: ἀντιπαρετάττετο δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ φυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνημῇ (D.L. X 22).

40 De cons. philos. II 4: Nam in omni adversitate fortunae infelicissimum est genus infortunii, fuisse felicem.

41 De fin. II 105: Sed ad bona praeterita redeamus. Quae si a vobis talia dicerentur qualibus C. Marius uti poterat, ut expulsus, egens, in palude demersus tropaeorum recordatione levaret dolorem suum, audirem et plane probarem.

42 V. Brochard, op. cit. p. 289 sqq.

43 Tusc. III 31: Quare accipio equidem a Cyrenaicis haec arma contra casus et eventus, quibus eorum advenientes impetus diuturna praemeditatione frangantur, simulque iudico malum illud opinionis esse, non naturae; si enim in re esset, cur fierent provisa leviora?

44 Puisque nous n'approuvons pas l'hypothèse de P. Finger sur

deux sources des Tusculanes III, nous ne pouvons non plus accepter son attribution des paragraphes 52-59, critique de la doctrine cyrénaïque, à Antiochus. Finger croit pouvoir opposer deux propositions: nullum malum nisi culpa (§ 34) ou la thèse stoïcienne, et malum tantum non est, ut vitam beatam evertere possit (§ 58), ce qui représenterait le point de vue d'Antiochus. Pour les Stoïciens le mal consiste tout entier dans l'opinion, pour Antiochus il est réel. Il nous semble pourtant que les paroles du § 58 se laissent interpréter d'une manière différente: le mal qui nous paraît (opinatum) très grand n'est jamais si grand qu'il puisse détruire la vie heureuse par le chagrin qu'il cause. A bien considérer, il est dû à un parti-pris ou, ce qui revient au même, ce n'est pas un mal réel. Voir P. Finger, Die beiden Quellen des III. Buches der Tusculanen Ciceros, p. 327 sqq.

45 SVF III 481. Cette définition, dit Posidonius ibid. (cf. SVF I 212), et d'autres définitions des passions auraient été énoncées par Zénon et écrites par Chrysippe. Les Stoïciens connaissaient aussi une définition plus brève du chagrin, λύπη ἐστὶ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, à laquelle se rapporte Posidonius SVF III, p. 131, 20.

46 M. Pohlenz, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 334.

47 Art. cit., p. 324, n.1.

48 Nous citons d'après l'édition Barigazzi, p. 111, dont les observations critiques nous ont été très utiles. Consulter l'apparat critique de l'édition Fohlen et la note 1, p. 34

de J. Humbert; une note ad loc. dans l'édition Heine.

49 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 262.

50 Tusc. III 59: Hoc igitur efficitur, ut ex illo necopinato plaga maior sit, non, ut illi putant, ut, cum duobus pares casus evenerint, is modo aegritudine adficiatur, cui ille necopinato casus evenerit.

51 Tusc. III 58: Et mihi quidem videtur idem fere accidere iis, qui ante meditantur, quod iis, quibus medetur dies, nisi quod ratio quaedam sanat illos, hos ipsa natura intellecto eo, quod rem continet, illud malum, quod opinatum sit esse maximum, nequaquam esse tantum, ut vitam beatam possit evertere.

52 Art. cit., p. 266, n. 1. Philippson renvoie à Plutarque, De tranquill. an. 474 F: ὁ μὲν οὖν Καρνεάδης ἐπὶ πραγμάτων μεγάλων ὑπεμίμνησκεν ὅτι πᾶν καὶ ὅλον ἐστὶν εἰς λύπην <ἄγον> καὶ ἀθυμίαν τὸ ἀπροσδόκητον κτλ. Il est possible qu'il s'agisse d'un ὑπόμνημα de Carnéade relatif à la chute de la Macédoine et la captivité de Persée (168 qv. J.-C.). Il nous paraît plus douteux que ce fût le même commentarius que Clitomaque adressa d'après Tusc. III 54 à ses concitoyens après la destruction de Carthage (146 av. J.-C.), comme le suppose Philippson.

53 SVF III 457.

54 Tusc. III 61.

55 Tusc. III 75: Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. M. Valente, L'éthique stoïc. chez Cicéron, p. 274, n. 2, critique la traduction de

J. Humbert dans son édition des Tusculanes. Celui-ci rend opinio recens, ici et au § 25, par l'expression: une opinion neuve. "Le choix du qualificatif ne me paraît pas heureux ... La pensée de Cicéron n'est pas que le chagrin est l'opinion toute fraîche, toute récente d'un mal qui peut être ancien, et donc une opinion "neuve", parce que actuellement renouvelée et rafraîchie: auquel cas le chagrin serait une réminiscence de la même manière que la crainte est une anticipation. Mais il est une opinion encore fraîche et toujours vivace ... toujours actuelle ... d'un mal dont le choc émotif, tout ancien qu'il soit, n'a pas été effacé par le temps ... Autrement dit, recens (πρόσφατος) spécifie que la chagrin (à la différence de la crainte) est né sous l'effet d'une représentation effectivement perçue, et le commentaire explique que la durée de l'effet — ou de la représentation — n'est pas limitée à la présence actuelle de la cause initiale ou de la perception."

56 M. Pohlenz, art. cit., p. 327: " § 75 bringt endlich das letzte Merkmal der Definition, das Wort recens, und erklärt, dieses sei nicht rein zeitlich aufzufassen, sondern bezeichne die Triebfähigkeit der Vorstellung überhaupt".

57 Supra, p. 311.

58 Tusc. III 65: Vides ergo opinionis esse, non naturae malum. Cf. III 71: Ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem; III 31: simulque iudico malum illud opinionis esse, non naturae.

59 C'est l'unique allusion à la falsa opinio dans le livre III;

mais voir IV 39: eaque omnia aut nimis tristia aut nimis laeta errore fieri; IV 60: Illa autem altera ratio et oratio, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit ...

60 Tusc. IV 65: omnes eas (perturbationes) esse in nostra potestate, omnes iudicio susceptas, omnes voluntarias; IV 82: omnes (perturbationes) oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus; IV 76: nullam (perturbationem) esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam.

61 Tusc. III 66. La correction de Bentley ab sapienti viro ne s'impose pas.

62 Voir p. 222 sqq.

63 Le troisième remède contre le chagrin est de démontrer summam esse stultitiam frustra confici maerore, cum intellegas nil posse profici (§ 77). Cf. II 31: nihil proficientem et <frustra> laborantem.

64 Galien, p. 474 K.

65 Galien, p. 398 K.

66 Tusc. IV 66: Atque erat facile sequentem eam rationem quae maxime probatur de bonis et malis, negare umquam laetitia adfici posse insipientem, quod nihil umquam haberet boni. Sed loquimur nunc more communi. Cf. SVF III 671 sqq.

67 Galien, p. 475 K.: τὸ τοίνυν παθητικὸν τῆς ψυχῆς ἐν τῷ χρόνῳ τοῦτο μὲν ἐμπίπλαται τῶν οἰκείων ἐπιθυμιῶν, τοῦτο δὲ κάμνει ταῖς πολυχρονίαις κινήσεσιν, ὥστε διὰ ἄμφω καθησυχάσαντος αὐτοῦ καὶ μέτρια κινουμένου κρατεῖν ὁ λογισμὸς ἤδη δύναται κτλ. Cf. ibid., p. 421: αὐτός

(sc. Posidonius) τε δεἰκνυσιν, ὡς ὑπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας γίγνεται τὰ πάθη, καὶ διὰ τίνα τὴν αἰτίαν ἐν τῷ χρόνῳ καθίσταται, κἂν αἱ δόξαι τε καὶ αἱ κρίσεις ἔτι μένωσι τοῦ κακὸν ὑπάρχειν αὐτοῖς ἢ γεγονέναι.

68 Galien, p. 419 K. (SVF III 466): Ζητήσαι δ' ἂν τις καὶ περὶ τῆς ἀνέσεως τῆς λύπης, πῶς γίνεται, πότερον δόξης τινὸς μετακινουμένης, ἢ πασῶν διαμενουσῶν, καὶ διὰ τί τοῦτ' ἔσται. εἶτ' ἐπιφέρων φησί· Δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν, ὅτι κακὸν αὐτό, ὅ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καί, ὡς οἶμαι, ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. τυχὸν δὲ καὶ ταύτης διαμενούσης, οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἑξῆς, διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγιγνομένην διάθεσιν ἀσυλλόγιστον τούτων γινομένων. A propos de cette supposition Posidonius reprochait à Chrysippe le manque de conséquence, Galien, p. 424: ἀμήχανον γὰρ εἶναί φησι παρεῖναι μὲν τὴν ὁρμήν, ὑπ' ἄλλης δέ τινος αἰτίας κωλύεσθαι τὴν κατ' αὐτὴν ἐνέργειαν.

69 E. Bréhier, Chrysippe, p. 255: "Galien veut voir ici (c'est-à-dire dans la phrase Δοκεῖ δέ μοι ... ὁρμή) l'aveu que la cause de la passion est autre que le jugement (SVF III, p. 117, 38); et le passage serait, en effet, tout à fait contraire à l'intellectualisme, si Chrysippe n'entendait ici par l'impulsion, aussi bien l'impulsion elle-même, que le jugement ou la décision que, pour un stoïcien, elle implique toujours". A l'appui de cette interprétation, Bréhier cite un texte de Plutarque, SVF III, p. 119, 28. Sur la différence entre la δόξα sur le bien

ou le mal, et la κρίσις sur la convenance de la passion, voir op. cit., p. 252. C'est dans cette κρίσις que Chrysippe voit l'élément constitutif de la passion.

70 Galien, p. 419, à la suite du texte cité en n. 68: οὕτω γὰρ καὶ κλαίοντες παύονται καὶ μὴ βουλόμενοι κλαίειν κλαίουσιν, ὅταν [μὴ] ὁμοίας τὰς φαντασίας τὰ ὑποκείμενα ποιῇ καὶ ἐνίστηταί τι ἢ μηδέν. ὃν τρόπον γὰρ ἡ θρήνων παῦσις γίνεται καὶ κλαυθμῶν, τοιαῦτα εὔλογον καὶ ἐπ' ἐκείνων συντυγχάνειν, ἐν ταῖς ἀρχαῖς μᾶλλον τῶν πραγμάτων κινούντων κτλ.

71 Galien, p. 422, SVF III 467: Καθ' ὃν λόγον οὐκ ἂν απελπίσαι τις οὕτως τῶν πραγμάτων ἐγχρονιζομένων, καὶ τῆς παθητικῆς φλεγμονῆς ἀνιεμένης, τὸν λόγον παρεισδυόμενον καὶ οἱονεὶ χώραν λαμβάνοντα παριστάναι τὴν τοῦ πάθους ἀλογίαν. Toute cette question a été discutée par M. Pohlenz, art. cit., p. 335 sqq.; cf. idem, Die Stoa, I, p. 146 sq., dont nous suivons l'interprétation.

72 Le même raisonnement se rencontre au § 53: Quod ita esse dies declarat, quae procedens ita mitigat, ut isdem malis manentibus non modo leniatur aegritudo, sed in plerisque tollatur. Cicéron cite comme preuve les Corinthiens qu'il avait eu l'occasion de voir dans sa jeunesse en Grèce, quorum animis diuturna cogitatio callum vetustatis obduxerat.

73 Tusc. III 74: Sed nimirum hoc maxume est exprimendum, cum constet aegritudinem vetustate tolli, hanc vim non esse in die positam sed in cogitatione diuturna. Nam si et eadem res est

et idem est homo, qui potest quicquam de dolore mutari, si neque de eo propter quod dolet quicquam est mutatum neque de eo qui dolet? Cogitatio igitur diuturna nihil esse in re mali dolori medetur, non ipsa diuturnitas.

74 Tusc. III 1: Ita fit, ut animus de se ipse tum iudicet, cum id ipsum quo iudicatur aegrotet.

75 Tusc. III 7; IV 10. De fin. III 35.

76 Tusc. IV 24: Haec quae dico cogitatione inter se differunt, re quidem copulata sunt. — IV 29: Sed in animo tantum modo cogitatione possumus morbum ab aegrotatione seiungere.

77 Tusc. III 5: Qui vero probari potest ut sibi mederi animus non possit, cum ipsam medicinam corporis animus invenerit, cumque ad corporum sanationem multum ipsa corpora et natura valeat nec omnes, qui curari se passi sint continuo etiam convalescant, animi autem, qui se sanari voluerint praeceptisque sapientium paruerint, sine ulla dubitatione sanentur? Cf. IV 58: Est enim quaedam medicina certe, nec tam fuit hominum generi infensa atque inimica natura, ut corporibus tot res salutares, animis nullam invenerit, de quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adiumenta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est. — Selon Chrysippe, de l'analogie des maladies physiques et psychiques il résulte que les thérapies respectives présentent elles aussi une analogie, voir SVF III, p. 120, 15.

78 Tusc. IV 31. D'après Posidonius, l'âme du sage diffère du corps en ce qu'elle ne peut être affectée, Galien, p. 433 K.

79 Tusc. IV 83 sq.

80 Galien, p. 377 K., SVF I 209. Cf. Tusc. IV 15: Sed quae iudicia quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt, verum illa etiam quae efficiuntur perturbationibus, ut aegritudo quasi morsum aliquem doloris efficiat, metus recessum quendam animi et fugam, laetitia profusam hilaritatem, libido effrenatam adpetentiam. Voir, sur ce texte, une note d'O. Heine, ad. loc.

81 De ira, I 16, 7 (SVF I 215): Lorsque le sage voit quelque chose de révoltant, non ... tangetur animus eius eritque solito commotior? Fateor, sentiet levem quendam tenuemque motum. Nam, ut dixit Zeno, in sapientis quoque animo etiam cum vulnus sanatum est, cicatrix manet. Cf. R. Philippson, art. cit., p. 251, 267; M. Pohlenz, Die Stoa, II, p. 82 sq.; J.M. Rist, Stoic philosophy, p. 37.

82 Tusc. III 36: Quid iaces aut quid maeres aut cur succumbis cedisque fortunae? Quae pervellere te forsitan potuerit et pungre, non potuit certe vires frangere. — Rappelons que selon Chrysippe (SVF III 574) le sage souffre mais ne se tourmente pas, parce qu'il ne cède pas à la peine; cf. E. Bréhier, Chrysippe et l'ancien stoïcisme, p. 245.

83 SVF III 117.

84 Tusc. III 77.

85 Tusc. III 61: Quaedam autem sunt aegritudines quas levare illa medicina nullo modo possit, ut, si quis aegre ferat nihil in se esse virtutis, nihil animi, nihil offici, nihil honestatis,

propter m a l a is quidem angatur, sed alia quaedam sit ad eum admovenda curatio, et talis quidem quae possit esse omnium etiam de ceteris rebus discrepantium philosophorum. Inter omnis enim convenire oportet commotiones animorum a recta ratione aversas esse vitiosas, ut, etiamsi vel m a l a sint illa quae metum aegritudinemque, vel b o n a quae cupiditatem laetitiamve moveant, tamen sit vitiosa ipsa commotio. Cf. IV 62: Itaque primum in ipsa cupiditate, cum id solum agitur ut ea tollatur, non est quaerendum bonum illud necne sit quod lubidinem moveat, sed lubido ipsas tollenda est, ut, sive quod honestum est id sit summum bonum, sive voluptas sive horum utrumque coniunctum sive tria illa genera bonorum, tamen, etiamsi v i r t u t i s ipsius vehementior adpetitus sit, eadem sit omnibus ad deterrendum adhibenda oratio.

86 M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, p. 284.

87 Op. cit., p. 285.

88 M. Pohlenz, Die Stoa, I, p. 124, 274; II, p. 71, 139 sq.

89 J.M. Rist, Stoic philosophy, p. 224 sqq.

90 Cf. Tusc. IV 83: omnis (sc. animi morbos) opinabilis esse et voluntarios ea r e q u e s u s c i p i, quod ita rectum esse videatur.

91 Origène, Contra Celsum, VIII 51 (SVF III 474): Κἂν γὰρ τρία, φησίν (Chrysippe), ᾖ γένη τῶν ἀγαθῶν, καὶ οὕτω θεραπευτέον τὰ πάθη, οὐ περιεργαζόμενον ἐν τῷ καιρῷ τῆς φλεγμονῆς τῶν παθῶν τὸ προκαταλαβὸν δόγμα τὸν ὑπὸ τοῦ πάθους ἐνοχλούμενον.

92 Tusc. III 76. E. Bréhier, Chrysippe et le stoïcisme, p. 257: "Chrysippe paraît avoir pris pour principe précisément le contrepied de l'opinion de son maître Cléanthe: celui-ci, pour remédier à la passion, enseigne la sagesse. Chrysippe, au contraire, se place nettement au point de vue de l'homme moyen ... Il n'a pas le ridicule, dans la chaleur d'une passion, de vouloir apprendre d'abord au malade les principes de la philosophie stoïcienne; il faut accepter provisoirement les idées préconçues du malade lui-même et le traiter en les prenant comme points de départ". — Sur les méthodes de consolation analysées par Cicéron dans les Tusculanes, voir M. Pohlenz, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 331 et 348, et R. Philippson, art. cit, p. 271 sqq.

93 Tusc. III 57: Huic igitur alteri generi (méthode des exemples) similis est ea ratio consolandi, quae docet humana esse quae acciderint. Non enim id solum continet ea disputatio, ut cognitionem adferat generis humani, sed significat tolerabilia esse, quae et tulerint et ferant ceteri.

94 Galien, p. 397 sq. K.: εἰ γὰρ τὸ μέγεθος τῶν φαινομένων ἀγαθῶν ἢ κακῶν κινεῖ τὸ νομίζειν καθῆκον καὶ κατ' ἀξίαν εἶναι παρότων αὐτῶν ἢ παραγινομένων <ἐν πάθει γίνεσθαι: Pohlenz> κτλ.

95 Tusc. IV 59; cf. III 57.

96 Tusc. IV 60. verum tamen est certa et propria sanatio, si doceas ipsas perturbationes per se esse vitiosas nec habere quicquam aut naturale aut necessarium, ut ipsam aegritudinem

leniri videmus, cum obicimus maerentibus inbecillitatem animi ecfeminati, cumque eorum gravitatem constantiamque laudamus, qui non trubulente humana patiantur. Cf. IV, 66; SVF III, p. 118, 26.

CHAPITRE V - CONCLUSION

1 Tusc. IV 53: Quamvis licet insectemur istos, ut Carneades solebat, metuo ne soli philosophi sint.

2 Tusc. II 42; III 22; IV 9.

3 De nat. deor. I 6: multis etiam sensi mirabile videri eam nobis potissimum probatam esse philosophiam, quae lucem eriperet et quasi noctem quandam rebus offunderet, desertaeque disciplinae et iam pridem relictae patrocinium necopinatum a nobis esse susceptum. Cf. Acad. pr. II 11.

4 De nat. deor. I 11: Nec vero desertarum relictarumque rerum patrocinium suscepimus; non enim hominum interitu sententiae quoque occidunt ... ut haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi ... usque ad nostram viguit aetatem; quam nunc prope modum orbam esse in ipsa Graecia intellego. quod non Academiae vitio sed tarditate hominum arbitror contigisse.

5 De div. II 8: dicendum est mihi ..., sed ita, nihil ut adfirmem, quaeram omnia dubitans plerumque et mihi ipse diffidens. - Cf. Tusc. V 3. Acad. pr. II 8.

6 De off. II 8: Quid est igitur, quod me impediat ea, quae

probabilia mihi videantur, sequi, quae contra, improbare atque affirmandi arrogantiam vitantem fugere temeritatem, quae a sapientia dissidet plurimum?

7 Acad. pr. II 7: neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt nisi ut in utramque partem dicendo et audiendo eliciant et tamquam exprimant aliquid quod aut verum sit aut ad id quam proxime accedat.

8 De or. I 158: disputandumque de omni re in contrarias partis et quicquid erit in quaque re, quod probabile videri possit, eliciendum. – Tusc. II 9: Itaque mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partis disserendi non ob eam causam solum placuit, quod aliter non posset quid in quaque re veri simile esset inveniri, sed etiam quod esset ea maxuma dicendi exercitatio. – Cf. De fin. V 10. Sur la distinction à faire entre le probabilisme des rhéteurs et celui des philosophes, voir A. Michel, Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes, REL 39 (1961), p. 162 sq.

9 W. Burkert, Cicero als Platoniker und Skeptiker, Gymnasium 72 (1965) p. 183.

10 Tusc. V 11: ... e quibus (sc. generibus philosophandi) nos id potissimum consecuti sumus quo Socratem usum arbitrabamur, ut nostram ipsi sententiam tegeremus, errore alios levaremus et in omni disputatione quid esset simillimum veri quaereremus. Quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus. Sur ce texte, voir une note dans

l'edition O. Heine et une note explicative dans Les Stoïciens, p. 365, n. 1. Sur la nature des rapports entre la Nouvelle Académie et Cicéron, on consultera A. Weische, Cicero und die Neue Akademie et l'article cité de W. Burkert, surtout p. 192 sqq.

11 Acad. pr. II 8. Tusc. IV 7: nos institutum tenebimus nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus. Cf. De nat. deor. I 17.

12 Tusc. V 83; De nat. deor. I 10; Acad. pr. II 8 sq. Dans les Tusculanes I 39 sq. et 49, Cicéron prend une attitude différente puisqu'il partage l'avis de son interlocuteur qui déclare qu'il aime mieux se tromper avec Platon que d'être dans le vrai en compagnie des Epicuriens. Il y a là un abus de l'argument d'autorité de la part de Cicéron malgré ses belles professions de foi académicienne. Mais l'aveu que Platon peut se tromper sauve l'honnêteté intellectuelle de Cicéron; A. Michel, art. cit., p. 165 sq.

13 De fin. I 27 sq.; Tusc. II 5. Cicéron en veut aux Epicuriens parce qu'ils se mettent trop en colère, Tusc. III 51: Hi nimis iracunde agunt; cf. De or. III 64 sq.

14 De fin. II 70, 89; Tusc. III 49, V 25, 26, 28; De off. III 117.

15 De fin. V 74, 88.

16 Acad. pr. II 78: licebat enim 'nihil percipere et tamen opinari'; quod a Carneade dicitur probatum: equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens hoc magis ab eo

disputatum quam probatum puto.

17 Tusc. V 5: O vitae philosophia dux, o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Plus loin la philosophie est appelée magistra morum et disciplinae. Voir, sur ce bel encomium philosophiae, les observations d'O. Seel dans Cicero, ein Mensch seiner Zeit, éd. G. Radke, p. 149 sqq.

18 Dans les préfaces de ses dialogues, Cicéron exprime souvent l'idée que son loisir forcé lui offre du moins une occasion de servir sa patrie par son activité philosophique; voir Acad. post. I 11; Acad. pr. II 6; Tusc. I 5; De div. II 1, 7; De off. II 4.

19 Acad. post. I 15; cf. Brut. 31: Primumque tum philosophia, non illa de natura quae fuerat antiquior, sed haec in qua de bonis rebus et malis deque hominum vita et moribus disputatur, inventa dicitur.

20 Cf. Acad. pr. II 23: Maxime vero virtutum cognitio confirmat percipi et comprendi multa posse, in quibus solis inesse etiam scientiam dicimus ... itemque sapientiam artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam.

21 De fin. V 15: Cognitis autem rerum finibus, cum intellegitur quid sit et bonorum extremum et malorum, inventa vitae via est conformatioque omnium officiorum, inventum igitur quo quidque referatur; ex quo, id quod omnes expetunt, beate vivendi ratio inveniri et comparari potest. — Acad. post. I 7: Totum igitur illud philosophiae studium mihi quidem ipse sumo

et ad v i t a e c o n s t a n t i a m quantum possum et ad delectationem animi. Cf. De off. II 5 sq.

22 De fin. V 12: Sed cum beata vita quaeratur idque sit unum quod philosophia spectare et sequi debeat etc. – Ibid. II 86: Quoniam igitur omnis summa philosophiae ad beate vivendum refertur, idque unum expetentes homines se ad hoc studium contulerunt etc.

23 De fin. I 42: ... sapientia, quae ars vivendi putanda est, non expeteretur si nihil efficeret; nunc expetitur quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis.

24 Tusc. III 47: Tertium peccatum (sc. Epicuri) commune cum quibusdam, quod, cum virtus maxime expetatur eiusque adipiscendae causa philosophia quaesita sit, ille a virtute summum bonum separavit.

25 De fin. V 22; cf. ibid. II 38: Reicietur etiam Carneades, nec ulla de summo bono ratio aut voluptatis non dolendive particeps aut honestatis expers probabitur.

26 De fin. II 42: Quae possunt eadem contra Carneadeum illud summum bonum dici, quod is non tam ut probaret protulit, quam ut Stoicis quibuscum bellum gerebat opponeret. – Tusc. V 83: Et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus; sed is ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat. – De nat. deor. II 162: Carneades

lubenter in Stoicos invehebatur. Cf. Tusc. IV 53 et V 84: Sunt autem haec de finibus, ut opinor, retentae defensaeque sententiae; primum simplices quattuor: ... nihil bonum nisi naturae primis bonis aut omnibus aut maxumis frui, ut Carneades contra Stoicos disserebat.

27 Galien, p. 470 K.

28 De fin. II 43. W. Süss fait observer que dans sa sortie contre les Académiciens, à la marge de la discussion sur les bases de l'éthique épicurienne, Cicéron se sert d'un argument emprunté à l'arsenal stoïcien. "Solche Wendungen sind aus der dialektischen Situation zu erklären; nichts törichter, als sie zum Ausgangspunkt quellenkritischer Betrachtungen zu machen oder gar zur Konstruktion einer philosophischen Entwicklung Ciceros zu verwenden" (Cicero; eine Einführung in seine philosophischen Schriften, p. 34, n. 3). Aussi bien n'essayons-nous que de tirer au clair les raisons qui ont amené Cicéron à chercher d'autres maîtres dans l'éthique et cela malgré sa fidélité au scepticisme de la Nouvelle Académie.

29 Acad. pr. II 99 sq.; De nat. deor. I 12.

30 Clitomaque, le successeur de Carnéade, n'avait jamais pu comprendre ce que son maître approuvait réellement, Acad. pr. II 139: possum esse medius ... ut Calliphontem sequar — cuius quidem sententiam Carneades ita studiose defensitabat ut eam probare videretur; quamquam Clitomachus adfirmabat numquam se intellegere potuisse quid Carneadi probaretur. — Calliphon faisait consister la fin dans la combinaison de la vertu et

du plaisir, cf. Tusc. V 85, 87. Carnéade dont la philosophie était, pour une bonne part, une antithèse du stoïcisme avait conscience de sa dépendance de Chrysippe à l'en juger par un vers qu'on lui attribue: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ (D.L. IV 62).

31 Acad. pr. II 134: deus ille qui nihil censuit deesse virtuti, homuncio hic qui multa putat praeter virtutem partim cara esse partim etiam necessaria. Sur Antiochus et les veteres, voir O. Gigon, Cicero und Aristoteles, p. 157.

32 Nous partageons sans réserve le point de vue de T. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 5e éd., p. 299. - Il serait oiseux d'énumérer ici tous les travaux où l'on trouve une vue d'ensemble sur Cicéron le philosophe. Mentionnons du moins quelques études récentes qui essaient de donner une synthèse ou projettent une lumière intéressante sur un aspect particulièrement important de l'activité philosophique de Cicéron: A.E. Douglas, Cicero the Philosopher, in Cicero, ed. by T.A. Dorey; H. Fuchs, Ciceros Hingabe an die Philosophie, Mus. Helv., 1959, p. 1 sqq.; A. Michel, Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes, REL (1961), p. 158 sqq.; id., La philosophie de Cicéron avant 54, REA (1965), p. 324 sqq.; id., L'épicurisme et la dialectique de Cicéron, in Assoc. G. Budé, Actes du VIIIe Congrès, p. 393 sqq.; O. Snell, Cicero und das Problem des römischen Philosophierens, in Cicero, ein Mensch seiner Zeit, éd. G. Radke, p. 136 sqq.; R. Harder, Das Prooemium von Ciceros Tusculanen; die Antithese Rom - Griechenland, in

Festschr. O. Regenbogen, p. 104 sqq. N.I. Barbu, Cicéron, philosophe et homme d'action, Studii Classice, 1964, p. 137 sqq.; W. Burkert, Cicero als Platoniker und Skeptiker, Gymnasium, p. 175 sqq.; K. Büchner, Cicero; Grundzüge seines Wesens, Gymnasium (1955), p. 299 sqq.

33 A. Guillemin, Cicéron entre le génie grec et le "mos maiorum", REL 33 (1955), p. 209 sqq.; G. Schiassi, Etica greca stoica ed etica romana del mos maiorum nell' interpretazione e nella terminologia ciceroniana, Vichiana 1 (1964), p. 269 sqq.

34 Lael. 18; cf. ibid. 21: Iam virtutem ex consuetudine vitae sermonisque nostri interpretemur, nec eam, ut quidam docti, verborum magnificentia metiamur, virosque bonos, eos qui habentur, numeremus, Paulos, Catones, Galos, Scipiones, Philos: his communis vita contenta est; eos autem omittamus, qui omnino nusquam reperiuntur.

35 Tusc. IV 13: sine ratione animi elationem. La définition plus longue ibid. IV 14: laetitia (est) opinio recens boni praesentis in quo ecferri rectum esse videatur. Sur le sens de l' ἡδονή et sa traduction par Cicéron, voir G. Kilb, Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Uebertragung durch Cicero, p. 22 sqq.

36 Tusc. IV 66: Atque erat facile sequentem eam rationem quae maxume probatur de bonis et malis, negare umquam laetitia adfici posse insipientem, quod nihil umquam haberet boni.

37 A la suite du passage cité dans la note précédente: Sed loquimur nunc more communi. Sint sane ista bona quae putantur,

honores divitiae, voluptates, cetera, tamen in eis ipsis potiundis exultans gestiensque laetitia turpis est, ut, si ridere concessum sit, vituperetur tamen cachinnatio.

38 R. Philippson, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, p. 290.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES PRIMAIRES

Arnim, J. von, Stoicorum veterum fragmenta, Stuttgart, Teubner, 1968 (Reprod. de l'éd. de 1903-1924). Cité SVF.

Bailey, C., Epicurus; the extant remains, Hildesheim, Olms, 1970 (Reprod. de l'éd. de 1926).

Cicéron, De finibus bonorum et malorum libri quinque, ed. I.N. Madvig, Hildesheim, Olms, 1965 (Reprod. de l'éd. de 1876);
De finibus bonorum et malorum, with an Eng. transl. by H. Rackham, London, Heinemann, 1931 (Loeb class. library);
Tusculan disputations, with an Eng. transl. by J.E. King, London, Heinemann, 1966 (Loeb class. library);
Tusculanes, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, 2e éd., Paris, Belles Lettres, 1960;
Tusculanarum disputationum liber secundus, a cura di Alberto Grilli, Turin, Paravia, 1955 (Scrittori latini commentati);
Tusculanarum disputationum liber tertius, a cura di Adelmo Barigazzi, Turin, Paravia, 1943 (Scrittori latini commentati)

Diogène Laërce, Lives of eminent philosophers, with an Eng. transl. by R.D. Hicks, London, Heinemann, 1925 (Loeb class. library).

Galien, De Hippocratis et Platonis decretis libri IX, in Claudiani Galeni opera omnia, t. V, ed. C.G. Kühn, Hildesheim, Olms, 1965 (Reprod. de l'éd. de 1823).

Plutarque, Moralia, vol. VI, fasc. 2, ed. Max Pohlenz; 2e éd. par R. Westman, Leipzig, Teubner, 1959.
Moralia, vol. XIV, with an Eng. transl. by Benedict Einarson and Phillip H. DeLacy, London, Heinemann, 1967 (Loeb class. library).

Straaten, M. van, Panaetii Rhodii fragmenta, 3e éd., Leiden, Brill, 1962.

Usener, H. Epicurea, Leipzig, Teubner, 1887 (Wm. C. Brown. Reprint library).

Vogel, C.J. de, Greek philosophy; a collection of texts with notes and explanations, vol. 3, 2e éd., Leiden, Brill, 1964.

II. LITTERATURE DU SUJET

Ardizzoni, A., Il saggio felice tra i tormenti; studio sull' eudemonologia classica, Riv. di Filol. e di Istr. Class. n.s. 29 (1942), 81-102.

Babut, D., Les Stoïciens et l'amour, REG 76 (1963), 55-63.

Bailey, C., The Greek atomists and Epicurus, New York, Russell & Russell, 1964 (Reprod. de l'éd. de 1928).

Barbu, N.I., Cicéron peintre des hommes et homme d'action, in Academia Scientiarum Polona, Acta sessionis Ciceronianae, Varsovie, 1960, p. 29-35.

_____, Cicéron, philosophe et homme d'action, Studii Classice 6 (1964), 137-147.

Barigazzi, A., Sulle fonti del libro I delle Tusculane di Cicerone, Riv. di Filol. Class. n.s. 26 (1948), 161-203; 28 (1950), 1-29.

Bignone, E., Studi plutarchei, Riv. di Filol. e di Istr. Class. 44 (1916), 257-283.

Borgeaud, W. et M. Roussel, Sur un texte des Contradictions Stoïciennes de Plutarque (c. 10; Mor. 1034 F - 1036 A), REG 82 (1969), 71-75.

Boyancé, P., Les méthodes de l'histoire littéraire: Cicéron et son oeuvre philosophique, REL 14 (1936), 288-309.

_____, Le platonisme à Rome: Platon et Cicéron, in Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers, Actes du Congrès, Paris, Belles Lettres, 1954, p. 195-221.

_____, Travaux récents sur Cicéron (1939-1958), in Association Guillaume Budé. Congrès de Lyon. Actes du Congrès, Paris, Belles Lettres, 1960, p. 254-291.

_____, L'épicurisme dans la société et la littérature romaines, Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1960, no. 4, p. 499-516.

_____, Le stoïcisme à Rome, Association Guillaume Budé. Actes du VIIe Congrès, 1963, Paris, Belles Lettres, 1964, p. 218-254.

_____, Lucrèce et l'Epicurisme, Paris, PUF, 1963.

_____, Cicéron et la vie contemplative, Latomus 26 (1967), 3-26.

Bréhier, E., Histoire de philosophie, t. I: L'Antiquité et le Moyen-Age, Paris, PUF, 1946.

_____, Chrysippe et l'ancien stoïcisme, 2e éd., Paris, PUF, 1951.

Brochard, V., La théorie du plaisir d'après Epicure, in Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Nouv. éd., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

Büchner, K., Cicero; Grundzüge seines Wesens, Gymnasium 62 (1955), 299-318.

Burkert, W., Cicero als Platoniker und Skeptiker; zum Platonverständnis der 'Neuen Akademie', Gymnasium 72 (1965), 175-200.

Chevalier, J., Histoire de la pensée, t. I: La pensée antique, Paris, Flammarion, 1955.

Ciaceri, E., Cicerone e i suoi tempi, 2e éd., 2 vol., Milan, Società Editrice Dante Alighieri di Albrighi Segati, 1939-1941.

Ciafardini, E., Il dolore, la tristezza e le passioni nel pensiero di Cicerone (Il II, il III e il IV libro delle Tusculane), Riv. di filos. neo-scolastica 15 (1923), 196-215.

Copleston, F., A history of philosophy, vol. I, Doubleday (Image Books), 1962.

Couissin, P., Le stoïcisme de la Nouvelle Académie, Revue d'Histoire de la Philos. 36 (1929), 241-276.

Cowell, F.R., Cicero and the Roman republic, New York, Chanticleer Press, 1948.

DeLacy, P., Cicero's invective against Piso, TAPA 72 (1941), 49-58.

_____, Some recent publications on Epicurus and Epicureanism (1937-1954), CW 48, no. 13 (1955), 169-177.

DeWitt, N.W., Epicurus and his philosophy, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1954.

Dobson, J.F., The Posidonius myth, CQ 12 (1918), 179-195.

Doerrie, H., Leid und Erfahrung; die Wort- und Sinn-Verbindung in παθεῖν-μαθεῖν im griechischen Denken, in Akademie der Wissensch. und Literatur in Mainz. Abhandl. der geistes- und sozialwiss. Kl., 1956, no. 5.

Dorey, T.A., éd. Cicero, London, Routledge & Kegan, 1964 (Studies in Latin literature and its influence).

Douglas, A.E., Platonis aemulus?, GR 9 (1962), 41-51.

_____, Cicero, Oxford, Clarendon Press, 1968 (Greece & Rome. New surveys in the classics, no. 2).

Edelstein, L., The philosophical system of Posidonius, AJP 57 (1936) 286-325.

_____, The meaning of Stoicism, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1966.

Enk, P.J., Le caractère de Cicéron, in Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani, Rome, Centro di Studi Ciceroniani Editore, 1961, vol. II, p. 55-65.

Festa, N., I frammenti degli Stoici antichi, Hildesheim, Olms, 1971 (Reprod. de l'éd. de 1932-35).

Festugière, A.J., La doctrine du plaisir des premiers sages à Epicure, Revue des sciences philos. et théol. 25 (1936), 233-268.

_____, Epicure et ses dieux, 2e éd., Paris, PUF, 1968.

Finger, P., Die beiden Quellen des III. Buches der Tusculanen Ciceros, Philologus 84 (1929), 51-81 et 320-348.

Fuchs, H., Ciceros Hingabe an die Philosophie, Museum Helveticum 16 (1959), 1-28.

Gandillac, M. de, Richesse et bien moral. Note sur l'interprétation du De finibus, III, 49 et 50, REL 26 (1948), 94-98.

Gelzer, M., Cicero; ein biographischer Versuch, Wiesbaden, Steiner, 1969.

Gigon, O., Cicero und Aristoteles, Hermes 87 (1959), 143-162.

_____, Akusilaos, Cicero und Varro, Wiener Studien 79 (1966), 213-218.

Goldschmidt, V., Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1953.

Grilli, A. La data di composizione del ΠΕΡΙ ΕΥΘΥΜΙΑΣ di Panezio, Acme. Annali della Facoltà di Filos. e Lett. dell' Università Statale di Milano, 9, fasc. 1 (1956), 3-6.

_____, Studi paneziani, Studi italiani di filol. class. n.s. 29 (1957), 31-97.

_____, ΔΙΑΣΤΡΟΦΗ , Acme. Annali della Facoltà di Filosofia e

Lettere dell' Università Statale di Milano 16 (1963), 87-101.

Grimal, P., L'épicurisme romain, in Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe Congrès, Paris, Belles Lettres, 1960, p. 139-168.

_____, Cicéron fut-il un philosophe? REA 64 (1962), 117-126 (c. r. de Michel, A., Rhétorique et philosophie chez Cicéron)

_____, Un Posidonius nouveau, REL 43 (1965), 89-95 (c. r. de l'ouvrage de M. Lafranque cité ci-dessous).

Grumach, E., Physis und Agathon in der alten Stoa, Berlin, 1932, (Problemata, Heft 6).

Guillemain, A., Cicéron contre le génie grec et le "mos maiorum", REL 33 (1955), 209-230.

Hadas, M., Essential works of Stoicism, ed. and with an introd. Bantam Books, 1961.

Harder, R., Das Prooemium von Ciceros Tusculanen; die Antithese Rom-Griechenland, in ERMHNEIA, Festschrift Otto Regenbohen, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1952, p. 104-118.

Haynes, R.P., The theory of pleasure of the old Stoa, AJP 83 (1962), 412-419.

Hijmans, B.L., Posidonius' Ethics, Acta Classica 2 (1959), 27-42.

Hirzel, R., Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 3 vol., Leipzig, 1883.

Hunt, H.A.K., The humanism of Cicero, Melbourne Univ. Press, 1954.

Jones, R.M., Posidonius and Cicero's Tusculan Disputations i. 17-81, CP 18 (1923), 202-228.

_____, Posidonius and the flight of the mind through the universe, CP 21 (1926), 97-113.

_____, Posidonius and solar eschatology, CP 27 (1932), 113-135.

Kidd, I.G., The relationship of Stoic intermediates to the summum bonum, with reference to change in the Stoa, CQ n.s. 5 (1955), 181-194.

Kilb, G., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Uebertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum, Freiburg im Br., Herder, 1939.

Knoche, U., Cicero; ein Mittler griechischer Geisteskultur, Hermes 87 (1959), 57-74.

Kumaniecki, K., Cicero: Mensch, Politiker, Schriftsteller, in Acta Sessionis Ciceronianae ... a. 1957, Varsoviae habitae, Varsovie, PWN, 1960, p. 9-27.

_____, Tradition et apport personnel dans l'oeuvre de Cicéron, REL 37 (1959), 171-183.

Lafranque, M., Poseidonios d'Apamée; essai de mise au point, Paris, PUF, 1964.

Long, A.A., Carneades and the Stoic telos, Phronesis 12 (1967), 59-90.

_____, Aristotle's legacy to Stoic ethics, BICS 15 (1968), 72-85.

_____, The Stoic concept of evil, PQ 18 (1968), 329-343.

Luschnat, O., Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa, Philologus 102 (1958), 178-214.

Mahieu, L., Cicéron moraliste; son information et ses idées, Mélanges de science religieuse 5 (1948), 89-108.

Marrou, H.-I., Histoire de l'éducation dans l'antiquité, 6e éd., Paris, Editions du Seuil, 1965.

Meylan, L., Panétius et la pénétration du stoïcisme à Rome au dernier siècle de la République, in Etudes sur le stoïcisme dans l'antiquité, Lausanne, Revue de théol. et de philos., 1929.

Miceli, R., La classificazione stoica delle passioni nelle "Tusculane" di Cicerone, Sophia (1935), 181-186.

Michel, A., Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes, REL 39 (1960), 158-171.

_____, Rhétorique et philosophie chez Cicéron; essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader, Paris, PUF, 1960.

_____, La philosophie de Cicéron avant 54, REA 67 (1965), 324-341.

_____, L'épicurisme et la dialectique de Cicéron, in Association Guillaume Budé, Actes du VIIIe Congrès, 1968, Paris, Belles Lettres, s.d., p. 393-410.

Modrze, A., Zur Ethik und Psychologie des Poseidonios; Poseidonios bei Seneca im 92, Brief, Philologus 87 (1932), 300-331.

Moreau, J., Ariston et le stoïcisme, REA 50 (1948), 27-48.

Nebel, G., Der Begriff des KAΘHKON in der alten Stoa, Hermes 70 (1935), 439-460.

_____, Zur Ethik des Poseidonios, Hermes 74 (1939), 34-57.

Nestle, W., Die Ueberwindung des Leids in der Antike, in Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Gegenwart, Hannsmann, 1946 (Die Stuttgart Vorträge und Abhandlungen).

Nock, A.D., Posidonius, JRS 40 (1959), 1-16.

Pépin, J., "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme": observations sur la tradition du Premier Alcibiade, REG 82 (1949), 56-70.

Philippson, R., Panaetiana, Rh. Mus. 78 (1929), 337-360.

_____, Das Sittlichschöne bei Panaitios, Philologus 85 (1930), 357-413.

_____, Das "Erste Naturgemässe", Philologus 87 (1931), 445-466.

_____, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, Hermes 67 (1935), 245-294.

_____, Zur Psychologie der Stoa, Rh. Mus. 86 (1937, 140-179.

_____, M.T. Cicero: Philosophische Schriften, RE VII A (1) col. 1104-1192.

Pohlenz, M., Plutarchs Schrift ΠΕΡΙ ΕΥΘΥΜΙΑΣ, Hermes 40 (1905), 275-300.

_____, Das dritte und vierte Buch der Tusculanen, Hermes 41 (1906), 321-355.

_____, Das zweite Buch der Tusculanen, Hermes 44 (1909), 23-40.

_____, Poseidonios' Affektenlehre und Psychologie, NGG 73 (1922),

_____, Laokoon, Die Antike 9 (1933), 54-71.

_____, Τὸ πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, NGG, phil.-hist. Kl. I 1, 16 (1933), 53-92.

_____, Zenon und Chrysipp, NAG I 2, 9 (1938), 173-210.

_____, Plutarchs Schriften gegen die Stoiker, Hermes 74 (1939), 1-33.

Pohlenz, M., Grundfragen der stoischen Philosophie, Abh. Gött. Ges., phil.-hist. Kl. 3. F., no. 26 (1940), 1-122.

_____, Panaitios, RE 18, 2 (1949), col. 418-440.

_____, Stoa und Stoiker. Die Gründer; Panaitios; Poseidonios, Zürich, Artemis-Verlag, 1950.

_____, Die Stoa; Geschichte einer geistigen Bewegung, 3e éd., 2 vol., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

_____, Kleine Schriften, 2 vol., éd. H. Dörrie, Hildesheim, Olms, 1965.

Radke, G., éd., Cicero, ein Mensch seiner Zeit. Acht Vorträge zu einem geistesgeschichtlichen Phänomenon, Berlin, Gruyter, 1968.

Reasor, M.E., The "indifferents" in the old and middle Stoa, TAPA 82 (1951), 102-110.

_____, Fate and possibility in early Stoic philosophy, Phoenix 19 (1965), 285-297.

Reinhardt, K., Poseidonios, RE 22, 1 (1953), col. 558-826.

Rieth, O., Ueber das Telos der Stoiker, Hermes 69 (1934), 13-45.

Rist, J.M., Stoic philosophy, Cambridge, University Press, 1969.

Robin, L., La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, éd., rev. et corr., Paris, Editions Albin Michel, 1948.

Rodier, G., Etudes de philosophie grecque, 2e éd., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1957.

Ruch, M., Notwendigkeit und Zufälligkeit in Kosmos und Gesellschaft nach der Weltanschauung Ciceros, Gymnasium 72 (1965), 499-511.

Sambursky, S., Physics of the Stoics, London, Routledge & Kegan Paul, 1959.

Sbordone, F., Cicerone e Filodemo, in Atti del I Congresso Internaz. di Studi Ciceroniani, vol. I, p. 187-192.

Schadewaldt, W., Sophokles und das Leid, in Hellas und Hesperien; gesammelte Schriften zur Antike und zur neueren Literatur, Zürich-Stuttgart, Artemis Verlag, 1960.

Schiassi, G., Etica greca stoica ed etica romana del mos maiorum

nell' interpretazione e nella terminologia ciceroniana, Vichiana 1 (1964), 269-291.

Schink, W., Cicero als Philosoph; Bemerkungen zu De finibus bonorum et malorum, Neue Jahrb. für das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Liter. und für Pädagogik 34 (1914), 513-522.

Schuhl, P.-M., L'état des études stoïciennes, in Association Guillaume Budé, Actes du VIIe Congrès, p. 243-276.

Solovine, M., Epicure; Doctrines et maximes. Traduites et accompagnées d'une note sur le "clinamen", 2e éd., Paris, Hermann et Cie.

Les Stoïciens. Textes traduits par Emile Bréhier, éd. sous le direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1964 (Bibliothèque de la Pléiade).

Straaten, M. van, Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments, Amsterdam, H.J. Paris, 1946.

Strodach, G.K., The philosophy of Epicurus. Letters, doctrines and parallel passages from Lucretius; transl. with commentary and an introd. essay on ancient materialism, Northwestern Univ. Press, 1963.

Süss, W., Cicero; eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke), in Abh. der Akad. der Wiss. und der Liter. in Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl., 1965, no. 5.

Sullivan, F.A., Cicero and gloria, TPAP 72 (1941), 382-391.

Tatakis, B.N., Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme; sa vie et son oeuvre, Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 1931.

Thiaucourt, C., Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris, Hachette, 1885.

Valente, M., L'éthique stoïcienne chez Cicéron, Paris, Librairie Saint-Paul, 1956.

Vicol, C., Cicerone espositore e critico dell' Epicurismo, Ephem. Dacorom. 19 (1945), 155-347.

Vogt, J., Ciceros Glaube an Rom, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (Reprod. de l'éd. de 1935).

Weische, A., Cicero und die Neue Akademie; Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus, Münster,

Westf., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961 (Orbis antiquus, 18).

Wiersma, W., ΤΕΛΟΣ und ΚΑΘΗΚΟΝ in der alten Stoa, Mnemosyne 5 (1937), 219-228.

Zeller, E., The Stoics, Epicureans and Sceptics, New and rev. ed., New York, Russell & Russell (Reprod. de l'éd. rev. de 1879).

_____, Outlines of the history of Greek philosophy, 13th ed., rev. by W. Nestle and transl. by L.R. Palmer, London, Routledge & Kegan Paul, 1931.

Zielinski, T., Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 5e éd., Stuttgart, Teubner, 1967.

Nous n'avons pris connaissance des deux articles suivants qu'après avoir terminé notre thèse:

Hommel, H., Cicero und der Peripatos, Gymnasium 62 (1955), 319-334.

Schäfer, M., Panaitios bei Cicero und Gellius, Gymnasium 62 (1955), 334-352.

G. Korwin

LE PROBLEME DE LA DOULEUR DANS LES TUSCULANES DE CICERON

RESUME

Le problème de la douleur occupe la partie centrale des Tusculanae disputationes de Cicéron, le livre II (de patiendo dolore) étant consacré à la douleur du corps, le livre III (de aegritudine lenienda) à la douleur morale, au chagrin. Conformément à la disposition du traité, qui suit un ordre plus conforme à la psychologie qu'à la logique, le traitement de la passion (perturbatio) en général, renvoyé au livre IV, vient ainsi après la discussion d'une passion particulière. Vu le lien étroit qui unit les livres III et IV, il s'est avéré nécessaire d'élargir le cadre du travail présent de manière à englober les Tusculanes II-IV.

La question, fort controversée, des sources des Tusculanes est discutée dans le chapitre I. L'insuffisance des méthodes de la Quellenforschung mise en relief, l'auteur insiste sur le caractère forcément conjectural et subjectif des résultats d'une pareille recherche. Sa légitimité est néanmoins admise, malgré le scepticisme de certains récents travaux, ne fût-ce que pour mieux situer la pensée de Cicéron par rapport aux courants de la philosophie grecque. Pour ce qui est des Tusculanes II, l'hypothèse qui semble la plus sérieuse en cherche la source dans une lettre de Panétius à Tubéron. L'analyse du contenu du livre II conduit l'auteur à formuler des réserves expresses à l'égard de cette hypothèse: l'influence des

idées de Panétius, discernable dans la seconde partie du livre, est absente dans la première partie où Cicéron combat le dogme stoïcien sur le caractère moralement neutre de la douleur, ce qui le rapproche en fait des Péripatéticiens. En ce qui concerne les livres II et III, le caractère stoïcien des idées que Cicéron y développe fait considérer comme assez probable l'hypothèse des chercheurs qui pensent à un écrit d'un Stoïcien orthodoxe de date récente.

Le chapitre II est consacré au rôle de la douleur dans le système de l'éthique stoïcienne. Mais comme la notion de la douleur présuppose celle du plaisir, ces deux concepts sont discutés ensemble, ce qui donne l'avantage de faire ressortir avec plus de netteté certains traits particuliers de la morale stoïcienne. Celle-ci a pour fondement la théorie de l'oikéiôsis, grâce à laquelle les Stoïciens peuvent tracer le développement des idées morales dans leur progression des "premières choses conformes à la nature" à la primauté de la raison parfaitement développée, c'est-à-dire la vertu. C'est une question de savoir si le plaisir est l'objet de la première "conciliation" de l'être vivant. La plupart des Stoïciens niant que l'homme soit "approprié" au plaisir et "aliéné" à la peine, la recherche vise à identifier ceux qui étaient d'avis contraire. Il est démontré que c'étaient les deux coryphées du stoïcisme moyen, Panétius et Posidonius. Il est pourtant souligné que si grandes que fussent leurs déviations de l'orthodoxie stoïcienne, ils étaient entièrement d'accord avec leur école à soutenir qu'il n'y a de bien que ce qui est moralement beau ni de mal que ce qui est moralement laid.

L'exposé de Cicéron sur la douleur dans les Tusculanes II forme le sujet du chapitre III. Les vues de Cicéron sur le summum bonum selon les divers philosophes grecques sont discutées assez longuement à propos de sa critique d'Aristippe, d'Epicure et d'Hiéronymus, pour lesquels la douleur est le souverain mal. La polémique de Cicéron contre Epicure est analysée ensuite, et les raisons de sa répugnance à l'égard de la morale du plaisir dégagées. L'attaque de Cicéron contre Zénon de Cittium, à qui il reproche d'avoir soutenu que la douleur, tout en étant contraire à la nature, n'est pas un mal, permet de poser la question des options de Cicéron entre deux écoles rivales, le Péripatos et le Portique. Leurs vues respectives sur la douleur sont passées en revue. La discussion des remedia doloris donne l'occasion de considérer de près l'influence de la psychologie dualiste de Panétius sur Cicéron. L'importance des idées stoïciennes sur la tension universelle, à la fois une force cosmique et une faculté de l'âme, est expressément reconnue. Cela explique pourquoi Cicéron accorde une grande importance à la contentio comme moyen de résister aux assauts de la douleur.

La passion, sujet des Tusculanes IV, fournit la matière du chapitre IV. Comme Cicéron emprunte toutes ses idées sur ce sujet aux Stoïciens, leur théorie des passions est discutée en détail. Formulée par Zénon, elle a reçu de Chrysippe sa forme finale et, désormais, orthodoxe dans l'école stoïcienne. La question de savoir si Chrysippe a transformé la théorie de Zénon, sous prétexte de l'interpréter, est controversée. L'auteur se rallie à l'avis de

ceux qui pensent que Chrysippe s'est en effet écarté de Zénon en rationalisant tous les processus psychiques. Les passions, loin de receler quelque chose d'irrationnel, ne sont pour Chrysippe que les modes de comportement de la partie principale de l'âme, entièrement rationnelle. Quelques traces d'hésitation de la part de Cicéron sont relevées: il oscille entre Zénon et Chrysippe mais généralement adopte les thèses extrêmes du rationalisme chrysippéen. La fidélité de Cicéron à l'orthodoxie stoïcienne ressort surtout dans sa polémique contre la métriopathie péripatéticienne. Cette polémique est analysée à la lumière des textes d'Aristote, confrontés avec les affirmations de Cicéron concernant les thèses des Péripatéticiens.

Le chagrin (aegritudo) forme le sujet du cinquième et dernier chapitre. D'accord avec l'enseignement du Portique, Cicéron considère le chagrin comme la pire des passions, la plus détestable et la plus nocive. Les définitions du chagrin, chez les auteurs grecs et dans les Tusculanes, sont analysées et ses caractéristiques discutées. La polémique de Cicéron contre les Epicuriens et les Cyrénaïques est passée en revue dans le contexte de ses vues sur la prévision des maux (praemeditatio). La discussion de la thérapeutique du chagrin selon la recommandation des différentes écoles philosophiques conduit logiquement à l'analyse de l'élément constitutif de cette passion. Les vues d'un savant moderne sur le rôle de la volonté chez Cicéron sont soumises à la critique et réfutées.

Dans la Conclusion, l'auteur discute ce qu'il y a de plus personnel dans la philosophie de Cicéron: son adhésion au scepticisme de la Nouvelle Académie et son attachement aux traditions de

Rome. Il est démontré que Cicéron ne cessait pas de se considérer comme adepte de l'Académie même lorsqu'il prenait à son compte, dans l'éthique, les thèses les plus rigides du stoïcisme. Personnellement il se tenait au-dessus des querelles mesquines des écoles. Son bon sens de Romain le portait vers l'éclectisme dans la philosophie, et l'empêchait de voir une contradiction entre ses professions de foi académiciennes et son ralliement au dogmatisme éthique des Stoïciens.