

Sabine Luciani

TEMPS ET ÉTERNITÉ
DANS L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE
DE CICÉRON





Professeur de langue et littérature latines à l'université Stendhal-Grenoble III, Sabine Luciani est spécialiste de philosophie hellénistique et romaine. Elle est l'auteur de *L'Éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poétique du temps chez Lucrèce* (Peeters, 2000) et de l'édition du *De opificio Dei* de Lactance, en collaboration avec B. Bakhouche (Brepols, 2009).



R O M E E T S E S
R E N A I S S A N C E S

collection dirigée par
Hélène Casanova-Robin

TEMPS ET ÉTERNITÉ
DANS L'ŒUVRE PHILOSOPHIQUE DE CICÉRON



R O M E E T S E S R E N A I S S A N C E S
Collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

*Vivre pour soi, vivre pour la cité,
de l'Antiquité à la Renaissance*
Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

*La Villa et l'univers familial
dans l'Antiquité et à la Renaissance*
Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

*Pétrarque épistolier et Cicéron :
étude d'une filiation*
Laure Hermand-Schebat

Sabine Luciani

Temps et éternité
dans l'œuvre philosophique
de Cicéron

SORBONNE UNIVERSITÉ PRESSES
Paris

Ouvrage publié avec le concours de l'université Stendhal-Grenoble 3
et de RARE (Rhétorique de l'Antiquité à la Révolution).

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010
© Sorbonne Université Presses, 2020

ISBN PAPIER : 978-2-84050-715-4

ISBN PDF COMPLET : 979-10-231-1202-3

TIRÉS À PART EN PDF :

INTRODUCTION : 979-10-231-1253-5

PARTIE 1, CHAPITRE 1 : 979-10-231-1238-2

PARTIE 1, CHAPITRE 2 : 979-10-231-1239-9

PARTIE 1, CHAPITRE 3 : 979-10-231-1240-5

PARTIE 1, CHAPITRE 4 : 979-10-231-1241-2

PARTIE 2, CHAPITRE 1 : 979-10-231-1242-9

PARTIE 2, CHAPITRE 2 : 979-10-231-1243-6

PARTIE 2, CHAPITRE 3 : 979-10-231-1244-3

PARTIE 2, CHAPITRE 4 : 979-10-231-1245-0

PARTIE 2, CHAPITRE 5 : 979-10-231-1246-7

PARTIE 2, CHAPITRE 6 : 979-10-231-1247-4

PARTIE 3, CHAPITRE 1 : 979-10-231-1248-1

PARTIE 3, CHAPITRE 2 : 979-10-231-1249-8

PARTIE 3, CHAPITRE 3 : 979-10-231-1250-4

PARTIE 3, CHAPITRE 4 : 979-10-231-1251-1

PARTIE 3, CHAPITRE 5 : 979-10-231-1252-8

CONCLUSION : 979-10-231-1254-2

Maquette et réalisation : Compo-Méca s.a.r.l. (64990 Mouguerre)
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren
Version PDF : 3d2s (Paris)

SUP

Maison de la Recherche

Sorbonne Université

28, rue Serpente

75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

fax : (33)(0)1 53 10 57 66

sup@sorbonne-universite.fr
<https://sup.sorbonne-universite.fr>

À Pierre-Dominique

AVANT-PROPOS

Ce livre est la version remaniée d'une thèse d'habilitation à diriger des recherches soutenue à l'université Paris-Sorbonne en juin 2008. Aussi ai-je le plaisir d'y remercier chaleureusement Carlos Lévy, qui m'a fait profiter de son vaste savoir en guidant mes recherches durant ces dix dernières années, avec la disponibilité, le sérieux et l'exigence intellectuelle, tempérée d'humour et de bienveillance, que tous ses étudiants et collègues lui connaissent.

Je tiens également à exprimer ma reconnaissance à l'égard des membres de mon jury, Mesdames Mireille Armisen-Marchetti, Béatrice Bakhouché, Giovanna Garbarino et Messieurs Paul Demont et Aldo Setaioli, dont les suggestions et les conseils m'ont amenée à préciser et approfondir plusieurs aspects de mon étude. Qu'il me soit permis de rendre un hommage ému à la mémoire de Madame Jacqueline Dangel, qui m'avait fait l'honneur de présider mon jury, alors qu'elle subissait déjà de plein fouet les atteintes du mal qui devait l'emporter. Elle avait évoqué lors de la soutenance un « Cicéron qui, tout savant qu'il est, n'est jamais froideur intellectualisée ». On ne peut se défendre de penser que c'est précisément un tel équilibre de savoir et d'humanité qui honorait cette grande dame.

Enfin, je n'ai garde d'oublier l'aide précieuse et attentive apportée par mes collègues et amis montpelliérains. Que Jean-Noël Michaud, Marie-Pierre Noël, Brigitte Pérez et Jean-François Thomas veuillent bien trouver ici l'expression de ma gratitude pour leur soutien et la clairvoyance de leur relecture.

Marsillargues, octobre 2010

CICÉRON ET L'EXPÉRIENCE DU TEMPS

Contemple le troupeau qui passe devant toi en broutant. Il ne sait pas ce qu'était hier ni ce qu'est aujourd'hui : il court de-ci de-là, mange, se repose et se remet à courir, et ainsi du matin au soir, jour pour jour, quel que soit son plaisir et son déplaisir. Attaché au piquet du moment, il n'en témoigne ni mélancolie ni ennui.

Nietzsche, *Seconde Considération intempestive*

La conscience du temps est indissociable de la conscience de soi : percevoir le temps, c'est percevoir la continuité de son être dans le temps à travers les facultés de mémoire et d'anticipation. Or, aux yeux des Anciens, ces capacités, qui sont caractéristiques de l'intelligence humaine, permettaient non seulement de distinguer l'homme de l'animal, mais de souligner sa parenté avec le divin¹. Dans cette perspective, la question de la temporalité jouait un rôle d'autant plus important que la notion antique d'animal recouvrait l'ensemble du vivant et que, de ce fait, les contours de l'identité humaine faisaient l'objet d'une perception moins claire qu'aujourd'hui. La spécificité humaine devait en effet être définie, non pas en référence à une opposition tranchée entre l'homme et l'animal, mais dans le cadre d'un *continuum* du vivant, qui s'étendait du règne végétal à la divinité². Aussi, comme l'a rappelé Francis Wolff, l'anthropologie

- 1 Pour une étude d'ensemble sur les débats antiques concernant les facultés psychiques des animaux, voir Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, London, Duckworth, 1993. Si les Anciens s'accordaient généralement à dénier la raison aux animaux (p. 7-16), la question de savoir s'ils possédaient mémoire et prévoyance demeurait en débat (p. 50-61). Ainsi Aristote leur attribuait-il la mémoire, qu'il jugeait indépendante de l'intellect et de l'opinion (Aristt. *De la mémoire et de la réminiscence* I, 450a15-18 ; 453a7-9), tandis que Sénèque leur accordait, non pas la mémoire à part entière, qui implique réflexion et assentiment (voir Cic. *Luc.* 38), mais une forme de reconnaissance perceptive, provoquée par une impression présente (Sén. *Ep.* 124, 16). De même Aristote concédait-il aux animaux une pseudo-prévoyance en rapport avec l'expérience sensible (Aristt. *É. N.* III, 10, 118a20-3).
- 2 Dans le modèle démiurgique du *Timée*, Platon distingue quatre espèces de vivants : les dieux, les animaux ailés, les animaux aquatiques et les animaux terrestres, parmi lesquels figurent les hommes, voir Plat. *Tim.* 39e-40a. Chez Aristote, l'animal, en tant qu'être automateur (Aristt. *Phys.* VIII, 4, 254b15-16 ; 6, 259b16-18) est un « agent naturel » de sorte que « l'action qu'elle soit naturelle ou humaine relève d'un même modèle ontologique, celui de l'activité immanente », voir Pierre-Marie Morel, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris, GF Flammarion, 2003, p. 174-181. Cette conception dynamique du vivant a été développée par les stoïciens sous la forme

antique s'est-elle développée en référence aux figures opposées de l'animal et du dieu : vivant destiné à la mort, l'homme a cependant part à la raison divine³. Cette position centrale entre animalité et divinité se traduit par une précarité éthique, dont témoigne le statut temporel de l'homme. Son existence dans le temps permet en effet à l'homme « de s'arracher à l'immédiateté présente – ce que ne peut la bête – mais non au point d'atteindre l'éternité à laquelle participe Dieu. De là une contagion permanente du présent certain par l'avenir incertain »⁴. C'est pourquoi les facultés de remémoration et d'anticipation peuvent également se trouver à l'origine des passions, qui sont principalement liées à une évaluation erronée et à un mauvais usage du temps : « nous vivons dans l'avenir ou dans le passé, dans l'espoir ou dans le regret, au lieu de nous satisfaire du présent, qui seul peut donner la paix selon la plupart des philosophes antiques »⁵. Ainsi la conscience du temps permet à l'homme d'approcher le divin, mais peut aussi devenir sa principale entrave.

12

TEMPS COSMIQUE ET TEMPS VÉCU

Cette vision anthropologique du temps, qui résulte d'une réflexion sur la place de l'homme dans l'univers et sur les rapports du sujet au temps de la nature, n'est pas l'apanage de tous les philosophes antiques. Fruit d'une élaboration progressive, elle caractérise principalement la philosophie hellénistique et romaine. Les premiers philosophes de la nature et, dans une moindre mesure, Platon et Aristote envisageaient prioritairement le temps dans une perspective

de la *scala naturae*, voir Cic. *Nat.* II, 33-35 ; DL VII, 138-139 ; SVF II, 458 (= Philon, *Allégorie des lois* II, 22-23 et *De l'immuabilité de Dieu* 35-36) ; II, 988 (= Origène, *Des principes* III, 1, 2-3) ; Sext. *Emp. A. M.* IX, 88-91. Sur la hiérarchie stoïcienne des principes structurant le vivant, voir Bernard Besnier, « La nature dans le livre II du *De natura deorum* de Cicéron », dans *Le Concept de nature à Rome*, dir. Carlos Lévy, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 127-175 et particulièrement p. 160-167 et Anthony Long et David Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001, (désormais A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*), t. II, p. 335-354.

3 Voir Sén. *Ep.* 124, 14 et les analyses de Francis Wolff, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme », dans *L'Être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, 2000, p. 113-137. Il convient cependant de préciser que la hiérarchie antique, qui place les hommes entre les animaux et les dieux dans l'échelle des êtres, est bouleversée par les cyniques, qui insistent au contraire sur la ressemblance entre l'animal et la divinité, voir DL VI, 22 ; Julien VII 9, 213c ; Ps.-Lucien, *Le Cynique* 12 et Marie-Odile Goulet-Cazé, « Les premiers cyniques et la religion », dans *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, dir. Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, Paris, PUF, 1993, p. 117-168 et particulièrement p. 134 : « Dans bon nombre de témoignages en effet, les cyniques donnent en exemple à l'homme l'animal parce qu'il a très peu de besoins et qu'il incarne parmi les vivants l'autarcie réalisée ».

4 Voir Francis Wolff, « Figures de l'homme », dans *L'Être, l'homme, le disciple*, *op. cit.*, p. 109.

5 Voir Alain Michel, « Rhétorique et maladie de l'âme. Cicéron et la consolation des passions », *Littérature, médecine et sociétés*, 1983, p. 11-22, citation p. 11.

cosmologique, en fonction des quatre thèmes fondamentaux auxquels, selon Marcel Conche, peut se rattacher toute interrogation sur cette notion, à savoir la réalité du temps, sa nature, son origine, son indépendance à l'égard de l'âme ou de l'esprit⁶. Aussi les développements sur le temps relevaient-ils surtout de la physique. Il semble en avoir été de même chez Épicure, qui avait étudié le temps dans la *Lettre à Hérodote* et dans le traité *Sur la nature*, ainsi que chez les premiers stoïciens, qui définissaient le temps comme « l'intervalle du mouvement du monde »⁸ ? Or on sait qu'à cette vision d'un temps physique « entraînant le monde dans une dynamique de modifications matérielles et organiques » on oppose traditionnellement la représentation d'un temps psychique, qui « coïncide avec la perception que chaque humain a du temps physique et avec l'expérience qu'il en fait dans son corps propre et dans son intellect »⁹. Cette ambivalence inhérente à un temps relevant à la fois de l'objectif et du subjectif avait été évoquée au IV^e siècle avant notre ère par Aristote, qui avait cependant insisté sur l'existence objective du temps en relation avec le mouvement¹⁰. La question fut reprise et l'opposition radicalisée au V^e siècle de notre ère par Augustin, qui, récusant toute solution cosmologique, fit de l'écoulement du

6 Voir Marcel Conche, *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992, p. 15.

7 Voir Plat. *Tim.* 37-38 ; Aristt. *Phys.* IV, 10-14, 217b29-224a17. Cette approche prioritairement cosmologique du temps est à mettre en relation avec les procédés de mesure utilisés dans l'Antiquité : le temps y est marqué, mesuré, exprimé et conçu en fonction des mouvements apparents accomplis par les corps célestes, voir Daryn Lehoux, *Astronomy, Weather, and Calendars in the Ancient World : Parapegmata and Related Texts in Classical and Near Eastern Societies*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2007 ; Robert Hannah, *Time in Antiquity*, New York, Routledge, 2009.

8 Voir Épic. *Hérod.* 72-73 ; *PHerc.* 1413. Pour l'édition et le commentaire de ces fragments, voir Raffaele Cantarella et Graziano Arrighetti, « Il libro 'sul tempo' (P. Herc. 1413) dell'opera di Epicuro "sulla natura" », *CErc.*, t. II, 1972. Pour la conception stoïcienne, voir Simplicius, *Commentaire sur les Catégories* 350, 15-16 (= frag. 526 Dufour) ; Pilon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde* 52, 5-54, 4 (= frag. 527a Dufour) ; Sext. *Emp. A. M.* X 170, 1-4 (= frag. 528 Dufour).

9 Voir Claude Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006, p. 19.

10 Voir Aristt. *Phys.* IV, 14, 223a16-29. La double nature du temps aristotélicien est clairement explicitée par Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 235-240 : « Le temps aristotélicien manifeste donc une double appartenance : lié d'une part au mouvement physique, et, partant, aux révolutions de la sphère des fixes, il l'est d'autre part à l'âme et cela au point où, concluant son exposé, Aristote se demande "si, sans l'âme, le temps existerait ou non". La réponse assez énigmatique constate, semble-t-il, que, l'intelligence étant par nature la seule à pouvoir compter, le temps qui est nombre n'aurait été sans l'âme contenu que virtuellement dans le mouvement auquel est inhérent l'antérieur-postérieur » (p. 237). Cependant, Aristote semble rejeter l'interprétation « psychocentriste » au profit d'une interprétation réaliste, voir Victor Goldschmidt, *Temps tragique et temps physique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, p. 111-122 ; Bertrand Souchard, *Aristote. De la Physique à la métaphysique*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2003, p. 17-18 ; Pierre-Marie Morel, *Aristote, op. cit.*, p. 49-50.

temps « une activité de l'esprit qui attend, appréhende et se souvient, et qui en changeant un objet attendu en actuellement appréhendé, d'abord, et gardé en mémoire, ensuite, confère une réalité au futur, au passé et au présent »¹¹.

Pourtant, ce débat, qui parcourt toute la philosophie antique, ne saurait se réduire à une antithèse entre deux penseurs. Et il doit être envisagé au plan diachronique en relation à l'évolution des problématiques et à la transmission des idées du monde grec au monde latin à travers les transferts linguistiques et culturels. Or, en ce qui concerne l'histoire du temps antique, cette démarche est rarement suivie par les auteurs modernes, qui se contentent souvent de mettre ponctuellement en perspective la richesse ou l'originalité de telle ou telle « chronosophie » antique¹².

RÉGARDS MODERNES SUR LE TEMPS DES ANCIENS

Ainsi, c'est sur l'impasse théorique produite par la confrontation des visions antithétiques d'Augustin et d'Aristote que Paul Ricœur fonde sa propre analyse concernant la réciprocité entre narrativité et temporalité. L'aporie suscitée par le conflit entre temps cosmologique et temps psychologique permet au philosophe de mettre en évidence le rôle joué par la poétique du récit dans la conjonction de la conscience interne du temps et de la succession objective¹³. Or la démarche de Paul Ricœur, qui rapproche en les opposant deux penseurs issus d'époques et de mondes différents pour nourrir et théoriser sa propre réflexion sur le temps, est assez révélatrice de la réception moderne de la culture antique. Si les Anciens, et notamment Parménide, Héraclite, Platon, Aristote, Plotin ou Augustin, demeurent les références obligées de toute enquête sur le temps, leurs conceptions sont rarement envisagées dans la perspective de l'histoire

11 Voir Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, op. cit., p. 249, à propos d'Aug. *Conf.* XI, 38. Sur la conception augustinienne du temps, voir Jean Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933 et Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, t. I : *L'intrigue et le récit historique*, 1983, chap. I : « Les apories de l'expérience du Temps », p. 11-65.

12 L'ouvrage de Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, op. cit., envisage dans une perspective diachronique les différentes problématiques afférentes au temps. Mais il est significatif que les noms de Lucrèce, de Cicéron ou de Sénèque ne soient pas même mentionnés dans cette étude, au demeurant très riche. Le terme de « chronosophie » est emprunté à cet auteur, voir p. V. Mais, pour les commodités de l'exposé, il sera envisagé dans un sens plus étendu et désignera toute conception philosophique du temps.

13 Voir Paul Ricœur, *Temps et récit*, Paris, Seuil, t. III : *Le temps raconté*, 1985, chap. I : « Temps de l'âme et temps du monde. Le débat entre Aristote et Augustin », p. 21-42. Pour une analyse et une discussion de la thèse soutenue par Paul Ricœur, voir Claude Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, op. cit., p. 9-83.

des idées et de l'évolution des concepts. Pour ne citer que quelques exemples particulièrement représentatifs, Jorge Luis Borgès élabore son *Histoire de l'Éternité* en renversant la définition platonicienne du temps et en proposant de voir dans l'éternité une image dont le temps serait le support¹⁴. Dans cet ouvrage paru à Buenos Aires en 1936, l'auteur, sans se référer à l'histoire du platonisme ou à la transmission des doctrines, se fonde sur la lecture néoplatonicienne de Platon et notamment sur la réflexion de Plotin dans la troisième *Ennéade*¹⁵.

On pourrait multiplier les exemples, particulièrement dans la sphère scientifique, où les interrogations antiques sur le temps se sont vues ravivées au ^{XX}^e siècle par les découvertes de la physique quantique et l'apparition de la théorie de la relativité. Ainsi, comme l'explique le physicien et philosophe des sciences Étienne Klein, dans son ouvrage au titre évocateur, *Le Facteur temps ne sonne jamais deux fois*, la question de l'être du temps - à savoir le temps est-il ou non une substance particulière ? - est l'une des plus épineuses que doit affronter la physique théorique contemporaine, qui se trouve écartelée entre deux représentations contradictoires de l'espace-temps qu'elle tente en vain d'unifier¹⁶. L'auteur montre que la question

- 14 Voir Jorge Luis Borgès, *Histoire de l'Éternité*, Paris, La Pléiade, 1993, p. 365-384 : « Aucune des différentes éternités imaginées par les hommes [...] n'est un assemblage mécanique du passé, du présent et de l'avenir. C'est une chose plus simple et plus complexe à la fois : la simultanéité de tous ces temps » (p. 369).
- 15 Voir Plot. *Enn.* III, 7 (= Traité 45). L'auteur y affirme que, pour comprendre la nature du temps, il faut d'abord connaître l'éternité, qui est comme l'archétype et le modèle du temps. Pour préciser l'image de cette éternité, Jorge Luis Borgès s'inspire de la définition que Plotin donne de l'Intelligence divine : « dans l'âme, il y a certains êtres, puis à nouveau d'autres êtres ; elle est parfois Socrate, parfois un cheval, toujours quelque être particulier. Mais l'Intelligence est toutes choses. Elle a en elle toutes les choses qui restent immobiles et à la même place ; elle est seulement, et ce mot elle est lui convient toujours ; à nul moment, elle n'est à venir ; car même à ce moment elle est ; jamais non plus elle n'est dans le passé, car en cette région, rien ne passe, tous les êtres y sont éternellement présents », voir Plot. *Enn.* V, 1. Sur la chronosophie plotinienne, voir Jean Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, op. cit., p. 1-91 ; Pierre Aubenque, « Plotin philosophe de la temporalité », *Diotima*, t. IV, 1976, p. 78-86 ; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, London, Duckworth, 1983, p. 112-163 ; Joachim Lacrosse, « Chronos psychique, Aïôn noétique et Kairos hénologique chez Plotin », dans *Les Figures du temps*, dir. Lambros Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 75-86. Les dangers de l'anachronisme qui consiste à interpréter Platon à partir de Plotin ont été dénoncés par Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans *Mythes et représentations du temps*, dir. Dorian Tiffeneau, Paris, CNRS, 1985, p. 59-85.
- 16 Voir Étienne Klein, *Le Facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Flammarion, 2007, chap. III : « Le temps se suffit-il à lui-même ? », p. 33-34 : « La première représentation lui vient de la physique quantique, qui décrit le mouvement des particules élémentaires : pour elle l'espace-temps est plat et statique ; la seconde, de la relativité générale, qui décrit la façon dont l'espace-temps est courbé par la gravitation : l'espace-temps y est souple malléable et dynamique, en permanence déformé par les mouvements de la matière qu'il contient ».

du temps se trouve au cœur du problème de « l'unification de la relativité générale et de la physique quantique ». Celui-ci peut en effet se résumer dans l'alternative suivante : « le temps accueille-t-il les événements ou en émane-t-il ? »¹⁷. Or, pour illustrer l'opposition entre ces deux visions du temps - substantielle ou relationnelle -, l'auteur se réfère au temps absolu de la mécanique newtonienne et ... aux vers du *De rerum natura* dans lesquels Lucrèce dénie au temps toute existence *per se*¹⁸. De même, quand l'auteur, poursuivant son enquête, s'interrogera sur le paradoxe du changement, il ne manquera de se référer aux figures d'Héraclite, « héros du changement » et de Parménide, « champion de l'Être »¹⁹. Tout en soulignant le caractère caricatural et forcé de cette opposition et en mettant ses lecteurs en garde contre toute « rétroactivité implicite de la pensée », Étienne Klein n'en affirme pas moins que « ces deux grands courants philosophiques n'ont pas cessé de se combattre, par penseurs interposés » et conclut que les questions actuelles concernant les rapports du devenir et de la permanence « sont dans le droit fil des discussions entamées il y a plus de vingt-cinq siècles »²⁰.

Il ne s'agit nullement de blâmer ces auteurs pour avoir fait usage des conceptions antiques du temps, qu'ils ont ainsi contribué à vivifier et à diffuser. La réactualisation de ces problématiques contribue en retour à dynamiser les études menées par les antiquisants et les historiens des idées : étant données l'actualité et la complexité des chronosophies grecques, élucider l'obscurité des fragments d'un Héraclite ou d'un Parménide, étudier à nouveaux frais la création du temps dans le *Timée* de Platon, commenter le traité sur le temps d'Aristote ou interpréter les ouvrages du néoplatonicien Plotin représentent pour le chercheur des enjeux fort stimulants. Cependant, cet intérêt se porte plus rarement sur le monde romain et force est de constater qu'en dehors de Sénèque et de saint Augustin, dont les analyses du

17 *Ibid.* p. 40. Je me permets de renvoyer à cet ouvrage pour ce qui concerne les enjeux scientifiques du problème et les diverses solutions proposées par les physiciens, voir chap. IV : « Une équation dira-t-elle d'où provient le temps ? », p. 41-57.

18 Voir Lucr. *DRN* I, 459-463 : *Tempus item per se non est, sed rebus ab ipsis / consequitur sensus transactum quid sit in aevo, / tum quae res instet, quid porro deinde sequatur; / nec per se quemquam tempus sentire fatendumst / semotum ab rerum motu placidaque quiete.* « De même le temps n'existe pas en lui-même, mais c'est des choses elles-mêmes que découle le sentiment de ce qui s'est accompli dans la durée, de la chose qui est instante, de ce qui viendra par la suite ; et personne, il faut le reconnaître, n'a le sentiment du temps en soi, considéré en dehors du mouvement des choses et de leur paisible repos », trad. Alfred Ernout modifiée.

19 Voir Étienne Klein, *Le Facteur temps ne sonne jamais deux fois*, *op. cit.*, chap. IX : « Ce qui change change-t-il vraiment ? », p. 101-111. Sur le paradoxe du changement, voir p. 103 : « Fascinante conclusion, au demeurant : une chose x ne peut changer que si, en elle, "quelque chose" ne change pas, et c'est parce que ce "quelque chose" ne change pas qu'on peut dire de x qu'il change ».

20 *Ibid.*, p. 108 et 111.

temps sont à juste titre célèbres, les philosophes latins n'ont guère été étudiés sous cet angle²¹. Cet état de fait est probablement à mettre en rapport avec le statut accordé aux auteurs de l'époque républicaine dans l'histoire de la philosophie. Puisqu'ils ne sont pas considérés comme des penseurs originaux, mais comme des imitateurs ou des vulgarisateurs se contentant de transmettre les doctrines grecques, on ne songe guère à s'interroger sur leur conception du temps. Cependant, même si leur rôle se réduisait effectivement à traduire ou à diffuser les concepts de temps, les modalités mêmes de cette transmission, qui s'opère par le biais d'un processus d'adaptation linguistique et de création lexicale, mériteraient d'être étudiées dans une perspective diachronique et transculturelle²². Le transfert des concepts philosophiques grecs à Rome s'inscrit en effet dans le cadre d'une confrontation entre la pensée hellénique et la tradition romaine, qui ne peut être sans conséquence d'ordre herméneutique²³.

CICÉRON ET L'HUMANISATION DU TEMPS

Pour ce qui est de Cicéron en particulier, il faut admettre que le manque d'intérêt porté jusqu'à présent à sa vision du temps lui est en partie imputable, puisque, en dehors d'un bref passage du *De inuentione* où le temps est défini comme une partie d'éternité, on ne trouve dans son œuvre aucune analyse spécifique de cette notion²⁴. Et pourtant ! Cette définition elle-même, qui se réfère à la question des rapports entre temps et éternité, est loin d'être dépourvue

21 Il n'en est pas de même pour les poètes augustéens, dont la conception et la poétique du temps ont été récemment étudiées, voir les études sur Lucrèce, Virgile, Tibulle et Ovide réunies dans *La représentation du temps dans la poésie augustéenne. Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung*, dir. Jürgen Schwindt, Heidelberg, Universitätsverlag, 2005 et la thèse de Stefana Goga-Lambion, *Le Moi lyrique et le temps chez Catulle, Tibulle, Propertius et Horace*, thèse préparée sous la co-direction des professeurs Jacqueline Dangel et Carl Deroux, soutenue à l'université Paris-Sorbonne en 2002. Sur la chronosophie sénéquienne, présentée en particulier dans les *Lettres à Lucilius* (Ep. 1 et 12) et le *De breuitate uitae*, voir Mireille Armisen-Marchetti, « Sénèque et l'appropriation du temps », *Latomus*, t. LIV, 3, 1995, p. 545-567 ; Carlos Lévy « Sénèque et la circularité du temps », dans *L'Ancienneté chez les Anciens*, dir. Béatrice Bakhouché, Montpellier, PULM, 2003, t. II, p. 491-509.

22 Sur l'élaboration du vocabulaire philosophique latin, voir Alain Michel, « Cicéron et la langue philosophique, problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, dir. Pierre Grimal, Rome, 1992, p. 77-89 ; Carlos Lévy, « Cicéron, créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », *ibid.*, p. 91-106 ; John Glucker, « Probabile, Veri Simile and related Terms », dans *Cicero the Philosopher*, dir. Jonathan Powell, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143.

23 Sur ce point, voir Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome à la fin de la République*, Paris, Le Seuil, 1997 ; Pierre Gros, « Temps et mémoire dans la Rome antique », *Revue Historique*, t. CXXII, 2, 1998, p. 441-450 et *Interférences*, t. IV, 2006, sur le site <<http://ars-scribendi.ens-lsh.fr>>.

24 Voir Cic. *Inu.* I, 39.

d'enjeux théoriques, quand on songe au modèle platonicien de la création du temps. De plus, les dialogues philosophiques cicéroniens peuvent se lire comme une méditation ininterrompue, non seulement sur la place de l'homme dans l'espace-temps de la cité, mais aussi sur l'ambiguïté de son statut temporel, qui le soumet au devenir tout en lui donnant accès à l'éternité. Cet intérêt pratique pour le temps a été mis en évidence par Alain Michel dans la conclusion de sa thèse :

Soulignons dès maintenant que nous n'allons pas chercher dans l'œuvre de Cicéron une conception métaphysique, une théorie du temps. Mais l'on doit convenir que sa culture et ses méthodes de pensée l'entraînent à prendre devant la vie et l'action une certaine attitude, différente de celle de Caton ou de Brutus²⁵.

18

De fait, même si, dans l'œuvre de Cicéron, le temps n'est guère étudié pour lui-même au plan théorique, comme c'est le cas chez Platon, Aristote, Plotin ou saint Augustin, il constitue, en tant que réalité d'expérience le présupposé de toute réflexion d'ordre politique, physique ou éthique. Ainsi, dès la composition du *De republica*, la comparaison du temps humain et du temps cosmique nourrit-elle la rêverie eschatologique de Scipion concernant la gloire posthume et l'immortalité promise aux hommes d'État²⁶. De même, la question du temps est-elle au centre des discussions sur la nature des dieux, sur la divination et sur le destin en relation avec l'éternité du monde et l'enchaînement infini des causes. Enfin, tous les ouvrages d'éthique, qu'il s'agisse du *De finibus bonorum et malorum*, du *De senectute* ou du *De officiis*, s'ancrent dans une réflexion sur le temps à travers les notions de durée et de circonstances. Derrière la diversité apparente des thématiques se profile une question fondamentale et récurrente, inspirée à Cicéron par sa culture académicienne : comment articuler instabilité et incertitude du temps humain et vérités éternelles pour penser et agir conformément à la nature rationnelle de l'homme²⁷ ? Dès lors, la problématique du temps se trouve transférée du plan cosmologique au plan éthique. Il ne s'agit pas tant de s'interroger sur la nature, l'origine ou le statut du temps que de mesurer les enjeux humains de la temporalité. Or cette humanisation du temps s'opère paradoxalement par l'intermédiaire de la notion d'éternité, qui constitue le point référentiel de l'expérience temporelle.

25 Voir Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2003² (première éd. Paris, 1960), p. 643, n. 439.

26 Voir Cic. *Rep.* VI, 26-29.

27 Voir Alain Michel, « Quelques aspects de la conception philosophique du temps à Rome », *Revue des études latines*, t. LVII, 1979, p. 323-339 [p. 336].

Trois questions d'ordre méthodologique se posent :

1/ étant données l'importance et la diversité de l'œuvre philosophique cicéronienne, quel texte privilégier pour fonder une enquête sur la valeur et la fonction du temps ? On sait que la plupart des ouvrages philosophiques cicéroniens se présentent sous la forme de dialogues fictifs opposant les porte-parole des différentes écoles. Dans ces conditions, il serait délicat de prendre pour point de départ des développements qui ne sont pas directement assumés par l'auteur. Il est vrai que Cicéron s'attribue parfois un rôle dans ses dialogues, où il prend en charge la critique des points de vue exposés par ses interlocuteurs²⁸. Cependant, même si ces développements peuvent apporter de précieuses informations sur la vision cicéronienne du temps, leur orientation critique risque de compliquer l'analyse et de brouiller les pistes, la réfutation pouvant conduire à une distorsion par rapport à la pensée de l'auteur. C'est pourquoi les meilleurs candidats pour une telle enquête sont incontestablement les *Tusculanes* et le *De officiis*, ouvrages d'éthique dans lesquels Cicéron assume la quasi-totalité des développements et se propose même de transmettre, sinon un enseignement moral, du moins une méthode *ad bene uiuendum*. Cependant, la forme même des *Tusculanes*, qui mettent en jeu le facteur temporel à travers l'enchaînement et la progression des entretiens, leur orientation personnelle et introspective, la liberté de jugement qu'y revendique Cicéron en relation avec ses affiliations néo-académiciennes et enfin l'esprit de conciliation qui prévaut dans les développements sur la mort et le bonheur – l'objectif étant de montrer que la plupart des écoles philosophiques sont à même de garantir la sérénité du sage - invitent à privilégier ce texte comme référentiel d'analyse. Ce choix n'implique pas de renoncer à mettre à contribution les témoignages issus des autres ouvrages, qu'il s'agisse, dans le domaine de l'éthique du *De finibus bonorum et malorum* ou du *De officiis*, dans la sphère de la physique du *De natura deorum*, voire des ouvrages sur l'éloquence ou de la *Correspondance*.

2/ La délimitation du champ d'investigation appelle une deuxième question, relative aux ressources bibliographiques à mettre en œuvre. Étant donné qu'il existe peu d'études sur le temps chez Cicéron, il faut se référer d'abord aux études sur les *Tusculanes* qui se sont multipliées durant les dernières décennies, ensuite aux travaux portant sur les théories du temps qui ont pu influencer Cicéron

²⁸ C'est le cas dans le *Lucullus* (§ 63-147), dans les livres II et IV du *De finibus* et dans le livre II du *De diuinatione*.

et enfin aux études générales ayant trait aux problèmes éthiques abordés dans l'ouvrage²⁹. Concernant la première catégorie, il convient de se référer en premier lieu aux travaux d'Alain Michel et de Carlos Lévy car ils ont permis d'établir l'unité philosophique des *Tusculanes*, qui étaient auparavant envisagées, dans la perspective de la *Quellenforschung*, comme une succession de développements indépendants, imitant divers modèles grecs³⁰. De même, les analyses de Woldemar Görler, d'Alan Douglas, de Helmut Seng et d'Ingo Gildenhard sur les rapports entre la structure littéraire et le contenu de l'ouvrage inspirent fortement la démarche du présent travail³¹. Sont également mis à profit les commentaires d'Alan Douglas et de Margaret Graver, qui fournissent quelques éléments précieux sur la place du temps dans la pensée de Cicéron, mais ne rendent compte que de manière incomplète du projet cicéronien³². De ce point de vue, l'ouvrage de Bernhard Koch, qui, développant l'hypothèse proposée par Malcolm Schofield, insiste sur la dimension thérapeutique de l'entreprise cicéronienne ainsi que sur le rôle joué par le scepticisme académicien et, en particulier par le modèle philonien, dans sa mise en œuvre, est d'un grand intérêt³³.

20

- 29 Outre l'étude d'Alain Michel, « Quelques aspects de la conception philosophique du temps à Rome », art. cit., voir René Fréneaux, « *Reliquum tempus* dans les discours de Cicéron », dans Aiôn. *Le temps chez les Romains*, dir. Raymond Chevallier, Paris, A. et J. Picard, coll. « Caesarodunum bis », 1976, p. 71-82 ; Wolfgang Schneider, « Zur Auffassung der "Zeit" bei Cicero », dans *Hommages à Carl Deroux II - Prose et linguistique, Médecine*, dir. Pol Defosse, Bruxelles, Latomus, 2002, p. 409-424, qui étudient respectivement les discours et la *Correspondance*.
- 30 Voir Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », *Revue des études latines*, t. XXXIX, 1961, p. 158-171 ; « Dialogue philosophique et vie intérieure, Cicéron, Sénèque, saint Augustin », *Helmantica*, t. XXVIII, 1977, p. 353-376 ; « À propos du bonheur : pensée latine et tradition philosophique », *Revue des études latines*, t. LVI, 1978, p. 349-368 ; « Rhétorique et maladie de l'âme. Cicéron et la consolation des passions », art. cit., p. 11-22 ; Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 445-494.
- 31 Voir Woldemar Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, C. Winter, 1974 ; « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, dir. Christoph Catrein, Leyde/Boston, Brill, 2004, p. 212-239 ; Alan Douglas, « Form and content in the *Tusculan disputationes* », dans *Cicero the philosopher*, dir. Jonathan Powell, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 197-218 ; Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », *Rhein. Mus. für Philosophie*, N.F., t. CXXI, 4, 1998, p. 329-347 ; Ingo Gildenhard, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan disputationes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- 32 Voir Cicero, *Tusculan disputationes II & V*, éd. Alan Douglas, Warminster, Aris & Phillips, 1990 ; Margaret Graver, *Cicero on the emotions*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2002, qui présente une traduction anglaise et un commentaire des livres III et IV.
- 33 Voir Malcolm Schofield, « Academic Therapy : Philo of Larissa and Cicero's Project in the *Tusculans* », dans *Philosophy and power in Graeco-roman world. Essays in honour of Miriam Griffin*, dir. Gillian Clark et Tessa Rajak, Oxford/New York, Oxford University Press, 2002, p. 91-107 et Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

Dans la deuxième catégorie, c'est-à-dire dans celle des études consacrées aux théories du temps, outre les études générales sur le temps dans la philosophie antique, l'ouvrage de Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, est incontournable, dans la mesure où il met en évidence la cohérence théorique entre temps physique et temps éthique et souligne la dimension morale du présent stoïcien³⁴. Mais il faut se référer également aux études portant sur le problème du temps cosmique des stoïciens³⁵. D'autre part, dans la mesure où Cicéron se réclame explicitement de la tradition socratique et de l'enseignement de Platon, les principales analyses relatives au temps platonicien, voire au temps aristotélicien, ne peuvent être négligées car elles constituent un arrière-plan nécessaire à l'explicitation des enjeux théoriques qui sous-tendent le texte cicéronien³⁶.

L'architecture de l'œuvre, d'une part, et les multiples domaines d'application du temps, d'autre part, impliquent la prise en compte d'une troisième catégorie d'ouvrages thématiques consacrés aux éthiques hellénistiques. Il convient notamment de mettre à profit l'abondante bibliographie qui s'est constituée durant les dernières décennies, principalement en langue anglaise, autour du

- 34 Voir John Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1948 ; Richard Sorabji, *Time, creation and the continuum*, London, Duckworth, 1983 ; Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans *Mythes et représentations du temps*, op. cit., p. 59-88 et Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979⁴.
- 35 Sur le temps dans la physique stoïcienne, voir Jonathan Barnes, « La doctrine du retour éternel », dans *Les Stoïciens et leur logique*, actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), dir. Jacques Brunschwig, Paris, Vrin, 2006² (première éd. 1978), p. 3-20 ; Malcolm Schofield, « The retrenchable present », dans *Matter and Metaphysics*, dir. Jonathan Barnes et Mario Mignucci, Napoli, Bibliopolis, 1988 ; Jean-Baptiste Gourinat, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique*, t. CXCII, 2, 2002, p. 213-227.
- 36 Sur Platon, voir, en particulier, Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982 ; Luc Brisson, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994 ; Jean-François Mattéi, « Les figures du temps chez Platon », dans *Les Figures du temps*, op. cit., p. 29-47 ; Walter Mesch, « Die ontologische Bedeutung der Zeit in Platons *Timaios* », dans *Interpreting the Timaeus-Critias*, Proceedings of the IV Symposium Platonicum, dir. Tomas Calvo et Luc Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997 ; *Id.*, « Être et temps dans le *Parménide* de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXXVII, 2002, p. 159-175 ; Marta Cristiani, « L'ordine delle generazioni e la generazione del tempo nel *Timeo* », dans *Plato physicus : Cosmologia e antropologia nel Timeo*, dir. Carlo Natali et Stefano Maso, Amsterdam, A. M. Hakkert, 2003, p. 259-174. Sur le temps aristotélicien, voir Hervé Barreau, « Le traité aristotélicien du temps », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CLXIII, 1973, p. 410-437 ; Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982 ; James Summers, « Aristotle's concept of time », *Apeiron*, t. XVIII, 1, 1984, p. 59-69 ; Serge Margel, *Le Concept de temps. Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1999 ; Carlo Natali, « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CXCII, 2002, p. 177-194.

débat antique sur les passions et sur les fins³⁷. Cependant, alors que, de manière générale, les chercheurs tendent à user du témoignage cicéronien pour reconstituer les positions doctrinales et les débats entre écoles, je m'intéresserai, dans le sillage des travaux de Carlos Lévy, aux relations complexes que Cicéron entretient à ses sources et à la spécificité du projet cicéronien dans les *Tusculanes*³⁸.

22

3/ L'ampleur même du matériau disponible suscite une troisième et dernière question. Au vu des nombreuses études récentes consacrées aux *Tusculanes* et à la philosophie cicéronienne en général, quel peut être l'intérêt d'une enquête supplémentaire sur le temps ? La réponse est étroitement liée à la perspective synthétique adoptée dans les *Tusculanes*. Cicéron y intègre en effet les nombreuses doctrines philosophiques dont se nourrit son ample culture. Mais, loin de se contenter de les juxtaposer, il soumet les différentes positions à une évaluation critique fondée sur leur cohérence, leur valeur morale, leur degré de probabilité ou leur efficacité pratique. Dès lors, interroger ce texte à propos de la vision cicéronienne du temps pourrait contribuer à en renouveler l'interprétation : il s'agit de comprendre comment Cicéron reçoit, interprète, évalue, transmet et éventuellement modifie les différentes chronosophies et, en particulier, celles qui sont issues du platonisme, du stoïcisme et de l'épicurisme. Une telle recherche pourrait permettre en outre de dégager le rôle joué par Cicéron dans la transmission et la réception à Rome des notions de temps provenant de la philosophie grecque. Elle se propose enfin de déterminer l'influence éventuelle de Cicéron sur les conceptions du temps développées par ses successeurs.

37 Voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 ; Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985 ; Julia Annas, *The morality of happiness*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993 ; Martha Nussbaum, *The Therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994 ; *The passions in Roman thought and literature*, dir. Susanna Braund et Christopher Gill, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, dir. Troels Engberg-Bedersen et Juha Sihvola, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1998 ; Richard Sorabji, *Emotion and peace of mind*, Oxford, Oxford University Press, 2002 ; *Les Passions antiques et médiévales*, dir. Bernard Besnier, Pierre-François Moreau et Laurence Renault, Paris, PUF, 2003 ; Christopher Gill, *The structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford/New York/Auckland, Oxford University Press, 2006 ; Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford/New York/Auckland, Oxford University Press, 2006 ; Margaret Graver, *Stoicism and emotion*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2007.

38 Voir, en particulier, Carlos Lévy, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », dans *Le Concept de nature à Rome, op. cit.*, p. 109-123 ; « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *Revue des études latines*, t. LXXX, 2003, p. 78-95 ; « Chrysippe dans les *Tusculanes* », dans *Les Passions antiques et médiévales, op. cit.*, t. I, p. 131-143.

TRIPTYQUE TEMPOREL

Du temps social

Le temps ne représente pas seulement un principe constitutif de la pensée théorique ; il apparaît au premier chef comme une urgence pratique. La question des rapports entre temps et philosophie, qui est récurrente dans les prologues des dialogues, revêt en effet chez Cicéron une dimension existentielle. Avant d'être l'aliment d'une réflexion sur l'origine du monde ou sur l'immortalité de l'âme, le temps est vécu comme le lieu d'un déchirement entre action et réflexion, entre théorie et pratique, entre philosophie et politique. En ce sens, la problématique du temps chez Cicéron renvoie à un questionnement social sur l'usage qui est en fait. Il s'agit pour le citoyen Cicéron de justifier son emploi du temps et en particulier de légitimer la pratique personnelle de la philosophie dans une société fortement structurée par les valeurs collectives. Dès lors, le principal enjeu de la fiction dialogique consiste à déterminer les conditions d'insertion de la philosophie au sein de la cité romaine.

Or ce projet, qui met en œuvre une réflexion sur l'*otium* en relation avec la théorie des genres de vie, impose la prise en compte d'une temporalité individuelle et favorise de ce fait l'émergence de la notion de sujet. Dans cette perspective, la première partie sera consacrée aux rapports du temps collectif et du temps individuel, envisagés en relation avec la pratique de la philosophie. L'objectif principal sera de mettre en évidence la spécificité des *Tusculanes* dans l'œuvre philosophique et le parcours intellectuel de Cicéron : la forme et la succession de ces cinq *disputationes*, qui concilient temps naturel, temps social et temps psychique, permettent l'élaboration d'une réflexion sur la fonction du temps dans la vie morale.

De l'éternité psychique

La première *Tusculane*, qui vise en partie à fonder en raison la thèse de l'immortalité de l'âme, marque la rencontre du temps du corps, borné par la naissance et la mort, et du temps de l'âme, qui s'apparente à l'éternité. Cependant, si, pour convaincre son auditeur que la mort n'est pas un mal, Cicéron met l'accent sur la thèse platonicienne de l'immortalité de l'âme, la formulation même de cette thèse et des arguments qui la confirment n'est pas exempte d'ambiguïté. Le syntagme latin *animorum aeternitas*, qui renvoie à la réception des concepts platoniciens et à leur traduction latine, est en effet problématique, dans la mesure où il ne correspond pas au lexique de l'original grec, dont Cicéron se réclame pourtant explicitement³⁹. C'est pourquoi l'analyse de la conception cicéronienne

³⁹ Voir Cic. *Tusc.* I, 39 ; I, 50 ; 80 ; 81 et V, 70.

du temps ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les notions grecques de temps, et notamment sur l'articulation complexe des substantifs *αἰών* et *χρόνος*, dont il convient de prendre en compte l'interprétation et l'évolution au sein des différentes écoles philosophiques.

Aussi la seconde partie sera-t-elle consacrée à l'analyse approfondie de la première *Tusculane*, menée dans une perspective à la fois synchronique et diachronique. Il s'agira d'abord de souligner le rôle de cet entretien initial dans l'économie générale de l'œuvre : l'exposé de la thèse de l'immortalité se traduit par un élan presque mystique vers l'éternité, qui a pu être à bon droit interprété comme « le testament spirituel et définitif de Cicéron »⁴⁰. Or, dans la mesure où cet acte de foi, qui se fonde sur l'espérance dans l'immortalité de l'âme, met en jeu la notion d'*aeternitas*, il conviendra de préciser le sens et la valeur de cette éternité psychique, d'une part, en retraçant l'évolution du substantif grec *αἰών* du *Timée* platonicien aux cosmologies hellénistiques et, d'autre part, en étudiant les modalités de transfert de ce vocable à Rome.

24

Du temps moral

L'ordre des entretiens suffit à suggérer que l'éternité *post mortem*, quelle qu'en soit la signification, ne représente qu'un aspect de la profession de foi cicéronienne. Les méditations successives sur la douleur, le chagrin et les passions, couronnées dans la cinquième et dernière *Tusculane* par une évocation des joies terrestres garanties par la sagesse, montrent à l'évidence que Cicéron ne se contente pas d'aspirer à un bonheur d'outre monde ou d'outre temps. Il considère au contraire que la philosophie constitue une voie d'accès à la vie heureuse *hic et nunc*⁴¹. C'est dans la perspective de ce bonheur terrestre et temporel qu'il développe une réflexion sur les rapports de l'homme et de la durée.

Prenant pour point de départ la rencontre conflictuelle des deux temporalités qui coexistent dans le composé humain, à savoir le temps passionnel et le temps rationnel, la troisième partie développera une interprétation dynamique des *Tusculanes*. Si l'unité des cinq *disputationes* réside dans leur vocation thérapeutique et leur inspiration académicienne, celle-ci se manifeste au plan de la composition par une dialectique entre temps pathologique et temps

40 Voir Joël Schmidt, *Cicéron*, Paris, Pygmalion, 1999, p. 171.

41 Voir Philippe Muller, « La cinquième *Tusculane*, une philosophie sans transcendance », dans *Nomen Latinum*. Mélanges André Schneider, dir. Denis Knoepfler, Genève, Droz, 1997, p. 45-54 ; Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 78-95.

thérapeutique, puisque le temps, dont la perception erronée est à l'origine des maladies de l'âme, devient à travers la durée un principe de guérison. Cependant, dans la mesure où Cicéron s'inspire explicitement de la théorie stoïcienne des passions, et notamment de l'enseignement de Chrysippe, cette lecture temporelle des *Tusculanes* peut sembler problématique au regard de « l'actualisme », qui, selon l'interprétation de Victor Goldschmidt, caractérise l'éthique de cette école⁴² : la valorisation stoïcienne du présent éthique trouve-t-elle sa place dans la thérapie cicéronienne ?

En résumé, les développements qui suivent seront fondés sur l'hypothèse suivante : malgré son attirance pour l'éternité platonicienne, Cicéron ne cherche ni à sortir du temps ni à se réfugier dans l'instant, mais trouve dans la durée du progrès moral une approximation humaine de la permanence divine. Dans la mesure où le temps cicéronien se présente comme le lieu de rencontre entre théorie et pratique, je me propose de relire les *Tusculanes* et la philosophie cicéronienne dans son ensemble en fonction de cette dialectique mettant aux prises le temps du composé humain et l'éternité de la raison pure.

⁴² Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 166-210. L'impératif catégorique du stoïcisme est exprimé dans une pensée de Marc Aurèle : « À chaque heure, applique-toi de tout ton soin [...] à faire ce que tu as sur les bras » (II, 5, 1). Il s'agit, selon la formule de Marc Aurèle, de « délimiter le présent » (VII, 29), c'est-à-dire de se concentrer sur l'action présente « en dédaignant sa genèse aussi bien que son aboutissement ». La perfection recherchée par les stoïciens n'est pas liée au temps ; elle trouve sa place dans la brièveté de la vie lorsque peuvent coïncider intention et acte.

PREMIÈRE PARTIE

Temps social et temps du moi

« L'extrême affairément, que ce soit à l'école ou à l'université, à l'église ou au marché, est un symptôme de vitalité déficiente, alors que la faculté d'oisiveté suppose des goûts éclectiques et un solide sens de l'identité personnelle ».

R. L. Stevenson, *L'Apologie des oisifs*

INTRODUCTION

LES FORMES DU TEMPS CICÉRONIEN

Avant d'étudier le rôle et la signification du temps dans les *Tusculanes*, il convient d'avoir une vue d'ensemble sur la place attribuée à la notion de temps dans les dialogues philosophiques cicéroniens. Ce projet revient à s'interroger sur les rapports du temps et de la philosophie chez Cicéron. Or les enjeux de cette question ne sont pas seulement théoriques, mais revêtent chez l'Arpinate une dimension existentielle. C'est pourquoi il sera dans un premier temps délicat de distinguer les aspects biographiques des problèmes purement philosophiques en raison des interactions entre les deux domaines. La réflexion cicéronienne trouve en effet bien souvent son point d'ancrage dans les situations concrètes de la vie, qu'elle vise en partie à analyser et éclaircir. Il ne s'agit pas de cantonner l'œuvre philosophique à cette perspective pratique, qui en limiterait considérablement la portée. En revanche, il convient de rappeler le poids des circonstances dans la naissance du projet philosophique cicéronien et le relief qu'il a choisi de donner à la partie éthique de la philosophie, dont la vocation thérapeutique constitue à ses yeux la principale raison d'être¹. Cette circularité du biographique et du philosophique est particulièrement évidente en ce qui concerne la question du

¹ Voir Cic. *Diu.* II, 1-4.

temps, qui est étroitement liée à l'expérience. Et, de fait, Cicéron n'a jamais conçu la philosophie comme une méditation intemporelle, séparée du temps vécu. L'insertion de la philosophie dans l'histoire de la cité constitue même l'objet principal de la plupart de ses prologues.

30

La question du temps se pose en effet chez Cicéron non seulement par rapport à l'histoire de Rome, mais aussi par rapport à l'objet philosophico-littéraire que représente le dialogue². Or le choix de cette forme ne saurait être anodin puisqu'il implique une insertion de la philosophie dans le champ de la *mimésis*, la progression du discours philosophique pris en charge par les personnages constituant l'objet de la représentation. Dans ce cadre dialogique, les échanges de points de vue entre les interlocuteurs permettent de mettre en évidence la place de la durée et des circonstances dans le processus de la connaissance. S'inspirant de la dialectique socratique, qui met le temps à profit pour ouvrir un chemin de l'ignorance vers la vérité³, Cicéron choisit d'inscrire ses réflexions théoriques dans la sphère du flux temporel et de mettre en scène le progrès des esprits. Loin de transmettre dogmatiquement un savoir figé, il donne à voir le mouvement intellectuel de la recherche. Or cette mise en scène de la pratique philosophique comporte nécessairement une dimension temporelle, dans la mesure où on ne peut imiter la vie, qui est existence dans le temps⁴, en ignorant le temps. Cependant, le problème réside précisément dans les rapports entre le temps de la vie et celui de la représentation. S'il est vrai que Cicéron n'a pas théorisé l'opposition entre temps « objectif » ou naturel et temps « dramatique » ou dialogique, la rencontre de ces deux temporalités n'en constitue pas moins un élément déterminant dans la composition des dialogues. De fait, soucieux de prêter vie à ses personnages, l'Arpinate prend soin d'encadrer et de jalonner leurs discours au moyen de repères chronologiques qui permettent aux lecteurs d'en situer le déroulement et d'en suivre la progression. Aussi la chronologie

2 Sur les spécificités du dialogue cicéronien, voir Rudolf Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1895, t. I, p. 457-552 ; Pierre Grimal, « Caractères généraux du dialogue romain », *Lustrum*, t. VII, 1955, p. 192-198 ; Clara Auvray-Assayas, « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », dans *La Forme dialogue chez Platon*, dir. Frédéric Cossuta et Michel Narcy, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 237-255 et Robert Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.

3 Sur le lien entre temps et dialectique platonicienne, voir Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947, p. 3 et 159 § 66 : « La dialectique [...] veut former plutôt qu'informer. On a vite fait de transmettre un enseignement. Même un enseignement peut se donner en temps limité. Mais la formation, l'éducation, disons la philosophie n'accepte pas d'être pressée par "l'eau qui s'écoule" (*Theaet.* 172d10) : elle veut le "loisir" (*Theaet.* 172d4-9). Elle suppose le temps qu'elle veut pouvoir prodiguer sans compter ».

4 Voir Aristt. *Phys.* 221a30. Ces remarques préliminaires sont redevables à Victor Goldschmidt, *Temps tragique et temps physique chez Aristote*, *op. cit.*, p. 408-410.

intervient-elle à double titre dans les dialogues : il s'agit en premier lieu de situer la fiction discursive au sein du temps calendaire pour l'intégrer à l'histoire de la cité ; il s'agit ensuite de créer, à l'intérieur du dialogue, une temporalité susceptible d'en assurer la vraisemblance et la cohérence⁵.

De même que le démiurge platonicien, sur le point de créer le monde, s'inspire d'un modèle éternel extérieur à celui-ci, l'auteur des dialogues agence sa matière philosophique grâce à l'instauration d'un temps fictif, conçu à l'image du temps naturel⁶. Ce temps dialogique permet non seulement de délimiter l'étendue de l'échange discursif, mais de rendre plus perceptible l'évolution du débat. Cependant, tout en visant à donner l'illusion du réel, le temps du dialogue s'affranchit partiellement des lois du temps naturel, puisque la longueur effective des discussions ou des exposés successifs peut varier selon les exigences du raisonnement, sans que ces différences soient prises en compte dans le comput fictionnel. Ainsi, bien que la première et la cinquième *Tusculanes* soient nettement plus développées que les trois autres, cet écart n'est pas répercuté sur la temporalité dramatique, chacun des cinq entretiens étant censé couvrir un après-midi. Par conséquent, s'il calque le temps naturel et tente de s'y intégrer, le temps de la fiction n'en est pas totalement dépendant, conférant ainsi à l'*auctor* un espace de liberté dont témoigne la scénographie⁷. Dans ces conditions, l'étude du temps, en tant qu'élément constitutif et structurant de l'objet littéraire créé par Cicéron, est un préalable nécessaire à l'analyse de sa chronosophie. Puisque la composition vise à donner une image en mouvement et en acte de la philosophie, une recherche sur la place, le rôle et le statut du temps dans la fiction dialogique pourra contribuer à préciser les rapports du temps et de la philosophie dans la vie et la pensée de Cicéron. En référence à l'actualisation de la dynamique philosophique qui me semble caractériser l'œuvre cicéronienne, l'objectif de cette première partie sera de montrer les enjeux littéraires et philosophiques du temps dans les dialogues afin de mettre en évidence la spécificité de la temporalité élaborée dans les *Tusculanes*. Pour ce faire, seront successivement étudiés 1/le rôle attribué au temps dans la scénographie des dialogues, 2/le temps fictif des *Tusculanes*, 3/les rapports du temps philosophique et du temps politique et enfin 4/ la progression de la réflexion cicéronienne sur l'*otium*.

5 Voir *infra*, chap. II, p. 49-65.

6 Voir Plat. *Tim.* 31a-b.

7 Selon la définition donnée dans le *Petit Robert*, le substantif *scénographie* renvoie *stricto sensu* « aux aménagements matériels du théâtre ». Je l'emploierai ici au sens large pour désigner tous les éléments qui se rapportent à la mise en scène des dialogues, c'est-à-dire principalement aux temps, lieux et circonstances des entretiens.

LE TEMPS DANS LA SCÉNOGRAPHIE
DES DIALOGUES CICÉRONIENS :
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LE *DE ORATORE*
ET LE *DE RE PUBLICA*

En dépit de leur spécificité formelle, les *Tusculanes* font partie intégrante des dialogues cicéroniens et sont mentionnées au même titre que les *Académiques*, le *De finibus* ou le *De natura deorum* dans la liste récapitulative du *De divinatione*¹. Dès lors, comme dans les autres dialogues, le temps y entre en jeu par le biais de la mise en scène : la date, le moment et la durée des entretiens rapportés ou représentés en marquent la singularité et y occupent de ce fait une place importante. Afin de déterminer le rôle spécifique du temps dans la scénographie des *Tusculanes*, il est nécessaire de rappeler brièvement les caractères généraux du dialogue cicéronien, notamment par rapport au modèle platonicien. La comparaison permettra de souligner les enjeux de l'ancrage spatio-temporel et la fonction structurante du temps, qui seront mis en évidence grâce à une étude des prologues.

L'ANCRAGE SPATIO-TEMPOREL DES DIALOGUES CICÉRONIENS

Le dialogue romain ne peut être réduit à une imitation maladroite de ses modèles grecs et, en particulier, du dialogue socratique². L'acclimatation à Rome de cette forme privilégiée d'expression philosophique est étroitement liée au contexte politique de la cité et au statut de la philosophie à Rome. De ce fait, le dialogue cicéronien, tout en s'inscrivant dans la tradition platonicienne, comporte des caractéristiques spécifiquement romaines. Or cette actualisation de la parole philosophique dans le cadre de la cité repose sur une conception particulière des rapports entre temps et philosophie, qui transparaît nettement dans la scénographie des premiers dialogues cicéroniens.

¹ Voir Cic. *Div.* II, 1-4.

² Les différences entre la scénographie des dialogues platoniciens et celle des dialogues cicéroniens ont été relevées de longue date par Rudolf Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, op. cit., p. 550-552. Voir aussi Pierre Grimal, « Caractères généraux du dialogue romain », art. cit., p. 192-198.

Dès lors que les devoirs civiques orientent et rythment la vie du citoyen, dont la raison d'être réside dans le service de la cité, la philosophie, qui ne pourra fonder sa légitimité hors d'une éventuelle *utilitas*, trouvera pour cadre naturel l'*otium* des hommes politiques. C'est pourquoi les écrits philosophiques cicéroniens, qui se présentent le plus souvent comme la retranscription d'entretiens privés, réalisée à la demande d'un ami ou d'un proche, témoignent du rôle prépondérant joué par l'amitié et l'oralité dans la production philosophique romaine³. Cette orientation concrète et personnelle apparaît dès les premiers dialogues de Cicéron, tels le *De oratore* et le *De re publica*, qui mettent en scène des personnages réels, unis par des liens sociaux et amicaux étroits. Cependant, les dialogues cicéroniens s'opposent aux dialogues platoniciens, non tant par l'importance accordée aux relations inter-personnelles que par la place conférée au temps historique et au contexte politique au sein du débat intellectuel. Socrate entretenait en effet avec ses auditeurs une *συνουσία* impliquant la communauté de vie, l'affection et l'entretien dialogué⁴. Par conséquent, l'atmosphère amicale qui prévaut dans les dialogues cicéroniens s'inspire en partie du modèle socratique.

La différence réside davantage dans le statut des interlocuteurs et dans la référence à un contexte historique et politique précis⁵. Dans les dialogues cicéroniens, l'un des principaux points de référence demeure la vie des institutions et l'histoire de la cité. Et ce n'est pas un hasard si l'Arpinate prend soin de justifier, en se référant à l'histoire de la littérature latine, son projet de composer une œuvre philosophique en latin⁶ : l'histoire de la littérature constitue une des composantes de l'histoire de la cité. Ce double enchâssement de la réflexion philosophique dans le temps dialogique et dans le temps historique est source d'une contradiction intime qui, selon la formule de Pierre Grimal, prend la forme d'une « oscillation perpétuelle entre l'anecdotique et l'éternel⁷ ».

3 Sur l'absence de structure scolaire dans la philosophie romaine, où se trouve privilégiée une relation informelle de maître à disciple, voir Marie Ledentu, *Studium Scribendi. Recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2004, p. 295-319 et Carlos Lévy, « De la Grèce à Rome : l'espace-temps des philosophes antiques », dans *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, dir. Christian Jacob, Paris, Albin Michel, 2007, p. 1019-1049.

4 Sur la relation paradoxale de Socrate à ses disciples, voir Francis Wolff, *L'Être, l'homme, le disciple*, op. cit., p. 214-221 : Socrate, bien que refusant d'enseigner, se trouve entouré d'amis qui revendiquent leur statut de disciple.

5 Voir Cic. *de Or.* I, 24 ; *Rep.* I, 14.

6 Voir Cic. *Acad. Post.* 4 ; *Fin.* I, 1 ; *Tusc.* I, 1-6 ; *Diu.* II, 1-7.

7 Voir Pierre Grimal, « Caractères généraux du dialogue romain », art. cit., p. 196.

La description précise des éléments de la fiction dialogique en relation avec le rythme de la vie socio-politique témoigne également d'un souci de légitimité. Il ne s'agit pas de libérer la philosophie des contraintes de la chronologie, mais de légitimer le temps consacré à la philosophie, et plus largement à l'écriture. Même si elle s'exprime selon des modalités qui évolueront dans le temps, cette préoccupation sera constante du *De oratore* au *De amicitia*.

Des dialogues vraisemblables

L'entretien préliminaire entre Crassus et Catulus dans le deuxième livre du *De oratore* illustre la valeur attribuée à l'ancrage spatio-temporel des dialogues dans la perspective d'une comparaison entre Rome et la Grèce. En relation avec la définition de l'adjectif *ineptus*, Crassus insiste en effet sur l'adéquation nécessaire entre le sujet, le cadre, le moment, la durée et les interlocuteurs du dialogue :

Nam qui aut tempus quid postulet non uidet aut plura loquitur aut se ostentat aut eorum quibuscum est uel dignitatis uel commodi rationem non habet aut denique in aliquo genere aut inconcinnus aut multus est, is ineptus [esse] dicitur. (Cic. de Or. II, 17)

Car celui qui ne voit pas ce qu'exigent les circonstances, parle trop, se met en avant, ne prend en compte ni la dignité ni l'intérêt de ses interlocuteurs ou, en bref, agit en quelque manière avec inconvenance ou excès, est dit inepte⁸.

La critique de Crassus vise précisément les Grecs, qui se voient reprocher leur défaut de *decorum* : on ne peut discuter de n'importe quel sujet, n'importe où, n'importe quand, avec n'importe qui⁹. La notion de convenance ou *decorum*, qui fera l'objet d'un développement spécifique dans le premier livre du *De officiis*, en tant que quatrième division de l'*honestum*, détermine l'attitude des *personae* du dialogue et joue un rôle important dans sa composition¹⁰. Ainsi, Catulus, pourtant soucieux de défendre les Grecs conformément à son caractère, approuve néanmoins le lien établi entre *ineptus* et mépris des

8 Sauf indication contraire, les traductions, bien que souvent inspirées de celles proposées dans la Collection des Universités de France, ont fait l'objet d'une révision personnelle.

9 Voir Cic. de Or. II, 18.

10 Voir Cic. Off. I, 93-160. Dans le développement consacré aux rapports du convenable et de la parole (I, 132-137), Cicéron, après avoir distingué parole publique, *contentio*, et conversation privée, *sermo*, reviendra sur la nécessaire prise en compte des circonstances et de la mesure pour l'établissement d'une éthique de la conversation (Off. I, 135). Sur les règles du *sermo*, voir Carlos Lévy ; « La conversation à Rome à la fin de la République : des pratiques sans théorie ? », *Rhetorica*, t. XI, 1993, p. 399-414.

circonstances¹¹. Aussi prend-il la peine de justifier le choix du cadre spatio-temporel et d'insister sur l'adéquation nécessaire entre l'*éthos* des interlocuteurs et le sujet de l'entretien¹². La mention des loisirs dus à la célébration des Jeux Romains¹³ et la référence au portique et à la palestres qui agrémentent le jardin de la villa de Crassus à Tusculum renvoient à la transposition opérée par Cicéron, qui adapte le dialogue à la réalité romaine¹⁴. Le souci de préciser les circonstances ressortit à la fois au *decorum* et à la vraisemblance¹⁵. La scénographie, jouant sur l'*auctoritas* des grands personnages, vise avant tout à exposer les conditions de possibilité de l'entretien. Les réflexions attribuées à Crassus sur la convenance et la mesure en matière de *sermo* définissent par conséquent les règles de composition auxquelles doit souscrire le dialogue philosophique à Rome.

Les enjeux de la scénographie

36

L'ancrage des dialogues cicéroniens dans l'espace-temps de la cité permet d'actualiser les enjeux philosophiques de cette forme. Le choix de la forme dialoguée pour exposer les doctrines philosophiques évoque en effet l'interrogation socratique et la méthode d'investigation platonicienne¹⁶. Mais

11 Voir Cic. *de Or.* II, 13 et 28. Sur Q. Lutatius Catulus, consul en 102, dont Cicéron admire la culture, le bilinguisme et l'élégance en matière de style (*de Or.* II, 74 ; *Brut.* 132), voir Michèle Ducos, Notice « Catulus (Q. Lutatius) », dans *Dictionnaire des Philosophes antiques*, dir. Richard Goulet, Paris, CNRS, t. II, 1994, p. 245-246. Bien que Cicéron présente ce personnage comme un défenseur de la nouvelle Académie dans les *Premiers Académiques* (*Luc.* 12 ; 18 ; 148), l'hypothèse selon laquelle il aurait réuni autour de lui un cercle philosophico-littéraire d'inspiration carnéadienne (voir Richard Büttner, *Porcius Licinius und des literarische Kreis des Q. Lutatius Catulus*, Leipzig, Teubner, 1893, p. 143) est aujourd'hui sérieusement contestée, voir Jean-Louis Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome, École française de Rome, 1988, p. 604-605 et Carlos Lévy, *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 79-81.

12 Voir Cic. *de Or.* II, 20.

13 Voir Cic. *de Or.* I, 24 ; II, 13.

14 Voir Rudolf Hirzel, *Der Dialog, op. cit.*, p. 491-492.

15 Dans le cadre des *Partitiones oratoriae*, la notion de vraisemblance est également définie en fonction des personnes et des circonstances : *Probabilis autem erit, si personis, si temporibus, si locis ea, quae narrabuntur, consentient* (§ 30). « La narration sera vraisemblable si les choses racontées s'accordent avec les personnes, les temps et les lieux ». Le vraisemblable dialogique obéit aux mêmes règles que le vraisemblable oratoire.

16 La forme dialoguée avait été utilisée à Rome, notamment par Varron dans certains *Logistorici* et *Satires*, par M. Iunius Brutus dans son *De iure civili* (voir *Pro Cluentio* 141) et par Curion (voir *Brut.* 218). De même, le dialogue délibératif, sous forme de *disputatio in utramque partem*, jouait un rôle prédominant dans la vie politique et sociale romaine (voir Cic. *Att.* II, 9, 1 ; X, 4, 9 ; XIII, 4, 2), voir Aude et Yves Lehmann, « La naissance du dialogue philosophique à Rome », dans *Parole, média, pouvoir dans l'occident romain*, dir. Marie Ledentu, Paris, De Boccard, 2007, p. 75-88. Cependant, Cicéron semble avoir été le premier auteur latin à composer des dialogues philosophiques.

cette forme, qui renvoie au refus du dogmatisme et au probabilisme de Carnéade, s'inscrit également dans la tradition néo-académicienne¹⁷ : dans la mesure où l'impossibilité de parvenir à une connaissance certaine n'exclut pas la recherche de la vérité, seul l'échange d'idées sera source de progrès vers le probable¹⁸. Cette lecture néo-académicienne de Platon est à mettre en relation avec un changement de perspective concernant les relations entre les interlocuteurs : à la figure du maître, qui pratique l'*élenchos* afin de conduire l'auditeur à prendre conscience de ses contradictions, Cicéron substitue dans la plupart de ses dialogues une parole à la fois plurielle, égalitaire et aristocratique, qui correspond plus à l'échange de points de vue qu'à la réfutation. Ainsi la parole philosophique revêt une forme proche de la vie politique romaine.

Il convient dans cette perspective de souligner « la fonction référentielle de la scénographie », qui permet à la fois d'affirmer la pertinence de la pratique socratique, d'élaborer une réflexion sur les débats entre écoles et de suggérer l'importance du dialogue pour la sauvegarde de la *libertas*¹⁹. Cette insertion du dialogue dans le temps historique apparaît clairement dans la scénographie du *De oratore*. La référence explicite au platane du *Phèdre*, auquel songe Scaevola en voyant celui de Crassus, suffit certes à inscrire l'entretien dans la tradition platonicienne²⁰. Cependant, l'imitation est circonscrite à un élément du décor et le jeu d'intertextualité suggère les modalités de réception et d'appropriation du genre²¹. Ainsi, dans le prologue du troisième livre du *De oratore*, Cicéron évoque-t-il la mort tragique de la plupart des personnages.

17 Sur Carnéade (214/213-129/128), scholarque de la nouvelle Académie, et la notion probable, voir Cic. *Acad. Post.* 35-36 ; Sext. Emp. *A. M.* VII, 166-189 ; *H. P.* I, 227-229 ; Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 193-216 ; Richard Bett, « Carneades' pithanon : A Reappraisal of his Role and Status », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, t. VII, 1989, p. 59-94 ; John Gucker, « Probabile, Veri Simile and related Terms », art. cit., p. 115-143 ; Michael Frede, « Academic epistemology », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, dir. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld et Malcolm Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 323-351 [345-350].

18 La connexion entre dialogue et probabilisme a été soulignée par Alain Michel, « Dialogue philosophique et vie intérieure : Cicéron, Sénèque, saint Augustin », art. cit., p. 354.

19 Voir Clara Auvray-Assayas, « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », art. cit., p. 237-255. Sur le lien entre débat intellectuel et liberté politique à la fin de la République, voir Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome à la fin de la République*, op. cit., p. 199-201.

20 Voir Cic. *de Or.* I, 28-29. Sur la fonction symbolique du platane, évoquant à la fois les *hērōa* grecs en général, l'Académie de Platon et le jardin de Cicéron à Tusculum, voir Woldemar Görlér, « From Athens to Tusculum. Reconsidering the Background of Cicero's *De oratore* », dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, op. cit., p. 172-192.

21 Le cadre sans apprêt du *De legibus* (I, 1 ; II, 2 ; II, 6) est plus proche du naturel évoqué dans le *Phèdre* que le jardin aménagé du *De oratore*.

Ce procédé de prédiction auctoriale, qui sera repris dans le *De re publica* et le *Cato maior*, suggère un parallélisme entre Crassus et le Socrate du *Phédon* et de l'*Apologie*. Cicéron, en évoquant le discours que prononça le sénateur peu avant sa mort contre le consul L. Marcius Philippus, prête à Crassus les traits d'un héros philosophique²². Mais, il est significatif que ce « Socrate romain », qui constitue aussi une préfiguration de Cicéron, soit un orateur de renom et un homme politique de premier plan²³. Ce jeu sur le temps, qui, par le biais d'un double mouvement vers le passé et l'avenir, accentue l'intensité dramatique du dialogue, souligne les multiples enjeux littéraires, philosophiques et politiques de la scénographie. C'est pourquoi, s'il est vrai que Cicéron cherche à mettre en œuvre la méthode socratique du questionnement et de la quête collective du vrai ou du bien, l'insertion du dialogue dans le contexte historique de la cité lui permet également d'en affirmer la dimension politique²⁴.

38

L'ancrage spatio-temporel constitue un élément déterminant dans la réception cicéronienne des dialogues platoniciens. L'Arpinate cherche en effet à ménager une place pour la philosophie au sein du temps de la cité et il est significatif que, même dans le cas du *De natura deorum*, qui comporte très peu d'indications scénographiques²⁵, il ait conservé une référence aux Fêtes Latines, comme justification de l'*otium* permettant le déroulement de la conversation²⁶. Malgré l'imprécision de la datation, Cicéron ne déroge pas au prétexte de l'*otium*, qui renvoie au calendrier de la vie politique²⁷. Ainsi l'*otium*, en tant que condition *sine qua non* du dialogue, demeure l'ultime garant du *decorum*. La référence aux Fêtes latines, qui servent également de cadre aux entretiens du *De re publica*, est liée à la problématique des rapports entre temps et philosophie car les interlocuteurs sont des hommes politiques de premier plan : Cotta est pontife et futur consul ; Velléius et Balbus sont tous deux sénateurs. De plus, la discussion est d'emblée placée dans une perspective politique puisque Cicéron souligne

22 Voir Cic. *de Or.* III, 2-6 et l'analyse de Woldemar Görler, « From Athens to Tusculum. Reconsidering the Background of Cicero's *De oratore* », art. cit., p. 185-190.

23 Voir Cic. *de Or.* III, 13.

24 Voir Stefania Nonvel Pieri, « Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique », dans *La Forme dialogue chez Platon*, op. cit., p. 21-48. Sur la mise en œuvre de la méthode socratique par Cicéron, voir Richard Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, op. cit., p. 85-129. Cependant, l'auteur limite son étude à la *ratio rogandi*, c'est-à-dire aux passages strictement fondés sur une alternance de questions et de réponses.

25 Sur cet amenuisement progressif de la mise en scène dans les dialogues philosophiques, voir *infra*, chap. IV.

26 Voir Cic. *Nat.* I, 15.

27 Les fêtes données chaque année en l'honneur de Jupiter latin duraient trois jours, mais n'avaient pas lieu à date fixe.

les relations entre piété, lien social et justice²⁸. Il apparaît par conséquent que ni l'événement philosophique de la discussion ni la référence à la tradition platonicienne ne constituent une légitimation suffisante. Inscrit dans le cadre de la cité, l'entretien y trouve sa place par le biais de la mise en scène, qui représente un passage obligé de tous les préambules et établit un lien fictif entre l'espace/temps civique et l'espace/temps philosophique.

TEMPS ET PHILOSOPHIE DANS LES PRÉAMBULES

Instaurant un lien entre tradition philosophique, histoire de la cité, temporalité fictive du dialogue et présent de l'écriture, les préambules jouent un rôle déterminant dans l'économie des dialogues cicéroniens. Aussi convient-il de préciser la nature exacte de ces textes introductifs. Si la forme des *proemia* cicéroniens résulte d'une triple exigence oratoire, dramatique et historique, le préambule, qui « commence avec la dédicace et s'achève au moment où les personnages prennent place », comporte trois éléments distincts²⁹ : épître dédicatoire, mise en scène, entretien préliminaire³⁰. Même si la pertinence de cette définition générale peut être contestée dans le cas de certains dialogues comme les *Tusculanes*, qui ne comportent pas d'entretien préliminaire, elle demeure néanmoins valable au plan général et servira de cadre à ma réflexion sur la place du temps dans la scénographie des dialogues.

Mettre le temps en scène

Cicéron s'attache à présenter ses dialogues comme la retranscription d'entretiens réels. C'est pourquoi, malgré une grande variété dans les ouvertures, il ne manque jamais d'évoquer la genèse de la scène, qui fonctionne comme un effet de réel. Ainsi précise-t-il les circonstances qui sont censées avoir servi de cadre aux entretiens. Ces éléments d'exposition, qui sont souvent réunis en une seule phrase liminaire, sont relativement constants : outre les interlocuteurs, le philosophe précise en effet le lieu et le moment de l'entretien. Or, de même que celui-ci se déroule toujours hors de Rome, dans une villa située à la campagne³¹, il se tient durant une période de loisir, que celle-ci corresponde à des vacances

²⁸ Voir Cic. *Nat.* I, 4.

²⁹ Les termes *prooemium*, prologue et préambule seront employés indifféremment dans ce développement.

³⁰ Voir Michel Ruch, *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Paris, Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1958, p. 9.

³¹ Voir Cic. *Brut.* 10 ; 24 ; *De or.* I, 28-29 ; II, 20 ; III, 18 ; *Fin.* I, 14 ; III, 7 ; V, 1 ; *Leg.* I, 13-14 ; *Fat.* I, 2 ; *Off.* III, 1 ; *Rep.* I, 14 ; I, 18 ; *Tusc.* I, 7.

politiques³² ou à une retraite forcée³³. Le caractère aristocratique du dialogue cicéronien dicte par conséquent la récurrence de ces éléments scénographiques³⁴. Et ce n'est pas un hasard si les jardins des *uillae* constituent le cadre habituel des dialogues³⁵.

Actualiser la parole philosophique

40 Il convient maintenant de s'interroger sur les enjeux de cette association des entretiens philosophiques à l'*otium* et à la villégiature. En premier lieu, ce cadre spatio-temporel confère aux dialogues une atmosphère de sérénité favorable à la méditation. Mais il renvoie également à la séparation sociologique entre vie privée et vie publique : la *uilla* représente « un espace existentiel » privé par opposition au cadre citadin des *negotia* politiques, juridiques et religieux³⁶. Cette orientation personnelle et amicale s'explique en partie par le développement de l'individualisme et l'expansion de la sphère de l'*otium* favorisés par la crise de la république³⁷. Cependant, la séparation entre sphère privée et sphère publique n'était pas aussi tranchée qu'on pourrait le penser dans la mesure où l'architecture et le luxe des *villae* représentaient un instrument non négligeable de pouvoir et d'influence pour leur propriétaire³⁸. Dans ces conditions, le cadre spatio-temporel des dialogues doit prioritairement être mis en relation avec le statut de la philosophie, au mieux tolérée à titre de délassement, au pire considérée comme une *doctrina aduenticia*, inutile à la vie sociale et politique³⁹.

32 Voir *Brut.* 10 ; *de Or.* I, 23 ; II, 13 ; *Leg.* I, 9 ; *Rep.* I, 14 ; I, 20.

33 Outre *Tusc.* I, 1, voir *Diu.* I, 11 ; *Fin.* I, 14 ; *Nat.* I, 7 ; *Off.* III, 1.

34 Le décor du *De re publica*, qui se déroule dans les jardins de Scipion, illustre le caractère aristocratique de la vie intellectuelle romaine. Sur ce point, voir Pierre Grimal, *Les jardins romains*, Paris, Fayard, 1984, p. 359-365.

35 Sur le rôle des jardins comme « excitants à penser » dans les dialogues cicéroniens, *ibid.*, p. 359-365. L'adoption du jardin comme cadre des dialogues ne constitue pas à proprement parler une innovation cicéronienne : M. Iunius Brutus avait déjà situé dans ses propriétés ses entretiens sur le droit civil, voir *Cic. de Or.* II, 224.

36 Voir Emanuele Narducci, « La memoria delle Grecità nelle'immaginario delle villa ciceroniane », dans *Memoria et identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, dir. Mario Citroni, Firenze, Università degli Studi di Firenze, 2003, p. 119-148, et particulièrement, p. 121.

37 *Ibid.*, p. 122.

38 Voir Paul Zanker, *Pompei. Società, immagini urbane et forme dell'abitare*, trad. Andrea Zambrini, Torino, G. Einaudi, 1993, p. 23 sq.

39 Voir *Cic. de Or.* III, 135. Sur le statut de la philosophie à Rome et les suspicions dont elle fit l'objet, voir Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, Torino, G. B. Paravia, 1973, p. 7-8 ; Jean-Marie André, *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977 ; Miriam Griffin, « Philosophy, Politics, and Politicians at Rome », dans *Philosophia Togata I, Essays on Philosophy and Roman Society*, dir. Miriam Griffin et Jonathan Barnes, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 1-37.

En associant la philosophie au cadre intermédiaire de la *villa*, Cicéron en officialise l'introduction en terre italienne. Au plan temporel, il met à profit la notion d'*otium* pour légitimer l'intégration de la pratique philosophique dans l'emploi du temps des membres de l'élite politique. De ce point de vue, les prologues jouent un rôle fondamental car ils contribuent à situer historiquement les entretiens par le biais d'une datation dramatique tout en leur attribuant un statut spatio-temporel intermédiaire. Le souci d'ancrer le temps fictif du dialogue dans le calendrier de la cité comporte ainsi une dimension protreptique essentielle : il s'agit de montrer, en représentant des personnages historiques existants ou ayant existé, que la philosophie est parfaitement intégrée à l'univers culturel romain puisque les discussions intellectuelles sont en usage chez les principaux citoyens⁴⁰. Comme l'indique Cicéron dans le *De amicitia*, la scénographie, qui réduit la distance entre le temps de la fiction dialogique et le temps de la lecture, permet d'actualiser la parole philosophique⁴¹ :

Quasi enim ipsos induxi loquentes, ne « inquam » et « inquit » saepius interponere atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo uideretur. (Cic. *Lael.* I, 3)

J'ai pour ainsi dire mis en scène les interlocuteurs eux-mêmes pour éviter d'intercaler trop souvent les incises « dis-je » et « dit-il » et pour donner l'impression que l'on assiste à une discussion entre des personnages bien présents.

La généralisation du discours direct au détriment du discours raconté ou transposé aboutit à une isochronie approximative entre récit et histoire⁴². Le choix du mode mimétique renvoie à l'intention explicite de donner vie à la philosophie par l'intermédiaire d'une parole présente⁴³. Mais la mise en valeur du procédé dans le prologue maintient une distance entre le *hic et nunc* de

⁴⁰ Sur cette insertion de la philosophie dans l'histoire de Rome, cf. Matthew Fox, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 80-110.

⁴¹ Je me réfère à la distinction usuelle entre *Erzählzeit* (temps du récit) et *erzählte Zeit* (temps de l'histoire). Sur les problèmes posés par la notion de « temps du récit », voir Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Gallimard, 1972, p. 77-78 : « Le texte narratif, comme tout autre texte, n'a pas d'autre temporalité que celle qu'il emprunte à sa propre lecture ».

⁴² Sur l'impossibilité d'une égalité rigoureuse entre le temps du récit et le temps de l'histoire, *ibid.*, p. 122-123.

⁴³ Sur la distinction d'origine platonicienne entre *mimésis* et *diégésis* (*Rép.* III, 392d-394c), c'est-à-dire entre les « dialogues de forme dramatique, analogues par leur structure à un texte de théâtre » et « les dialogues en récit, où les éléments narratifs constituent la trame de l'œuvre, apportent tous les renseignements utiles sur l'identité des personnages, les modalités de l'action et par là excluent tout emploi de sigles de personnages et de didascalies », voir Jean Andrieu, *Le Dialogue antique, structure et présentation*, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 283-285 ; Sylvie Bonzon, « Dialogue, récit, récit de dialogue. Les discours du *Phédon* », *Études de Lettres*, juillet-septembre 1986, p. 5-24.

l'énonciation et la temporalité dialogique. Jouant sur la tension entre la forme narrative adoptée dans le prologue et le dialogue qui s'ensuit, Cicéron marque l'insertion de la philosophie dans le temps, tout en revendiquant son statut de locuteur⁴⁴. La référence à la mémoire permet de garantir l'historicité du dialogue qui se trouve ancré à la fois dans la tradition de la cité et dans le présent de l'énonciation⁴⁵. De ce fait, le lecteur, invité à assister au déroulement d'une conversation réelle, sera plus aisément convaincu que le débat intellectuel, même s'il n'est pas à proprement parler « introduit sur la place publique »⁴⁶ comme l'écrit Claudia Moatti, n'est du moins pas incompatible avec la vie politique, puisqu'il fait partie de la vie de l'élite politique depuis plusieurs générations.

42

De ce point de vue, la scénographie du *De re publica* offre un exemple particulièrement révélateur de la réflexion cicéronienne sur les rapports entre tradition et philosophie. Le recul dans le passé et la présence de personnages prestigieux ancrent en effet les entretiens dans la tradition romaine alors que, grâce aux artifices scénographiques, la conversation semble se dérouler devant les yeux du lecteur. De plus, l'influence de Platon, qui apparaît dans la réflexion sur la succession des régimes politiques, place les entretiens dans le champ de la théorie⁴⁷. Cette tentative de synthèse entre cadre historique, spéculation philosophique et réflexion orientée vers la situation politique présente trouve son expression dans une temporalité complexe, qui mérite d'être analysée.

Insérer la philosophie dans la tradition romaine : l'exemple du *De re publica*

Dans le *De re publica*, Cicéron s'attache à définir la meilleure constitution et à tracer le portrait de l'*optimus civis* ou *princeps*, qui serait apte à garantir la sauvegarde de la République⁴⁸. En dépit d'une référence incontestable à Platon,

44 Voir Cic. *Lael.* 5 : « de même dans ce livre, c'est en tant qu'ami très fidèle que j'ai écrit pour mon ami au sujet de l'amitié. [...] Mais je voudrais que, de ton côté, tu m'oublies un peu pour t'imaginer que c'est Laelius qui parle ». Le *De amicitia* se présente comme un dialogue purement dramatique introduit par un prologue narratif. Le même procédé est appliqué dans les *Tusculanes*, voir *infra*, chap. II.

45 Voir Cic. *Lael.* 1 : *memoriae mendabam* ; 2 : *tum memini [...] meministi* ; 3 : *memoriae mendau* ; 4 *meminisset Scaeuola*.

46 La formule de Claudia Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome à la fin de la République*, *op. cit.*, p. 197, qui souligne à juste titre la place prise par le débat intellectuel à la fin de la République, me semble devoir être nuancée, ce dont témoigne précisément la scénographie des dialogues cicéroniens.

47 Voir Plat. *Rép.* V, 449a et VIII, 544c ; *Pol.* 291d-e ; *Ep.* VII, 326b ; *Leg.* IV, 710d.

48 Voir Cic. *Q. fr.* III, 5, 1. Sur la définition du *princeps* cicéronien, voir Jonah Powell, « The *rector rei publicae* of Cicero's *De Republica* », *Scripta Classica Israelica*, t. XIII, 1994, p. 19-29 ; Jean-Louis Ferrary, « The statesman and the law in the political philosophy of Cicero », dans *Justice et Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, dir. André Laks et Malcolm Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 48-73.

la réflexion de Cicéron n'est pas purement théorique puisqu'elle trouve sa source et sa raison d'être dans l'histoire et le destin de Rome⁴⁹. Le contenu du traité, composé durant le premier triumvirat, reflète les préoccupations du consulaire, qui redoutait le naufrage des institutions républicaines et l'instauration d'un régime monarchique⁵⁰. Cet ouvrage, qu'il n'est pas illégitime d'interpréter aussi comme « une entreprise de propagande » déguisée, met en évidence les liens étroits qui unissent réflexion théorique et vie politique dans la pensée cicéronienne⁵¹. La composition et la publication du *De re publica* étant liées à des enjeux politiques urgents, le statut des notations temporelles dans la mise en scène et l'entretien préliminaire ne saurait être indifférent. C'est pourquoi il ne sera pas inutile d'en analyser la mise en œuvre.

Cicéron introduit son lecteur dans le cercle des Scipions au moyen d'une narration très précise, suivie d'un dialogue introductif retranscrit au style direct :

Nam cum P. Africanus, hic Pauli filius, feriis Latinis Tuditano cons. et Aquilio constituisset in hortis esse familiarissimique eius ad eum frequenter per eos dies uentituros se esse dixissent, Latinis ipsis mane ad eum primum sororis filius uenit Q. Tubero. Quem cum comiter Scipio adpellauisset libenterque uidisset, « Quid tu, inquit, tam mane, Tubero? dabant enim hae feriae tibi opportunam sane facultatem ad explicandas tuas litteras ». – Tum ille (Tubero) : Mibi uero omne tempus est ad meos libros uacuum ; numquam enim sunt illi occupati ; te autem permagnum est nancisci otiosum, hoc praesertim motu rei publicae. – Tum Scipio : « Atqui nactus es sed mehercule otiosorem opera quam animo. » - Et ille (Tubero) : « At uero animum quoque relaxes oportet ; sumus enim multi, ut constituimus, parati, si tuo commodo fieri potest, abuti tecum hoc otio. » (Cic. Rep. I, 14)

C'était sous le consulat de Tuditanus et d'Aquilius. P. l'Africain, le fils de Paul, avait décidé de demeurer dans ses jardins pendant les fêtes Latines. Ses amis les plus proches l'avaient assuré qu'ils seraient nombreux à venir lui rendre visite durant ces journées. Au matin des fêtes Latines, ce fut le fils de sa sœur, Quintus Tuberon, qui vint à lui le premier. S'étant adressé à lui avec bienveillance et réjouit de le voir, Scipion lui dit : « Qu'est-ce qui t'amène de

49 Voir Cic. Rep. II, 21-22 ; 52 ; 66.

50 La composition du *De re publica* est évoquée dans la *Correspondance* (Cic. Att. IV, 14, 1, datée de mai 54). Sur le contexte politique, voir Pierre Grimal, « Du *De republica* au *De Clementia*. Réflexion sur l'idée monarchique à Rome », *MEFRA*, t. XCI, 1979, p. 671-691 [675].

51 Voir Marie Ledentu, *Stadium Scribendi. Recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, op. cit., p. 299-300. Il est fort probable que Cicéron ait rêvé d'incarner lui-même le *princeps* républicain du *De re publica*, voir Paul-Marius Martin, « Cicéron princeps », *Latomus*, t. XXXIX, 4, 1980, p. 850-878.

si bonne heure, Tubéron ? Ces fêtes auraient pu en effet te donner l'occasion de dérouler tes ouvrages. » Celui-ci répondit : « J'ai tout mon temps pour mes livres, car ils ne sont jamais occupés ; toi, en revanche, il est exceptionnel de te trouver de loisir, surtout en cette période de trouble politique. » Scipion de répliquer : « Eh bien, par Hercule, si tu m'as trouvé inoccupé, ce loisir concerne plus mes activités que mon esprit. » Alors Tubéron : « Pourtant, il faut que tu délasses aussi ton esprit. Et, comme convenu, nous sommes prêts à venir nombreux pour tirer profit de ce temps libre en ta compagnie, si bien-sûr cela ne te gêne pas.

Toutes les précisions d'ordre circonstanciel sont rassemblées et étroitement associées en un seul paragraphe, qui présente le protagoniste, le second Africain, l'année (129), l'occasion, la saison ainsi que le cadre de cette rencontre amicale. Les *feriae Latinae*, qui avaient lieu chaque année peu après l'entrée en charge des consuls et correspondaient à une suspension des affaires publiques, permettent en effet à Scipion de se retirer dans les jardins de sa villa suburbainemalgré la crise politique suscitée par l'application de la *lex Sempronia*⁵². Ces notations spatio-temporelles, qui relèvent de la scénographie, contribuent à distinguer l'événement en lui donnant une densité particulière. Elles ancrent le dialogue dans le temps de l'histoire et dans la tradition romaine⁵³.

La dimension chronologique du dialogue sous-tend en outre une réflexion sur les rapports entre théorie et pratique⁵⁴. D'une part, en effet, la réflexion sur le *princeps*, dont le portrait est établi au moyen d'un jeu d'oppositions avec

52 On voit que les Scipions se dispensent de participer aux cérémonies religieuses des *feriae Latinae*. Sur le sens de cette abstention religieuse, qui révèle « une orientation laïque » et suggère « une exploitation du calendrier religieux de l'*otium* dans le sens d'un individualisme aristocratique », voir Jean-Marie André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, Paris, PUF, 1966, p. 143, qui reprend les analyses de Leonardo Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano dalle origini alla fine della Repubblica*, Torino, Cuneo stabilimento tipografico, 1955, p. 241-247, et cite Polybe (VI, 56, 8) pour appuyer cette interprétation.

53 Sur la place de la tradition historique romaine dans le *De republica*, voir Alain Michel, « À propos de l'art du dialogue dans le *De republica* : l'idéal et la réalité chez Cicéron », *Revue des études latines*, t. XLIII, 1965, p. 237-261.

54 Sur la chronologie du *De republica*, qui a pour but « d'inscrire l'histoire de Rome dans une théorie de l'évolution politique » et met en évidence la méthode critique de Cicéron, voir Michel Rambaud, *Cicéron et l'histoire romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 58-65. Sur la coexistence au sein du dialogue d'une recherche de l'idéal et d'une réflexion sur les nécessités pratiques, voir Alain Michel, « À propos de l'art du dialogue dans le *De re publica* : l'idéal et la réalité chez Cicéron », art. cit., p. 252 : la méditation sur le meilleur régime politique est liée à l'actualité et la théorie du *princeps* constitue une réponse philosophique à l'aggravation du désordre public et à la naissance du pouvoir personnel.

les tyrans du passé, repose sur un va-et-vient entre théorie et pratique tout en visant à influencer la situation présente⁵⁵. D'autre part, la scénographie suffit à suggérer le déclin du *mos maiorum* et de la *res publica*⁵⁶, puisque le dialogue historique entre Scipion et ses amis se déroule sur fond de crise politique et réfléchit les angoisses de la République finissante⁵⁷. Scipion lui-même doit se contenter d'une *imago* de la *res publica* et les lecteurs de Cicéron n'ignoraient pas que les exhortations proférées dans le *Songe* par le premier Africain resteraient lettres mortes⁵⁸ : Scipion, qui devait mourir dans l'année, ne deviendrait jamais dictateur et ne pourrait restaurer l'antique République. La situation dramatique du dialogue situe donc d'emblée la *res publica* dans la sphère du « Past Perfect »⁵⁹. Ce jeu de miroir entre le présent de la composition, l'avenir de Rome et le temps de la fiction dialogique instaure, à la faveur de la scénographie, une temporalité mixte, visant à concilier la théorie déterministe des cycles historiques et l'indétermination du présent.

Cependant, si ce brouillage chronologique est destiné à ménager un espace de liberté humaine au sein du temps historique, il s'accompagne d'une attention accrue à la temporalité propre au dialogue, auquel la succession des jours confère une dynamique interne. Les entretiens se déroulent en effet, comme prévu, durant les trois jours de vacances : c'est au bout du compte la chronologie qui déterminera la structure d'ensemble puisque chaque journée occupera deux livres⁶⁰. La temporalité dramatique esquissée dans le prologue et mise en œuvre tout au long de l'ouvrage se révèle par conséquent fort complexe : le temps de l'*otium*, qui semble d'abord fluctuer souplement au gré de l'arrivée des interlocuteurs successifs⁶¹, apparaît fortement structuré par une nécessité logique et narrative puisque chaque entretien représente

55 Voir Cic. *Rep.* II, 48 ; 51. Sur le rôle structurant de l'opposition *tyrannus/rector* dans la pensée politique cicéronienne, voir Karl Büchner, « Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros' Staat », *Hermes*, t. LXXX, 3, 1952, p. 343-370. Sur la figure du tyran dans l'œuvre philosophique de Cicéron, je me permets de renvoyer à mon étude, « Cypsélos, Pisistrate, Phalaris, Denys et les autres : la figure du tyran dans l'œuvre philosophique de Cicéron », *Pouvoir des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan*, Hommage au professeur Paul Marius Martin, dir. Olivier Devillers et Jean Meyers, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2009, p. 151-166.

56 Voir Cic. *Rep.* V, 1.

57 Voir Cic. *Rep.* III, 49 : blâmant T. Gracchus pour avoir réclamé aux alliés des terres de l'*Ager Publicus*, Lélius exprime ses inquiétudes sur l'avenir d'un État qui ne respecterait plus le droit ; VI, 6 : L'Africain évoque le trouble causé par les réformes de T. Gracchus.

58 Voir Cic. *Rep.* VI, 12.

59 Voir John Penwill, « Image Ideology and Action in Cicero and Lucretius », *Ramus*, t. XXIII, 1994, p. 68-91.

60 Voir Cic. *Rep.* II, 70.

61 Voir Cic. *Rep.* I, 17.

une « étape dialectique » au sein de la discussion⁶² : ainsi la réflexion sur la meilleure constitution de la cité et sur la typologie des régimes (livre I) conduit-elle à une méditation sur l'histoire de Rome, dont le régime mixte explique l'excellence (livre II), tandis que le livre III aborde la question des rapports entre justice, politique et sagesse, qui débouche sur la formation des citoyens (livre IV) et des chefs (livre V)⁶³. Le livre VI enfin couronne le tout grâce au songe de Scipion qui offre une vision eschatologique de la gloire⁶⁴. Cicéron parvient ainsi à créer dans le *De re publica* une temporalité complexe, qui concilie chronologie et progression logique, souplesse du loisir et rigueur de la pensée, cycles historiques et liberté d'action. Il se souviendra du procédé dans les *Tusculanes*.

46

Ce rapide survol des dialogues cicéroniens a permis de mettre en évidence l'importance accordée par Cicéron à l'ancrage spatio-temporel de ses dialogues : la scénographie vise à produire un effet de réel, qui permet d'actualiser la parole philosophique dans le cadre de la cité romaine. Le souci de vraisemblance renvoie à la notion de *decorum* et au caractère aristocratique du dialogue romain. En tant que personnages politiques de premier plan, les interlocuteurs des dialogues cicéroniens n'ont pas d'emblée vocation à philosopher. C'est pourquoi les prologues assurent une transition entre temps naturel et temps fictif, entre temps de la vie publique et temps de la vie privée, entre temps de l'action et temps de la méditation. Soucieux de légitimer tant chaque entretien que sa propre activité littéraire, Cicéron prend soin de justifier l'irruption de la philosophie dans l'espace-temps de la cité.

Mais la référence au calendrier civil se traduit au plan pratique par une prise en compte de la durée dans la scénographie des entretiens. Les exemples du *De oratore* et du *De re publica* ont notamment mis en évidence le statut fonctionnel et structurant du temps dans la composition des dialogues cicéroniens. Il reste à montrer qu'une telle utilisation de l'élément temporel n'est pas uniquement l'apanage des dialogues dits historiques. Le temps

62 Voir Michel Ruch, *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, op. cit., p. 411.

63 Pour une reconstitution des discours rapportés dans le livre III, voir Jean-Louis Ferrary, « Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron », *MEFRA*, t. LXXXVI, 1974, p. 745-771 et « Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica* III, 8-31) et la philosophie de Carnéade », *Revue des études latines*, t. LV, 1977, p. 128-156.

64 Voir Jean-Marie André, *La Philosophie à Rome*, op. cit., p. 70-73, qui offre une analyse synthétique du *De re publica*.

comporte également une valeur structurante dans les autres dialogues, y compris dans ceux qui ressortissent au passé récent et dans lesquels l'auteur s'attribue le rôle principal⁶⁵.

65 Sur la fragilité de l'opposition, établie par Cicéron lui-même (*Att.* 13, 19), entre « dialogues historiques » et « dialogues récents » avec participation de l'auteur, voir Clara Auvray-Assayas, « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », art. cit., p. 240-241.

LES *TUSCULANES* OU
LA « TEMPORALISATION » DE LA PHILOSOPHIE

Si l'ancrage temporel joue, de manière générale, un rôle important dans la scénographie des dialogues cicéroniens, le temps naturel comporte une fonction déterminante dans la composition des *Tusculanes*. L'attention portée à la succession des jours y est d'autant plus marquante que les indications scénographiques sont par ailleurs assez rares : les circonstances de la *disputatio* n'influent pas sur son déroulement, l'interlocuteur de Cicéron n'est ni présenté ni identifié, la discussion débute *in medias res* sans être précédée d'un entretien préliminaire. Inaugurant le procédé qu'il reprendra dans le *Laelius*, Cicéron le met en œuvre de façon assez abrupte dans la mesure où les éléments narratifs du prologue sont réduits à leur plus simple expression. De plus, l'écart temporel entre le présent de l'énonciation et le moment de la fiction dialogique est fort limité puisque les entretiens sont présentés comme récents¹. Dans ces conditions, les enjeux du temps dans les *Tusculanes* ne sont à chercher ni dans l'opposition entre temps de la narration et temps raconté ni dans une tension dynamique entre temps historique et actualisation de la philosophie, mais plutôt dans la mise en œuvre d'une rencontre entre temps du dialogue et temps naturel. De fait, le parallélisme, fréquemment souligné, entre livres, journées et sujets de discussion confère au temps une fonction structurante, accentuée par la référence récurrente au programme quotidien des interlocuteurs. La mention de leur emploi du temps - les matinées étant consacrées à la déclamation et les après-midi à la philosophie - ne saurait être anodine, dans la mesure où elle se réfère au temps hors dialogue et renvoie à la question des rapports entre philosophie et éloquence. De toute évidence, le cadre temporel, qui associe rigoureusement succession et répétition, constitue un élément de premier plan dans l'économie des *Tusculanes*. Il convient par conséquent de s'interroger sur les enjeux philosophiques de cette « temporalisation », qui apparaît à la fois dans la structure générale du dialogue et dans le programme quotidien de Tusculum.

¹ Voir Cic. *Tusc.* I, 7.

La division en journées est caractéristique des plus longs dialogues cicéroniens, qui diffèrent en cela de leur modèle platonicien². Alors que Platon, au mépris de toute vraisemblance et sans tenir compte des contraintes temporelles, n'avait pas hésité à prolonger sur dix livres la discussion rapportée d'une seule traite par Socrate dans la *République*³, Cicéron prend soin de diviser les dialogues qui dépassent trois livres en plusieurs entretiens, répartis sur plusieurs journées⁴. De ce fait, les différentes discussions se trouvent individualisées et le temps du dialogue correspond davantage à celui de sa représentation. Ce procédé, qui consiste à faire coïncider fictivement temps naturel et temps dialogique produit un effet de réel et contribue à l'actualisation de la parole philosophique. Cependant, en se référant à la succession des jours, Cicéron met également en évidence le rôle joué par la durée dans la confrontation des idées. Par conséquent, la structure temporelle des dialogues ne constitue pas une simple commodité scénographique, elle renvoie à la question des rapports entre temps et philosophie. C'est pourquoi l'écart constaté par rapport aux dialogues platoniciens mérite d'être analysé. Doit-il s'interpréter comme la marque d'une attention accrue au rôle de la durée de la part de Cicéron ? Est-il imputable à la transposition de la forme dialogue à Rome ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord rappeler brièvement la manière dont Platon conçoit les relations entre temps et philosophie.

Temps et dualisme dans les dialogues platoniciens

En premier lieu, même si certains dialogues platoniciens commencent *in medias res* et sont dépourvus d'indications scénographiques, la plupart ne se situent pas totalement hors du temps⁵ : que ce soit sous forme narrative ou dialoguée, Platon y évoque brièvement en début de dialogue les circonstances qui serviront de cadre à l'entretien. Le prétexte en est fréquemment une rencontre fortuite ou convenue et une discussion préliminaire, qui permet à Socrate de susciter la réflexion de ses interlocuteurs⁶. Quoi qu'il en soit, il

2 Voir Michel Ruch, *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, op. cit., p. 332-335.

3 Voir Ernst Becker, *Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs*, Diss. Westfälische Wilhelms Universität, Münster, 1938, p. 5.

4 Cette remarque ne vaut pas pour les dialogues qui n'excèdent pas trois livres car, dans ce cas, il n'a pas paru invraisemblable à Cicéron que les entretiens se déroulent en une seule journée, voir Cic. *Nat.* III, 94 ; *Diu.* II, 8 ; *Fat.* I, 2.

5 Voir Plat. *Phaed.* 57a-b ; *Men.* 70a-71a ; *Alc.* 103a

6 Voir Plat. *Conu.* 172a-b ; *Phaedr.* 227a-b ; *Prot.* 309a-c ; *Euthyd.* 272c-273c ; *Menex.* 234a-b ; *Crat.* 283a-384a ; *Gorg.* 447a-447b ; *Rep.* 327a-b ; *Soph.* 216a. Sur la manière dont Socrate tire parti des faits divers « pour exciter à la réflexion ses interlocuteurs » et passer à une interrogation sur l'essence, voir Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, op. cit., p. 22-24.

est significatif que l'événement de la rencontre soit auto-référentiel et suffise à légitimer l'entretien⁷. Cependant, la temporalité autonome de la parole philosophique ne conduit pas à l'élimination de toute préoccupation d'ordre temporel. La question des rapports entre temps et philosophie est au contraire fondamentale dans l'œuvre de Platon, dans la mesure où elle s'enracine dans le dualisme âme/corps, comme l'indique Socrate dans le *Phédon* :

tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons c'est le vrai. Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; [...] Et c'est encore lui qui fait que nous n'avons jamais de temps libre pour la philosophie à cause de toutes ces affaires. Mais le comble, c'est que, même s'il nous laisse enfin du temps libre et que nous nous mettons à examiner un problème, le voilà qui débarque au milieu de nos recherches ; il est partout, il suscite tumulte et confusion, nous étourdissant si bien qu'à cause de lui nous sommes incapables de discerner le vrai⁸. (Plat. *Phaed.* 66b-d)

Si les philosophes dogmatiques peuvent fournir une réponse immédiate aux interrogations de leurs disciples, la méthode d'investigation instaurée par Socrate donne une grande place au temps car la recherche du vrai est une quête infinie, qui, comme l'indique Glaucon à propos de l'enquête sur la justice, nécessite « la vie entière pour des hommes sensés »⁹. C'est pourquoi Socrate est présenté comme un « activiste moral », « qui n'a pas le temps de se consacrer à autre chose qu'au savoir »¹⁰.

Les conditions d'existence de la philosophie se trouvent déterminées par le conflit entre temps du corps et temps de l'âme¹¹. Dans le cadre de cette tension entre les exigences de l'âme et les besoins du corps, l'opposition entre *σχολή*, loisir/temps libre, et *ἀσχολία*, activité/occupation, se trouve réinterprétée¹². La *σχολή*, forme de loisir

7 Voir Marie-Laurence Declos, « Instituer le temps de la succession dans le *Parménide* de Platon », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, dir. Catherine Darbo-Peschanski, Paris, CNRS, 2000, p. 223-252.

8 Trad. Monique Dixsaut, Platon, *Phédon*, Paris, GF-Flammarion, 1991.

9 Voir Plat. *Rep.* 450b7-8.

10 Voir Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « d'Études anciennes », 1990, p. 301-310, qui commente Plat. *Apol.* 23b.

11 Voir Monique Dixsaut, Platon, *Phédon*, *op. cit.*, p. 332, n. 86.

12 Sur l'évolution du terme *σχολή*, qui désigna d'abord le loisir en général avant de renvoyer plus précisément aux activités intellectuelles, puis à l'idée de cours et finalement d'école philosophique, voir John Gucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, coll. « Hypomnemata », 1978, p. 160-162 ; Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, *op. cit.*, p. 29 ; *Id.*, « Les problèmes du loisir

supérieur, représente le temps consacré à la pensée et conquis sur les activités réclamées par le service du corps. Inversement, l'*ἀσχολία* désigne le temps perdu à cause des occupations qui ont trait aux biens matériels et aux plaisirs corporels. Dès lors, l'âme qui se sera libérée des contraintes du corps deviendra de ce fait capable de dominer son temps¹³. D'où l'insistance de Platon sur la disponibilité des interlocuteurs et l'opposition établie entre la liberté de Socrate et les impératifs horaires d'un Hippias ou d'un Protagoras¹⁴. Quant à Socrate, ignorant toute contrainte temporelle et n'ayant d'autre urgence que la philosophie, il incarne la *σχολή*¹⁵. Mettant en scène un tel personnage, qui « a l'horaire flexible du dilettante »¹⁶, Platon n'avait aucune raison de découper artificiellement le déroulement des entretiens en se référant à la succession des jours. Même truffés de digressions et de propos accessoires, les dialogues écrits ne se veulent en effet que des résumés, suggérant les voies qui mènent à la vision de l'essence. Loin de marquer une indifférence à la durée, cette distorsion chronologique renvoie au caractère infini de la quête philosophique : promise à l'immortalité, l'âme doit travailler à se libérer des contraintes temporelles auxquelles le corps est soumis. Qu'en est-il chez Cicéron ?

Philosophie et gestion du temps dans les dialogues cicéroniens

Comme Socrate et ses interlocuteurs, les personnages cicéroniens mettent à profit leur temps libre pour se livrer au charme de la discussion. Cependant, la rencontre des interlocuteurs et la durée de l'entretien semblent fixées d'avance, comme on peut le voir dans le *De re publica*, le *De oratore*¹⁷ et les *Tusculanes*¹⁸. Cette différence d'ordre scénographique comporte des enjeux philosophiques importants car elle renvoie à l'ancrage historique des dialogues cicéroniens : même si la philosophie nécessite le loisir, celui-ci demeure limité par les impératifs socio-politiques et doit trouver place au sein du calendrier de la cité.

en Grèce », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, dir. Jean-Marie André, Jacqueline Dangel et Paul Demont, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 11-27.

13 Voir Lambert Isebaert, « Le loisir selon Platon. Paix, épanouissement bonheur », *LEC*, t. LX, 1992, p. 297-311.

14 Voir Plat. *Phaed.* 58d ; *Phaedr.* 227b ; *Gorg.* 458b-d. L'opposition entre orateurs et philosophes est thématifiée dans le *Théétète* (172c-173c).

15 Voir Plat. *Conu.* 174d-175e ; *Phaedr.* 227b ; *Prot.* 310a ; *Theaet.* 172d ; 175d ; *Leg.* VI, 781. L'important étant de ne pas négliger une idée, de la suivre jusqu'au bout, le dialogue philosophique dépend entièrement du loisir, qui conditionne la conversation entre les interlocuteurs, la rédaction et la lecture, voir Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, op. cit., p. 299.

16 Voir Lambert Isebaert, « Le loisir selon Platon. Paix, épanouissement bonheur », art. cit., p. 309.

17 Voir Cic. *de Or.* I, 264.

18 Voir Cic. *Tusc.* I, 119 ; V, 121.

L'importance accordée à la temporalité dans la composition des dialogues est confirmée par les nombreuses références au programme quotidien des interlocuteurs. Ainsi les préambules du *De oratore* apportent-ils plusieurs précisions sur leur emploi du temps. Au début du premier livre, le lecteur apprend que, sur les trois jours de repos, le premier fut consacré à des discussions au sujet de la situation politique¹⁹. La conversation sur l'art oratoire ne débute que le deuxième jour dans une atmosphère plus détendue :

Ibi (scil. sub platano) ut ex pristino sermone relaxarentur animi omnium, solebat Cotta narrare Crassum sermonem quandam de studio dicendi intulisse. (Cic. *de Or.* I, 29)

C'est là, comme Cotta aimait à le raconter, que Crassus engagea une conversation sur le thème de l'éloquence pour détendre les esprits de tous suite à la conversation de la veille.

À cet entretien rapporté dans le premier livre font suite ceux de la troisième journée, retranscrits dans les deux livres suivants, le repos de midi assurant la transition entre l'exposé d'Antoine (livre II) et celui de Crassus (livre III). Enfin, le dernier dialogue s'achève sur une invitation à la détente du repas²⁰.

Ce procédé de composition sera repris dans les dialogues philosophiques de l'année 45, et notamment dans le *De divinatione*, qui se limite pourtant à un seul entretien retranscrit en deux livres. Dans le préambule du second, Cicéron prend soin de séparer les deux parties de la conversation par un changement de décor : jugeant leur promenade assez longue, Cicéron et Quintus décident de prendre place dans la bibliothèque du « Lycée »²¹. Mais c'est dans les *Tusculanes* que le procédé fera l'objet d'une mise en œuvre rigoureuse et systématique.

Dialogues et succession dans les *Tusculanes*

Dans les cinq *disputationes* successives qui composent les *Tusculanes*, la fonction structurante du temps est fréquemment soulignée, comme il apparaît dans les différents prologues :

Dierum quinque scholas, ut Graeci appellant, identidem libros contuli.
(Cic. *Tusc.* I, 8)

Ces conférences, comme disent les Grecs, s'étant déroulées sur cinq journées, je les ai rassemblées en autant de livres.

¹⁹ Voir Cic. *de Or.* I, 26.

²⁰ Voir Cic. *de Or.* II, 12; II, 367 et III, 229.

²¹ Voir Cic. *Diu.* II, 8.

His autem libris exposita sunt ea quae a nobis cum familiaribus nostris in Tusculano erant disputata. Sed quoniam duobus superioribus de morte et de dolore dictum est, tertius dies disputationis hoc tertium uolumen efficit. (Cic. *Tusc.* III, 6)

Pour ce qui est des présents livres, ils contiennent un exposé des discussions que j'avais menées devant des amis dans ma villa de Tusculum. Mais puisque, les deux jours précédents, il a été question de la mort et de la douleur, le troisième jour de discussion sera l'objet de ce troisième livre.

Itaque expositis tridui disputationibus quartus dies hoc libro concluditur. (Cic. *Tusc.* IV, 7)

Aussi, comme j'ai exposé les discussions qui se sont déroulées durant trois journées, le présent livre renferme celle du quatrième jour.

Quintus hic dies, Brute, finem faciet Tusculanarum disputationum.

(Cic. *Tusc.* V, 1)

Ce cinquième jour, Brutus, marquera le terme de nos discussions de Tusculum.

Cicéron insiste volontiers sur la cohérence de la composition, qui fait heureusement coïncider découpage en livres, structure logique et divisions temporelles. Chaque entretien, fermement séparé des autres par une césure temporelle, comporte une unité temporelle et thématique, tandis que la cohérence de l'ensemble est assurée par les prologues, qui marquent une transition dans l'action dialoguée et précisent les divisions logiques dans le traitement des différentes questions : nécessités logiques et impératifs chronologiques sont ainsi maintenus en harmonie malgré les tensions inévitables entre traité et dialogue²². Une telle composition, fondée sur la valeur structurante du temps, traduit l'importance que revêt cette notion aux yeux de Cicéron. C'est en effet le temps qui détermine en premier lieu la possibilité concrète de la pratique philosophique et qui permet ensuite de donner à la réflexion une forme cohérente. Il importe donc de retenir que l'une des spécificités des *Tusculanes* réside dans le rôle déterminant attribué à la temporalité dans la composition. Plus que dans tout autre dialogue, la commune succession des jours et des entretiens y souligne l'ancrage temporel de la philosophie cicéronienne.

²² Cette tension est particulièrement sensible dans le *De finibus*. Les trois dialogues qui constituent cet ouvrage diffèrent en effet quant aux temps, aux lieux et aux personnages et il n'y a guère de lien entre le dernier et les deux premiers. L'unité de l'ensemble se trouve, au plan des idées, dans l'exploration systématique des différentes doctrines morales. Les circonstances des dialogues ne sont pas des éléments de cohésion de sorte que l'ouvrage tient plus du traité que du dialogue, voir Michel Ruch, *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, op. cit., p. 273-280.

Il est désormais possible de répondre à la question posée au début de ce développement : l'écart constaté entre les dialogues platoniciens et les dialogues cicéroniens repose en partie sur une différence dans la perception du temps. En premier lieu, il apparaît que, chez Platon comme chez Cicéron, le temps, loin d'être considéré comme un élément étranger à la philosophie, est présenté comme une donnée nécessaire à la réflexion. Cependant, ce qui représentait pour le Socrate du *Phédon* un obstacle à dépasser devient chez Cicéron un adjuvant structurel : la succession des jours ainsi que l'alternance des moments de repos et d'étude permettent de structurer l'ouvrage en lui conférant une cohérence narrative. Cette évolution est fort significative car le temps n'est plus envisagé dans le cadre d'une opposition entre l'âme et le corps, mais dans une perspective d'intégration. La division en journées renvoie à la nécessaire prise en compte des exigences du corps et à l'unité du temps humain. À cet égard, l'appel au repos mérité par lequel se clôt la première *Tusculane* n'est pas un simple artifice de composition²³. L'interruption et la reprise régulières des entretiens, fortement liés entre eux par les transitions, permettent de suggérer les modalités selon lesquelles la méditation philosophique peut s'insérer dans la vie pratique. De même que la division en livres ne nuit pas à l'unité de l'œuvre, mais contribue à en structurer la progression, la discontinuité et la succession qui régissent le temps humain ne sont pas incompatibles avec la pratique de la philosophie. Cette démarche d'intégration de la philosophie, suggérée par la temporalité des *Tusculanes*, apparaît également dans l'emploi du temps symbolique des personnages.

LE PROGRAMME QUOTIDIEN DE TUSCULUM : ESSAI D'INTERPRÉTATION

Si l'ancrage spatio-temporel et la scénarisation des entretiens jouent un rôle déterminant dans l'unité formelle des *Tusculanes*, la fonction des références récurrentes au programme quotidien des interlocuteurs et auditeurs n'apparaît pas d'emblée²⁴. Les entretiens du *De oratore*, censés faire suite à une conversation sérieuse sur la situation politique, étaient présentés comme un délassément proposé par Crassus à ses interlocuteurs²⁵. Dans les *Tusculanes* en revanche, c'est l'entraînement à l'éloquence qui occupe le temps hors-dialogue. Le passage de la politique à l'éloquence se mue en une alternance régulière entre rhétorique et philosophie. Il convient par conséquent d'analyser le sens et la valeur de ces programmes quotidiens dans les *Tusculanes*.

²³ Voir Cic. *Tusc.* I, 119 et II, 67.

²⁴ Sur l'unité formelle et la dimension littéraire des *Tusculanes*, voir Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 329-347.

²⁵ Voir Cic. *de Or.* I, 26-29.

Un programme scrupuleusement respecté

L'attention à l'emploi du temps est particulièrement marquée dans les *Tusculanes*, où les différentes périodes de la journée donnent lieu à des activités distinctes. Le prologue du deuxième livre présente à cet égard un passage dont l'importance justifie qu'il soit rapporté en entier :

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 ueri simile esset inueniri, sed etiam quod esset ea maxima dicendi exercitatio. Qua princeps usus est Aristoteles, deinde eum qui secuti sunt. Nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audiuius, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum : ad quam nos consuetudinem a familiaribus nostris adducti in Tusculano, quod datum est temporis nobis, in eo consumpsimus. Itaque cum ante meridiem dictioni operam dedissemus, sicut pridie feceramus, post meridiem in Academiam descendimus. (Cic. Tusc. II, 9)

56

C'est pourquoi j'ai toujours été favorable à la pratique des péripatéticiens et de l'Académie, qui consiste à discuter pour toute question le pour et le contre. Et ce n'est pas uniquement parce qu'il est impossible de déceler autrement le vraisemblable dans chaque question, c'est aussi parce que cette pratique constitue un excellent entraînement à la parole. Aristote fut le premier à en faire usage, ses successeurs l'adoptèrent ensuite. Pour ce qui est de notre époque, Philon, dont j'ai été un auditeur assidu, entreprit de dispenser à des heures différentes ses cours de rhétorique et ses cours de philosophie, pratique que j'ai adoptée dans ma villa de Tusculum à l'instigation de mes amis : nous avons consacré à ces activités tout le temps dont nous disposions. Aussi, après nous être exercés à la parole durant la matinée, comme nous l'avions fait la veille, sommes-nous descendus l'après-midi dans mon Académie.

On sait que Cicéron possédait dans le parc de sa villa de Tusculum, qui sert de cadre aux entretiens rapportés dans les *Tusculanes* et le *De diuinatione*, deux espaces de promenade aménagés, dont les noms faisaient référence aux écoles d'Aristote et de Platon : son « Lycée » semble avoir comporté une bibliothèque²⁶, tandis que son « Académie », située sur une terrasse en contrebas et sans doute plus ombragée, avait été conçue pour les heures chaudes de l'après-midi et permettait d'accueillir les hôtes pour la promenade et pour le repos²⁷.

²⁶ Voir Cicéron, *De diuinatione*, trad. et comm. de Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 1992, n. 27, p. 190-191.

²⁷ Sur les gymnases grecs reproduits dans les jardins des villas italiennes, voir Pierre Grimal, *Les Jardins romains*, op. cit., p. 249-252 : les noms que Cicéron a donnés aux gymnases de son Tusculanum sont révélateurs des sentiments qu'il portait à ses jardins. En revanche,

Le passage de la déclamation à la philosophie est marqué par un changement de décor symbolique, rappelé avec insistance dans les prologues suivants²⁸ :

Vt enim in Academiam nostram descendimus inclinatio iam in postmeridianum tempus die, (Cic. *Tusc.* III, 7)

Lorsqu'en effet nous fûmes descendus dans notre Académie, au moment où le jour inclinait déjà vers l'après-midi,

Vt enim in inferiorem ambulationem descendimus, quod feceramus idem superioribus diebus, (Cic. *Tusc.* IV, 7)

Lorsqu'en effet nous fûmes descendus dans la promenade du bas, comme nous l'avions fait les jours précédents

Quinto autem die cum eodem in loco consedissemus (Cic. *Tusc.* V, 11)

Concernant le cinquième jour, une fois que nous fûmes assis au même endroit

La récurrence du motif souligne la valeur attribuée à cette modification spatio-temporelle. Le procédé, qui relève en premier lieu de la scénographie, met en œuvre la fonction structurante du temps et de l'espace. Cependant, les activités pratiquées par Cicéron et ses amis, les moments choisis pour s'y adonner ainsi que le nom des lieux sont à ce point surdéterminés qu'on ne peut réduire ces alternances à de purs artifices de composition.

Un programme d'inspiration académicienne

Ce programme d'études quotidiennes, placé sous l'*auctoritas* de Philon, dont Cicéron avait découvert l'enseignement à Rome en 87 avant notre ère²⁹, situe les *Tusculanes* dans le sillage de la nouvelle Académie. Cependant, il est surprenant que cette répartition soit associée conjointement au nom d'Aristote et à l'argumentation *in utramque partem*. Si la référence à Philon se justifie par

ils ne signifient pas que le Lycée et l'Académie aient été conçus à l'imitation des bâtiments athéniens ainsi appelés. Ils étaient probablement dotés d'un *xyste*, allée découverte et bordée de parterres, ainsi que de constructions annexes. Le Lycée possédait une bibliothèque et les promeneurs pouvaient trouver auprès des deux gymnases des sièges (Cic. *Att.* I, 10, 3) et des hermès (Cic. *Att.* I, 4, 3). Sur l'aménagement des deux gymnases de Tusculum, qui visait à évoquer, notamment grâce aux sculptures, l'atmosphère culturelle « di una greccità ideale », voir Emanuele Narducci, « La memoria delle greccità nelle immaginario delle villa ciceroniane », art. cit., p. 126-133.

28 Le changement est en outre mentionné à la fin de la deuxième *Tusculane* (II, 67) : *Ita prorsus, et illud quidem ante meridiem, hoc eodem tempore* ; « Oui, c'est cela, à ceci près que cette matière-là sera pour le matin, celle-ci pour la même heure qu'aujourd'hui ».

29 Voir Cic. *Brut.* 306 ; *Nat.* I, 6 et 17 ; *Fam.* XIII 1, 2 ; Plut. *Cic.* 3, 1 et Pierre Grimal, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 43. Sur Philon de Larissa, scholarque de la nouvelle Académie de 110/109 à sa mort en 84, voir Bernard Besnier, « La nouvelle Académie selon le point de vue de Philon de Larissa », dans *Scepticisme et Exégèse*, dir. Bernard Besnier, Fontenay-aux-Roses, École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, 1993, p. 85-163 et Charles Brittain, *Philo of Larissa. The last of Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

l'innovation qui lui est attribuée³⁰, la mention d'Aristote semble superflue dans un tel contexte et on peut s'interroger sur le lien qui existe entre la méthode mise à l'honneur par le Stagirite et l'emploi du temps présenté par Cicéron. Or l'explication est à chercher, d'une part, dans la perspective historique adoptée par l'auteur et, d'autre part, dans le projet général des *Tusculanes*.

En premier lieu, Cicéron, cherchant à légitimer au plan théorique sa pratique philosophique, s'applique à l'inscrire dans l'histoire de la philosophie. C'est pourquoi, soucieux de présenter ses *disputationes*, voire l'ensemble de ses dialogues, comme l'aboutissement d'une tradition ancienne, il se réfère à la figure d'Aristote, auquel il attribue le mérite d'avoir fait entrer l'étude de la rhétorique dans le *curriculum* philosophique³¹. Évoquant, comme il l'avait déjà fait dans le *De oratore*, le différend qui avait opposé Aristote à Isocrate³²,

- 30 Sur l'enseignement de Philon, qui fut vraisemblablement le premier philosophe académicien à enseigner la rhétorique, voir Cic. *de Or.* III, 110. Charles Brittain, *Philo of Larissa. The last of Academic Sceptics*, *op. cit.*, p. 312-319, considère que l'académicien Charmadas, dont certains élèves devinrent rhéteurs, fut à l'origine de cette innovation. Mais cette hypothèse demeure sujette à caution, dans la mesure où elle entre en contradiction avec le témoignage même de Cicéron, qui souligne au contraire l'hostilité de Charmadas à l'égard de la rhétorique (Cic. *de Or.* I, 84-93).
- 31 Voir aussi Cic. *Diu.* II, 4. Sur l'Aristote de Cicéron, voir Paul Moraux, « Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote », *Ciceroniana*, N. S. II, 1975, p. 81-96 ; *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, dir. William Fortenbaugh et Peter Steinmetz, New Brunswick/London, Transaction Publ., coll. « Rutgers University Studies in Classical Humanities », 1989 ; Anthony Long, « Cicero's Plato and Aristotle », dans *Cicero the Philosopher*, *op. cit.*, p. 37-62, et particulièrement p. 54-57, et Jonathan Barnes, « Roman Aristotle » dans *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, dir. Jonathan Barnes et Miriam Griffin, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 1-69.
- 32 Voir Cic. *de Or.* III, 141. Face au succès d'Isocrate, qui avait renoncé à l'éloquence politique et judiciaire pour se consacrer à l'élégance formelle, Aristote aurait modifié sa méthode d'enseignement en lui adjoignant la pratique de l'éloquence. Il aurait, pour justifier sa décision, modifié un vers du *Philoctète* d'Euripide : *Ille enim turpe sibi ait esse tacere, cum barbaros, hic autem cum Isocratem pateretur dicere*. « Le héros dit en effet qu'il est honteux de se taire en laissant parler les barbares ; Aristote dit : en laissant parler Isocrate ». Cette anecdote est également rapportée par Philodème, *Rhet.* II, p. 50-64, col. XLVII cap. 35, 21, éd. Sudhaus et par Quintilien, III, 1, 14. Cependant, l'hypothèse d'un changement brutal dans l'enseignement d'Aristote est sujette à caution, dans la mesure où elle renvoie au thème hautement polémique des « débuts de la rhétorique ». Sur ce point ainsi que sur les rapports entre Aristote et Isocrate, voir Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, *op. cit.*, p. 107-108 et Marie-Pierre Noël, « Aristote et les "débuts" de la rhétorique. Recherches sur la Συναγωγὴ τεχνῶν et sa fonction », dans *Papers on Rhetoric IV*, dir. Lucia Calboli Montefusco, Rome, Herder, 2002, p. 223-244 ; *Ead.*, « La Συναγωγὴ τεχνῶν d'Aristote et la polémique sur les débuts de la rhétorique chez Cicéron », dans *Ars et Ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, dir. Bernard Besnier, Alain Gigandet et Carlos Lévy, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 113-125.

Cicéron insiste à nouveau sur le motif du premier inventeur dans le prologue des *Tusculanes* :

Sed ut Aristoteles, uir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte uersari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere; in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus. (Cic. *Tusc.* I, 7)

Mais, de même qu'Aristote, homme remarquable par son génie, son savoir et son éloquence, impressionné par la gloire du rhéteur Isocrate, se mit à enseigner aussi la parole aux jeunes gens et à associer sagesse et éloquence, de mon côté, je voudrais, sans renoncer à ma passion initiale pour la parole, me livrer aussi à cet art plus grand et plus riche. J'ai toujours considéré en effet qu'en philosophie, la perfection consiste à pouvoir traiter des plus grandes questions dans un style riche et orné ; et je me suis livré à cet exercice avec tant de passion que j'ai poussé l'audace jusqu'à tenir des conférences, à la manière des Grecs.

La mention d'Aristote suggère une sorte de chiasme biographique : par opposition à Aristote, qui ne serait venu que tardivement à l'enseignement de la rhétorique, Cicéron se consacre à la philosophie dans sa vieillesse. Cette inversion permet de donner une interprétation satisfaisante du programme quotidien de Tusculum. Si, comme l'affirme Quintilien, Aristote dispensait ses leçons de rhétorique l'après-midi³³, Cicéron peut reprendre à son compte le modèle aristotélicien, tout en l'adaptant à son propre dessein : non seulement la succession quotidienne des disciplines représente le cours de sa propre vie en temps réduit, mais elle permet de suggérer que la rhétorique constitue une préparation à la philosophie. Ainsi, le portrait du *philosophus* relaie celui du *doctus orator*, tel qu'il avait été dépeint dans le *De oratore*³⁴. Dans la mesure où Cicéron voue une grande admiration à l'œuvre rhétorique d'Aristote, qui a su démêler les secrets de l'art de parler et montrer que « les philosophes l'emportent pour la formation des orateurs sur les auteurs de traités rhétoriques »³⁵, il n'est

33 Voir Quint. *Inst. Or.* III, 1, 14 : *postmeridianis scholis Aristoteles praecipere artem oratoriam coepit*. Je remercie Marie-Pierre Noël de m'avoir suggéré ce rapprochement. Il est néanmoins légitime de s'interroger sur la fiabilité du témoignage de Quintilien concernant la pratique aristotélicienne : il n'est pas impossible que l'emploi du temps attribué à Aristote soit lié au souci de valoriser la rhétorique.

34 Voir Cic. *de Or.* I, 48-50 ; III, 143.

35 Voir Cic. *Inu.* II, 7-8 ; *de Or.* I, 44 ; II, 60 et le commentaire de Marie-Pierre Noël, « Aristote et les "débutants" de la rhétorique. Recherches sur la Συναγωγή τεχνῶν et sa fonction », art. cit., p. 236.

pas surprenant que les exercices déclamatoires de la matinée aient pour cadre le « Lycée » de Tusculum. Qu'en est-il de l'« Académie » ?

La conciliation de la perfection oratoire et philosophique repose sur la pratique des exposés contradictoires, qui est commune aux orateurs et aux philosophes, comme l'avait déjà souligné Aristote³⁶ : le *perfectus orator* doit être capable de « soutenir sur toutes les questions le pour et le contre »³⁷ ; de même, le philosophe use de cette méthode pour améliorer sa connaissance des différentes questions. Aussi l'argumentation *in utramque partem* pratiquée par Aristote et les péripatéticiens devint-elle la marque du scepticisme académicien car elle représentait un outil indispensable pour la quête du vraisemblable³⁸. C'est pourquoi Cicéron, tout en prenant soin de rattacher cette pratique à la méthode socratique, en attribue l'invention à Aristote et la restauration à Arcésilas³⁹. Or, même si elle ne lui est pas directement associée, on peut penser que cette méthode avait également la faveur de Philon, comme le laisse supposer l'engouement de Cicéron pour l'enseignement et la doctrine de ce philosophe⁴⁰. La référence à l'emploi du temps adopté par Philon en *Tusc.* II, 9 permet par conséquent d'affirmer, d'une part, l'existence d'une tradition dialectique commune remontant à Aristote et associant péripatéticiens et académiciens⁴¹ et,

60

36 Voir Aristt. *Rhét.* A I, 1355a33 : « De plus, il faut être apte à persuader le contraire de sa thèse, comme dans les syllogismes dialectiques, non certes pour faire indifféremment les deux choses (car il ne faut rien persuader d'immoral), mais afin de n'ignorer point comme se posent les questions, et, si un autre argumente contre la justice, d'être capable de le réfuter », trad. Médéric Dufour, Paris, CUF, 1932. L'existence d'ouvrages aristotéliens mettant en œuvre l'argumentation *in utramque partem* est confirmée par le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise, commentateur d'Aristote au II^e siècle de notre ère, voir *In Ar. Top.* 101a26 cité par Anthony Long, « Cicero's Plato and Aristotle », art. cit., p. 56, n. 27.

37 Cic. *de Or.* II, 152 et III, 80 ; *Or.* 46.

38 Voir Cic. *Nat.* II, 168.

39 Sur le rôle fondateur d'Aristote, voir Cic. *de Or.* III, 80 ; *Tusc.* II, 9 ; *Fin.* V, 10. Sur la restauration mise en œuvre par Arcésilas et l'utilisation de la méthode par Carnéade, voir Cic. *Fin.* II, 2 ; *Tusc.* V, 11 ; *Nat.* I, 11. Ces témoignages suggèrent l'existence d'une double tradition, faisant remonter les origines de la dialectique tantôt à Aristote, inventeur de la méthode *in utramque partem*, tantôt à Arcésilas restaurateur du *contra omnia disserere* socratique. Sur ce problème, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 316-324 : l'insistance sur le rôle fondateur d'Aristote et sur le caractère positif de sa méthode, par opposition à l'aporétisme d'Arcésilas, est probablement imputable à l'influence d'Antiochus d'Ascalon, soucieux de marquer ses distances par rapport à la nouvelle Académie. Cependant, dans la plupart des cas, et notamment dans les *Tusculanes*, Cicéron cherche à limiter cette opposition et à rapprocher les pratiques dialectiques du Lycée et celles de la nouvelle Académie.

40 Cicéron associe fréquemment son choix en faveur de la nouvelle Académie aux liens établis par cette école entre philosophie et rhétorique, voir Cic. *Fat.* 3 ; *Par.* 2 ; *Part.* 139 ; *Nat.* II, 168.

41 Voir Anthony Long, « Cicero's Plato and Aristotle », art. cit., p. 57.

d'autre part, de souligner la validité de l'argumentation *in utramque partem*⁴². En reprenant à son compte cette méthode, Cicéron s'inscrit dans cette tradition, dont la scénographie offre une expression symbolique. Il apparaît ainsi que le programme quotidien de Tusculum est plus qu'un artifice de composition. Il comporte au contraire des enjeux importants dans la mesure où il renvoie indirectement aux affiliations philosophiques de Cicéron et à sa conception de l'histoire de la philosophie. L'*auctoritas* d'Aristote justifie la pratique de l'académicien Philon, qui prend d'emblée l'apparence rassurante d'une *consuetudo* en vigueur dans les jardins de Tusculum.

Cependant, on peut se demander pourquoi le programme quotidien n'est présenté que dans le deuxième prologue, alors que, dans le premier, Cicéron se contente d'insister sur les liens entre rhétorique et philosophie en relation avec l'argumentation *in utramque partem*. L'innovation philonienne n'aurait-elle qu'une place secondaire dans le projet général des *Tusculanes* ?

De l'alternance à la synthèse

Le programme quotidien des *Tusculanes* semble suggérer que la conciliation de la philosophie et de la rhétorique prend la forme d'une alternance temporelle puisque la *disputatio* philosophique ne fait que prolonger la *declamatio* matinale. De fait, Philon est mentionné en *Tusc.* II, 9, non pour avoir appliqué le principe de la discussion contradictoire, mais pour avoir à la fois distingué et associé rhétorique et philosophie en attribuant à leurs pratiques respectives des plages horaires différentes dans la journée. Nous savons cependant grâce au *De oratore* et aux *Partitiones oratoriae* que Philon avait, autour des années 90 avant notre ère, introduit au programme de son enseignement les causes particulières, *causae* ou *hypotheseis*, qui étaient auparavant réservées aux rhéteurs⁴³. Or cette innovation est importante pour deux raisons : non seulement elle instaura une concurrence entre l'enseignement du philosophe et celui des professeurs de rhétorique, mais elle mit en évidence l'utilité philosophique des hypothèses, aussi bien au plan éthique qu'au plan épistémologique : les cas particuliers

42 Voir Carl Classen, « Die Peripatetiker in Cicero's *Tusculanen* », dans *Cicero's knowledge of the Peripatos*, *op. cit.*, p. 186-200 et particulièrement p. 192-193.

43 Voir Cic. *de Or.* III, 109 ; *Part.* 61 : *Sed propositum quasi pars causae est ; inest enim infinitum in definito et ad illud tamen referuntur omnia.* « Mais le thème général est comme une partie de la cause particulière : en effet l'indéterminé est contenu dans le déterminé et toujours c'est à lui que l'on ramène tout », trad. Henri Bornecque. Sur les théories des *questiones* et la célèbre opposition entre les questions générales ou indéfinies, nommées *thèses* par les rhéteurs grecs et *proposita* ou *consultationes* chez Cicéron, et les questions particulières ou définies, *hypothèses* des rhéteurs et *causae* cicéroniennes, voir Cic. *Inu.* I, 8 ; *de Or.* II, 65-66 ; III, 109 ; *Or.* 45 ; *Part.* 4 ; 61-62 ; *Top.* 79.

menaient à la découverte des principes généraux⁴⁴. De son côté, Cicéron avait tenté de faire entrer la philosophie dans un moule oratoire en rattachant, dans ses discours comme dans ses traités de rhétorique, toutes les *causae* à des questions générales⁴⁵.

Mais, de ce point de vue, les *Tusculanes* marquent une étape supplémentaire dans cette tentative de synthèse, puisque l'objectif est d'y placer les ressources de l'éloquence au service des *maximae quaestiones* (*Tusc.* I, 7)⁴⁶. Les termes dont use Cicéron sont révélateurs de cette conciliation : le fait que la thèse soumise à discussion soit successivement désignée par les syntagmes *causa disserendi* (*Tusc.* III, 7) et *propositum de quo disputaremus* (*Tusc.* V, 11) ne saurait être indifférent. Déterminante est également l'assimilation *disputatio* / *declamatio* :

62

Vt enim antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio. Ponere iubebam de quo quis audire uellet ; ad id aut sedens aut ambulans disputabam. (Cic. *Tusc.* I, 7)

Si, en effet, je m'exerçais autrefois à déclamer des plaidoieries, ce que je fis plus longtemps que quiconque, ceci est maintenant la déclamation de ma vieillesse. Je demandais de poser un sujet sur lequel on voulait m'entendre ; je le traitais soit assis soit en marchant.

Même si la formule *senilis declamatio* suggère une part d'auto-dérision, elle permet d'insister sur la continuité entre la pratique de l'orateur et celle du philosophe⁴⁷. En qualifiant tour à tour les *Tusculanes* de *scholae*, *disputationes*, *declamationes*, Cicéron souligne l'originalité et la complexité génériques de cet ouvrage, qui présente une « philosophie rhétorisée »⁴⁸.

Par conséquent, l'alternance suggérée par le programme philonien n'est qu'une approximation de la synthèse recherchée dans les *disputationes*. Il ne s'agit pas seulement, comme dans les *Paradoxa stoicorum*, de traiter les thèses discutées

44 Voir Charles Brittain, *Philo of Larissa. The last of Academic Sceptics*, op. cit., p. 328-342.

45 Pour l'ensemble de la démonstration concernant la méthode thétique de Cicéron, voir Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, op. cit., p. 201-219.

46 Sur la place des procédés rhétoriques, et en particulier des citations poétiques et des exemples historiques, dans les *Tusculanes*, voir Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 158-171 ; « Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron », *ANRW*, t. I, 3, 1973, p. 139-208.

47 Voir Cic. *Tusc.* II, 26.

48 Voir Alan Douglas, « Form and Content in the *Tusculan Disputations* », dans *Cicero the Philosopher*, op. cit., p. 197-218.

dans les écoles à la manière délibérative propre à l'éloquence du forum⁴⁹. Le projet cicéronien ne se limite pas non plus à enrichir les thèses au moyen de procédés empruntés aux rhéteurs, comme Philon l'avait fait lui-même, en intégrant à bon escient des citations poétiques à ses *scholae*⁵⁰. L'objectif de Cicéron est principalement de retrouver la méthode socratique à travers la forme dialoguée :

Fiebat autem ita, ut, cum is qui audire uellet dixisset quid sibi uideretur, tum ego contra dicerem. Haec est enim, ut scis, uetus et socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime quid ueri simillimum esset inueniri posse Socrates arbitrabatur. (Cic. *Tusc.* I, 8)

Les choses se passaient ainsi : celui qui voulait m'entendre exprimait son avis et moi, je plaçais contre. C'est en effet, comme tu le sais, la vieille méthode socratique, qui consiste à réfuter l'opinion d'autrui car, selon Socrate, c'est la manière la plus commode de découvrir le vraisemblable.

En réalité, l'*elenchos* socratique consistait en un jeu serré de questions/réponses, permettant de placer l'interlocuteur en contradiction avec lui-même afin de mettre en cause sa prétention au savoir et de faire progresser la recherche de la vérité⁵¹. Or, si les dialogues de Tusculum s'ouvrent effectivement sur un échange contradictoire, Cicéron conduit rapidement son interlocuteur à réclamer un exposé suivi, qui occupe ensuite la plus grande partie du livre⁵². Le philosophe semble donc pris en flagrant délit de contradiction : il se réclame de la méthode socratique sans s'y conformer véritablement et revendique pour un même ouvrage l'usage de deux procédés argumentatifs différents, à savoir la discussion *in utramque partem*, méthode pratiquée à la fois par les académiciens et les péripatéticiens, et le *contra omnia dicere*, méthode propre à la nouvelle Académie⁵³.

49 Voir Cic. *Par.* 5. Sur le contraste entre les *Paradoxa Stoicorum*, qui ne sont pas mentionnés dans la liste des ouvrages philosophiques du *De diuinatione* (II, 1-4), et les *Tusculanes*, voir Alan Douglas, « Form and Content in the *Tusculan Disputations* », art. cit., p. 200.

50 Voir Cic. *Tusc.* II, 26. Sur les modifications introduites par Philon dans le traitement des « thèses » en relation avec son ambition d'élargir l'audience de la philosophie, voir Charles Brittain, *Philo of Larissa. The last of Academic Sceptics*, op. cit., p. 341-342 : attribuant à Philon la responsabilité de l'analyse des thèses présentée en *de Or.* III, 111-118, l'auteur en conclut que Philon semble avoir modifié la thèse philosophique pour l'intégrer au schéma rhétorique des *staseis* et au cadre technique des exercices d'entraînement.

51 Sur l'*elenchos* socratique en tant que méthode adversative, qui vise à tirer la vérité de l'interlocuteur, mais ne peut produire de certitude, voir Grégory Vlastos, *Socrate : ironie et philosophie morale*, trad. Catherine Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 159-162.

52 Voir Cic. *Tusc.* I, 17 : *nisi quid necesse erit, malo non roges* ; IV, 10 ; V, 22.

53 Sur ce paradoxe apparent, voir Robert Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, op. cit., p. 15 sq.

Pourtant, la contradiction n'est qu'apparente car la référence à Socrate vise à montrer que ces deux procédés représentent les deux versants de la même méthode de recherche, propre à l'Académie⁵⁴. L'hybridité structurelle des *Tusculanes*, qui combinent les deux types d'argumentation, permet à Cicéron de les rattacher à la pratique de ses maîtres, tout en réaffirmant la fidélité de l'Académie à l'enseignement socratique⁵⁵. Cependant, la dimension rhétorique de ces *declamationes*, qui se rapprochent par leur forme de l'éloquence pratiquée sur le forum, contribue à élargir leur audience et à légitimer la création d'une littérature philosophique latine.

64

En conclusion, le rôle accordé au temps dans la composition des *Tusculanes* contribue singulièrement à leur spécificité. Plus que n'importe quel autre dialogue cicéronien, elles sont en effet fondées sur un parallélisme entre impératifs chronologiques, structure littéraire et progression logique. Adjuvant structurel, le temps est envisagé comme une donnée nécessaire à la pratique philosophique. Cette « temporalisation » de la philosophie permet de garantir son intégration dans la cité : insérés dans le cours naturel du temps par le biais de la scénographie, les entretiens de Tusculum se veulent une actualisation de la méthode socratique. Dans cette perspective, la référence au programme quotidien de Philon comporte des enjeux philosophiques importants. En évoquant l'alternance pratiquée par son maître, Cicéron met en évidence la synthèse élaborée dans les *Tusculanes*. L'inversion du programme aristotélien permet d'établir la primauté de la philosophie sur l'art oratoire, dont la pratique devient une forme d'ascèse philosophique et une contribution au progrès moral.

54 Voir Cic. *de Or.* III, 68 ; *Nat.* I, 11 ; *Fat.* I, 1-4. L'association entre la méthode socratique du questionnement et la pratique carnéadienne *in utramque partem* se justifie parce que, dans les deux cas, deux points de vue opposés sont soutenus soit par deux interlocuteurs différents soit par un seul locuteur, voir Charles Brittain, *Philo of Larissa. The last of Academic Sceptics*, *op. cit.*, p. 336, n. 75.

55 Voir Cic. *Tusc.* V, 11. Même si les *Tusculanes* ne se présentent pas sous forme d'exposés contradictoires comme les *Académiques*, le *De finibus bonorum et malorum* ou le *De natura deorum*, l'argumentation *in utramque partem* n'en constitue pas moins le fondement structurel. Mais la mise en œuvre du procédé y est très subtile car elle repose sur le mélange de deux techniques : la forme réfutative (*dicere contra*) et la forme dialectique (*in utramque partem dicere*), voir Bernard Besnier, « La nouvelle Académie selon le point de vue de Philon de Larisse », *art. cit.*, p. 85-163. L'objectif principal de Cicéron est de réfuter dans une perspective à la fois éthique et pratique la thèse posée par l'interlocuteur anonyme en début de discussion, méthode du *contra thesim dicere*, voir Jürgen Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München, C. H. Beck, coll. Zetemata, 1999, p. 18. Cependant, cette réfutation donne elle-même lieu à une discussion *in utramque partem* dans la mesure où elle est opérée à partir de deux points de vue différents, voir Woldemar Görler, « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », *art. cit.*, p. 212-239.

La référence aux méthodes d'investigation académiciennes offre l'occasion de rappeler la continuité entre ses activités d'orateur et son loisir présent afin de justifier son travail littéraire. C'est en effet « abuser inconsidérément de son loisir et de la littérature » que de composer des ouvrages philosophiques dépourvus de plan, de style et de charme⁵⁶. Il apparaît par conséquent que les rapports entre éloquence et philosophie sont intimement liés à des considérations d'ordre temporel par l'entremise de deux thématiques complémentaires, l'alternance et la synthèse, qui, en dernier ressort, légitiment le loisir en lui conférant un contenu positif. Il est en effet significatif que Cicéron prenne la peine de justifier dans les prologues la place accordée à la philosophie au sein même de l'*otium*, signalant par la même occasion à son dédicataire et à ses lecteurs que nul ne peut lui reprocher d'avoir gaspillé son temps (*Tusc.* II, 9 : *quod nobis est temporis nobis in eo consumpsimus*). L'attention portée aux questions d'emploi du temps est donc également à mettre en relation avec la problématique de l'*otium* et des rapports entre philosophie et politique.

⁵⁶ Voir Cic. *Tusc.* I, 6.

L'OTIUM PHILOSOPHICUM.
UNE LÉGITIMITÉ À CONQUÉRIR

Une étude sur le temps chez Cicéron ne peut faire l'économie d'une référence à l'*otium*, qui apparaît dans tous les prologues comme une condition indispensable non seulement au déroulement concret des entretiens rapportés, mais à la composition des traités¹. Cicéron ressent la nécessité d'assurer pour lui-même et pour son lecteur une transition entre vie active et loisirs philosophiques comme pour justifier l'irruption de la philosophie dans la cité. Mais, bien que ce souci de transition transparaisse dans la scénographie, il se manifeste également dans les épîtres dédicatoires. Le philosophe ne cache pas qu'il aime à profiter de ses moments de repos pour lire ou se livrer à des discussions entre amis. Parmi les diverses formes d'études, la plus valable consiste pour lui à associer dès que possible la méditation à l'écriture puisque « la meilleure méthode pour la (*scil.* la philosophie) connaître dans toutes ses parties et toutes ses branches, c'est de traiter par écrit l'ensemble des questions »². La composition d'ouvrages constitue une étape supplémentaire car elle implique la diffusion publique d'une activité relevant habituellement de la sphère privée³. C'est pourquoi le consulaire ne manque pas de justifier dans la plupart de ses épîtres dédicatoires le temps qu'il consacre non seulement à philosopher, mais surtout à écrire des dialogues philosophiques⁴. Or ce constant besoin de justification renvoie non seulement au statut de la philosophie mais aussi à l'opposition traditionnelle entre *otium* et *negotium*, qui se trouve réinterprétée à l'aune des spéculations grecques sur les genres de vie.

Si, à Rome, le primat des valeurs politiques impliquait une vision collective du temps, qui soumettait la durée individuelle au diktat des devoirs civiques, la crise institutionnelle et politique qui frappa la cité durant la

¹ Voir *supra*, chap. I.

² Voir Cic. *Nat.* I, 9, trad. Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 2002.

³ Sur la diffusion des ouvrages cicéroniens, lus par un *recitator* devant quelques amis avant d'être portés à la connaissance d'un public plus vaste, voir Marie Ledentu, *Stadium scribendi*, *op. cit.*, p. 314-318.

⁴ Voir Cic. *de Or.* I, 1 ; II, 23 ; *Fin.* I, 10-11 ; *Luc.* 6 ; *Acad. Post* II ; *Fin.* I, 10-11 ; *Nat.* I, 7 ; *Diu.* II, 6-7 ; *Off.* II, 3.

période tardo-républicaine, contribua à la remise en cause de ce modèle issu du *mos maiorum* et au développement d'une réflexion sur l'*otium*. Le déchaînement des ambitions personnelles et les désordres politiques qui s'ensuivirent modifièrent considérablement les relations du citoyen à la cité et, par conséquent, la hiérarchie entre temps social et temps individuel. Or la position sociale et la culture philosophique de Cicéron en font un acteur et un témoin privilégiés de cette modification dans l'axiologie du temps. L'objectif du présent chapitre est de retracer brièvement l'histoire de cette évolution dans son œuvre philosophique afin de pouvoir montrer dans le chapitre suivant que les *Tusculanes* représentent le point extrême de la pensée cicéronienne sur l'*otium*. Si, dans le *De oratore* et dans le *De re publica*, les figures historiques de Crassus et Scipion incarnent l'émergence d'un droit à l'*otium*, cette réflexion, nourrie par le débat philosophique sur les genres de vie, se prolongera dans les ouvrages philosophiques de l'année 45, où elle prendra la forme d'une opposition entre philosophie et politique. La solution du conflit résidera finalement, non dans l'alternance de la vie mixte, mais dans la synthèse de l'écriture.

LE DROIT À L'*OTIUM*

La question de l'*otium* renvoie en premier lieu à la problématique des rapports entre vie privée et vie publique. C'est dans le cadre politique que s'inscrit la définition cicéronienne, qui trouve son origine dans une conception utilitariste du temps.

Subsiciuum tempus

Compte tenu du fait que le service de la cité, qui inclut les activités politiques et militaires, constitue la valeur suprême au sein du *mos maiorum*, l'*otium* se définit d'abord quantitativement par une soustraction de durée : c'est le temps qui reste, une fois ôtés les moments consacrés à déjouer les pièges des ennemis, à défendre la cause des amis et à diriger les affaires publiques⁵. Aussi la question de la légitimité du loisir et celle, associée à la précédente, de l'usage qui en est fait, sont-elles envisagées dans la plupart des prologues des œuvres philosophiques et, en particulier, dans celui du *De re publica*, où Quintus Tubéron souligne qu'il est exceptionnel de trouver Scipion au repos⁶. C'est pourquoi la conversation

5 Voir Cic. *de Or.* I, 3 : *quantum mihi fraus inimicorum uel causa amicorum uel res publica tribuet oti*. On trouve la même définition arithmétique dans le *Pro Archia* (§ 12), dans le *De legibus* (I, 9 : *subsiciua tempora*) et dans le *De officiis* (II, 4).

6 Voir Cic. *Rep.* I, 14.

rapportée n'est pas présentée comme fortuite ; au contraire, la réunion était prévue et concertée de manière à éviter toute perte de temps : le temps de l'*otium* est trop précieux pour que l'on n'en tire pas le meilleur parti.

Ces remarques renvoient à la problématique toute romaine de la gestion du temps et à l'opposition entre la notion même d'*otium* et la traditionnelle vertu d'*industria*⁷. À cet égard, les fragments de Caton montrent que l'usage du temps constitue un élément essentiel de cette opposition puisque, d'une part, l'*otium* est souvent associé à la paresse⁸ et que, d'autre part, l'*industria* repose sur l'art d'utiliser le temps⁹. La polarisation négative de l'*otium*, considéré comme nuisible à l'État et propice au relâchement moral¹⁰, apparaît clairement dans une citation de Caton, rapportée par Cicéron dans le *Pro Plancio* : les grands hommes doivent rendre compte à leurs concitoyens de leur loisir comme de leur action politique - *non minus otii quam negotii rationem exstare oportere*¹¹. Cette affirmation souligne la responsabilité des hommes d'État, qui ne disposent d'aucun espace privé et sont appelés à justifier l'emploi de leur temps libre. La valeur de l'*otium* individuel se juge par conséquent à l'aune de son utilité sociale et le fragment de Caton renvoie à la distinction entre *otium otiosum* et *otium negotiosum*¹². L'éloge catonien de la vertu d'*industria* laisse donc une place forcément résiduelle au loisir.

- 7 Voir Jean-Marie André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, op. cit., p. 28-32.
- 8 Voir Henrica Malcovati, *Oratorum romanorum fragmenta liberae rei publicae*, Torino, G. B. Paravia, 1955, frag. XLVI, 181 ; XXIX, 113. Voir le fragment du *Carmen de moribus*, transmis par Aulu-Gelle, *Noct. Att.* XI, 2, 5.
- 9 Voir Cat. *De agri cultura* II, 2-3 : *rationem inire oportet operarum, dierum... ad rationem operum operarumque uillicum reuoca*. Le rythme de la visite au domaine montre clairement que la condition *sine qua non* d'une bonne gestion est avant tout une gestion rationalisée du temps. Les notations temporelles sont très nombreuses dans le texte et l'emploi du temps du *dominus* très serré. Caton insiste sur le fait que le *dominus* lui-même ne doit pas perdre de temps et contrôler la productivité. Pour une analyse détaillée de ce passage, voir René Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 93.
- 10 Voir la position attribuée à Appius Claudius par Aulu-Gelle, *Noct. Att.* VII, 2, 1.
- 11 Voir Cic. *Planc.* 27, 66 (= frag. 2 Peter = frag. 292 Garbarino, p. 141) : *Etenim M. Catonis illud quod in principio scripsit Originum suarum, semper magnificum et praeclarum putavi, clarorum uirorum atque magnorum non minus otii quam negotii rationem exstare oportere*. Pour un commentaire de ce fragment, probablement issu du prologue des *Origines* de Caton, voir Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, op. cit., t. II, p. 339-343.
- 12 Cette opposition est suggérée dans un fragment d'Ennius, qui décrit le désœuvrement de ceux qui ne savent pas mettre à profit leur loisir, voir Enn. *Scaen.* 234 sqq. (= *Iphigenia* frag. 99 Jocelyn = frag. 415 Garbarino) : *otio qui nescit uti [...] plus negoti habet quam cum est negotium in negotio. [...] otioso in otio animus nescit quid uelit*. Sur ce fragment, voir Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, op. cit., t. II, p. 582-583.

Néanmoins, les figures de Crassus et de Scipion, qui défendent à la fois l'utilité et la dignité du repos, permettent d'en établir la légitimité au plan politique.

Scipion et l'*otium negotiosum*

C'est dans cette perspective que s'inscrira la revendication du droit à l'*otium*, qui se fera jour au début du II^e siècle. La justification placée dans la bouche de Scipion Emilien au début du *De re publica*¹³ et la citation de Caton se référant au propos du premier Africain, qui affirmait ne jamais être aussi actif que lorsqu'il était inactif¹⁴, soulignent en effet le contenu positif du loisir, qui n'est pas envisagé en opposition avec le *negotium*, mais comme préparation ou prolongement de l'action¹⁵. Cependant, la superposition des points de vue rapportés par Cicéron suggère une évolution, cristallisée dans la personne de Scipion Émilien. Selon le témoignage de Cicéron, celui-ci affirmait, face aux impératifs formulés par Caton, l'importance du délassement, attribut fondamental de l'homme libre, comme le souligne Crassus dans le *De oratore*¹⁶ :

70

Mihi enim liber esse non uidetur qui non aliquando nihil agit. (Cic. *de Or.* II, 24)

À mon avis, en effet, ce n'est pas être libre que de ne pas rester parfois sans rien faire.

Se référant aux distractions de Scipion lorsqu'il se rendait dans ses *uillae* en compagnie de Laelius, Crassus insiste sur l'opposition entre *relaxatio* et *contentio animi* afin de mettre ses compagnons en garde contre un mauvais usage de l'*otium*. Il convient d'exclure du loisir la *contentio animi* qu'implique le *negotium* et, par conséquent, d'éviter les tensions qui naissent de discussions trop acharnées¹⁷. Inversement, l'*otium* doit correspondre à une *relaxatio* favorisant la libération de l'âme et l'accès à la connaissance¹⁸. Cependant, il faut préciser

13 Voir Cic. *Rep.* I, 14 : *otiosorem opera quam animo*. Sur le contexte de ce passage, voir *supra*, chap. I, p. 43-44.

14 Voir Cic. *Rep.* I, 27 (= frag. 231a Garbarino) : *numquam se minus otiosum esse quam cum otiosus [...]*. Le mot de Scipion, cité par Caton, sera repris en *Off.* III, 1.

15 Voir Cic. *Off.* III, 1 : *in otio de negotiis cogitare*. Sur la subordination de l'*otium* au *negotium* dans l'idéologie du *mos maiorum*, voir Jacqueline Dangel, « L'*otium* chez les latins de l'époque républicaine », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, dir. Jean-Marie André, Jacqueline Dangel et Paul Demont, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 233-236.

16 Voir Cic. *Off.* III, 2 : *requiescens e rei publicae pulcherrimis muneribus*.

17 Voir Cic. *de Or.* II, 21-25 et les analyses de Woldemar Görler, « From Athens to Tusculum. Reconsidering the Background of Cicero's *De oratore* », art. cit., p. 181-185.

18 Voir Cic. *de Or.* II, 22 : *sic nostri animi negotiis forensibus atque urbano opere defessi gestiant ac uolitare cupiant uacui cura ac labore*. « de même nos esprits, las des affaires du forum et des activités de la ville, se délassent et aiment à voleter, libres de souci et de travail ».

que, dès la composition du *De oratore*, Cicéron donne à cette revendication une tonalité philosophique : reprenant à son compte la métaphore platonicienne de l'envol, l'orateur confère à l'*otium* une orientation métaphysique, qui contribue à rapprocher cette notion romaine de la *θεωρία* grecque¹⁹.

Otium et contemplation

Cette dimension théorique de l'*otium* est confirmée dans le *De re publica*, où Scipion valorise la culture et la connaissance en tant que voies d'accès à la sagesse²⁰. Or la contemplation vantée par Cicéron ne concerne pas uniquement la science, elle comporte également un contenu religieux, qui se révèle dans le Songe de Scipion. Émerveillé par le spectacle des sphères célestes, l'Africain y contemple en effet « ce qui est au-delà », découvrant la divinité à travers l'ordonnement de l'univers²¹. En attribuant à la contemplation un objet à la fois scientifique et religieux, Cicéron rejoint en un sens la conception platonicienne de la *θεωρία*, associant étude des *νοητὰ* et contemplation religieuse du Bien²². Cependant, le philosophe ne se réfère pas aux Idées, mais à la divinité en tant que puissance ordonnatrice de l'univers²³. C'est pourquoi il faut également faire la part de l'influence stoïcienne dans cette conception de la contemplation²⁴. Dans sa défense de la justice, Laelius insiste en effet sur l'origine divine de la loi, définie à la manière stoïcienne comme « droite raison en accord avec la nature »²⁵. Découvrant dans la contemplation le caractère divin de l'univers, conçu comme demeure commune des hommes et des dieux²⁶, l'homme d'État se trouve à même de travailler au bien-être de l'humanité et

19 La métaphore platonicienne de l'envol (Plat. *Phaedr.* 249d ; *Ep.* VII, 347e-348a) est fréquemment reprise par Cicéron (Cic. *de Or.* III, 20-22 ; *Rep.* VI, 14 ; 29 ; *Lael.* 14). Elle suggère la libération de l'âme par rapport aux liens terrestres et l'accès à une forme de connaissance supérieure qui ne relève plus de la pure raison, voir Woldemar Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, op. cit.*, p. 132-154.

20 Voir Cic. *Rep.* I, 26-27.

21 Voir Cic. *Rep.* IV, 17 et 29.

22 Voir Plat. *Rep.* VI, 486a ; VI, 509b. Sur le double objectif de la *θεωρία*, voir André-Jean Festugière, « Le problème de la vie contemplative dans le monde gréco-romain », *Paideia*, t. IX, 1954, repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 245-252.

23 Sur la question complexe de la réception cicéronienne de la « théorie des idées », voir *infra*, deuxième partie, chap. V.

24 Voir Elisabeth Asmis, « The politician as public servant in Cicero's *De re publica* », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, dir. Clara Auvray-Assayas et Daniel Delattre, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, coll. « Études de littérature ancienne », 2001, p. 109-128.

25 Voir Cic. *Rep.* III, 33. Sur l'origine stoïcienne de cette définition de la loi, qui renvoie à la notion de cité cosmique, voir Cic. *Leg.* I, 23 et les analyses de Malcolm Schofield, *The stoic Idea of the City*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1999², p. 64-70.

26 Voir Cic. *Nat.* II, 39 ; *SVF* II, 528 (= frag. 544 Dufour = Arius Didyme, dans Eusèbe, *Préparation évangélique* XV, 15, 1-7, 1) ; *SVF* II, 633 (= Philodème, *De pietate*, 14).

prend conscience de sa proximité avec la divinité²⁷. Comme l'indiquera Balbus, porte-parole de l'école stoïcienne dans le *De natura deorum*, « l'homme est né pour contempler le monde et pour l'imiter »²⁸. Cependant, comme la θεωρία platonicienne, la contemplation vantée par les stoïciens comporte une fonction sociale et une visée pratique puisque, d'une part, le sage participera à la vie politique²⁹ et que, d'autre part, Chrysippe met en garde ses disciples contre une vie d'école exclusivement vouée à la science³⁰. De même que Dieu régit le monde, le sage doit diriger la cité en prenant exemple sur le modèle divin.

72

Mettant à profit la métaphysique platonicienne et la physique stoïcienne pour définir sa conception de la politique, Cicéron réhabilite l'*otium* romain grâce aux vertus de la θεωρία grecque. Les entretiens rapportés dans le *De re publica* et l'*auctoritas* des interlocuteurs garantissent la légitimité d'un *otium* philosophique qui élève l'homme d'État dans la contemplation et lui permet de mieux servir sa cité. Ces figures ancestrales incarnent aux yeux de Cicéron la possibilité d'une conciliation entre valeurs romaines et philosophie et suggèrent un dépassement de la bipolarisation *otium/negotium*³¹ :

Quid enim potest esse praeclarior quam cum rerum magnarum tractatio atque usus cum illarum artium studiis et cognitione coniungitur ? Aut quid P. Scipione, quid C. Laelio, quid L. Philo perfectius cogitari potest ? qui, ne quid praetermitterent quod ad summam laudem clarorum uirorum pertineret, ad domesticum maiorumque morem etiam hanc a Socrate aduenticiam doctrinam adhibuerunt. (Cic. *Rep.* III, 5).

Qu'est-il en effet de plus glorieux que de joindre le maniement et l'expérience des grandes affaires à l'étude et à la connaissance théorique des sciences politiques ? Que peut-on imaginer de plus parfait que P. Scipion, C. Lélius et L. Philus, qui pour ne rien négliger de ce qui pouvait mettre le comble à leur gloire d'hommes illustres, allièrent à la tradition nationale et ancestrale la science étrangère, d'origine socratique, dont je m'inspire ici³² ?

27 Voir Cic. *Rep.* I, 12 ; I, 45 ; III, 4 ; VI, 8 ; VI, 13 ; VI, 29.

28 Voir Cic. *Nat.* II, 37 : *ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum* (= *SVF*, III, 1153).

29 Voir Stob. *Anth.* II, 109, 10-110, 4 (= *SVF* III, 686). Les stoïciens ajoutaient toutefois une clause de réserve : le sage participera à la vie politique, à moins qu'une circonstance ne l'en empêche, voir *SVF* III, 175, 4. Sur les motifs pouvant justifier l'*otium*, voir Sén. *Ot.* 3, 3. Pour une mise au point sur la valeur de l'*otium* chez Sénèque, voir Mireille Armisen-Marchetti, « L'intériorisation de l'*otium* chez Sénèque », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, *op. cit.*, p. 411-424.

30 Voir *SVF* III, 702 (= Plut. *Stoic. Rep.* 1033C-D).

31 Voir Pierre Boyancé, « Cicéron et la vie contemplative », *Latomus*, t. XXVI, 1967, p. 3-36 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 89-113.

32 Trad. Esther Breguet, Paris, CUF, 1980.

La légitimation de l'*otium* ne sort donc pas du cadre politique : il ne s'agit pas de remettre en question le primat de l'action³³, mais de souligner l'utilité et la « possible politicité dell'*otium* »³⁴. De fait, la place accordée au débat entre vie et culture dans le *De re publica* s'explique également par la situation personnelle de Cicéron, qui, provisoirement exclu de la vie politique, nourrit l'espoir d'un retour aux affaires et se console en vantant les mérites de l'équilibre.

Les dialogues du *De re publica* mettent donc en évidence la place accordée à la philosophie dans la réflexion cicéronienne sur l'*otium*, qui repose sur l'idée d'une complémentarité entre action et contemplation. Cependant, l'importance accordée au loisir, dont la philosophie devient l'une des principales justifications, traduit une modification dans la perception du temps, qui se trouve désormais envisagé dans une perspective plus individuelle. L'investissement philosophique de l'*otium* romain introduit une distance entre le temps de l'homme privé et le temps du citoyen. Si les dialogues philosophiques cicéroniens manifestent l'instauration de cet écart dans la pensée romaine, il convient de déterminer les fondements théoriques qui en ont favorisé l'apparition. L'orientation contemplative de l'*otium philosophicum* promu par Scipion renvoie en effet aux spéculations grecques sur les genres de vie et à l'antithèse entre vie active et vie théorique. La question est dès lors la suivante : comment Cicéron a-t-il mis à profit les termes du débat entre vie et culture pour penser les rapports du temps et de la philosophie non seulement au plan de la cité mais aussi au plan personnel ?

CICÉRON ET LA QUESTION DES GENRES DE VIE

On sait que la légitimation de l'*otium* revêt chez Cicéron une dimension existentielle. La notion de complémentarité suppose en effet la possibilité d'une alternance : si le temps du loisir peut être vécu comme un prolongement ou une préparation de l'action, une vie consacrée à la philosophie reste difficilement justifiable dans la perspective du *De re publica*. Cependant, la crise institutionnelle et la confiscation des libertés par César conféreront une nouvelle urgence à la réflexion sur les genres de vie, qui sera reprise et approfondie dans les dialogues philosophiques de l'année 45. Afin de comprendre les enjeux théoriques de la réflexion cicéronienne sur l'*otium*, il convient de retracer brièvement l'histoire du débat sur les genres de vie et de sa réception à Rome.

³³ Voir Cic. *Rep.* I, 2 ; I, 8 ; I, 33 ; III, 6.

³⁴ Voir Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il dibattito su uita e cultura nel De re publica di Cicerone*, Roma, Abete, 1981, p. 93.

La réflexion cicéronienne sur l'*otium* se réfère au cadre théorique de l'antique controverse sur les genres de vie, dont le débat entre Socrate et Calliclès dans le *Gorgias* de Platon présente une formulation paradigmatique³⁵. Tout en admettant l'intérêt de la philosophie pour l'instruction des jeunes gens, Calliclès, se référant à la discussion des jumeaux Zéthos et Amphion dans l'*Antiope* d'Euripide, y invitait Socrate à abandonner cette discipline pour cultiver la science des affaires et l'art de la parole, plus utiles à la vie sociale³⁶. Cette discussion, qui s'achève dans le *Gorgias* sur le triomphe de la vie morale menée par Socrate, fixe les termes du débat en opposant deux types de vie : vie philosophique et vie politique³⁷.

74

Dans cette perspective, Aristote, avait insisté sur la dimension scientifique de la *θεωρία*, conçue comme *cognitio rerum*³⁸, et privilégié la vie théorétique comme idéal de vie du sage³⁹, sans pour autant dévaloriser la vie pratique⁴⁰. De plus, Aristote n'avait pas opposé action et contemplation de façon irréductible puisqu'il avait défini le bonheur parfait comme « une certaine activité théorétique »⁴¹. De ce fait, la contemplation, consacrée à l'activité de l'intellect, constituait à ses yeux la forme suprême de l'action et les différents genres de vie se trouvaient associés dans la définition générale du bonheur

35 Voir Plat. *Gorg.* 484b-486c ; 492d ; 500c ; 500d. Sur la question des genres de vie dans l'Antiquité, voir Alberto Grilli, *Il problema della vita contemplativa*, Brescia, Paideia, 2002² (première éd. 1953), CR par André-Jean Festugière, « Le problème de la vie contemplative dans le monde gréco-romain », *Paideia*, t. IX, 1954, repris dans *Études de philosophie grecque, op. cit.*, p. 245-252 ; Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il dibattito su vita e cultura nel De re publica di Cicerone, op. cit.*, p. 43-91 ; Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, op. cit.*

36 Voir Eur. *Antiope*, frag. 1-6, éd. François Jouan et Herman Van Looy, *Fragments d'Euripide*, t. VIII, Paris, CUF, 1998, p. 272-274. Sur la déformation platonicienne du débat, voir Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, op. cit.*, p. 168-174.

37 Cette opposition est une simplification, voire une radicalisation, du triptyque des principales formes de vie, dont la paternité est attribuée à Pythagore (Cic. *Tusc.* V, 8-9) : *θεωρητικός βίος* réservé au φιλόσοφος, *πρακτικός βίος* ou vie politique qui convient au φιλότιμος, vie de plaisir ou *ἀπολαυστικός βίος* choisie par le φιλοκερδής, cf. Plat. *Rep.* IX, 581 ; Aristt. *É. N.* I, 3, 1095b.

38 Voir Aristt. *Metaph.* VI, 1025b-1026a ; *Protr.* B39 ; B48 ; B66.

39 Voir Aristt. *É. N.* I, 4-5 ; X, 7, 1117 ; X, 8, 1178b21-23. Sur l'importance d'Aristote dans la formation de l'idéal de la vie contemplative, voir Alberto Grilli, *Il problema della vita contemplativa, op. cit.*, p. 38-39.

40 Voir Aristt. *Pol.* I, 1253a3 ; VI, 1295a37-38 ; VII, 2 ; 1324a28-39 ; *É. N.* I, 2, 1094a27. Sur ce point, Voir Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, op. cit.*, p. 343-360.

41 Voir Aristt. *É. N.* X, 8, 1178b7-8.

comme activité rationnelle conforme à la vertu⁴². Cette vision complexe avait contribué à relancer la discussion au sein de l'école aristotélicienne. Le débat y avait opposé Théophraste, défenseur de la vie contemplative⁴³, à Dicéarque, favorable à la vie active⁴⁴. Cependant, l'opposition entre les deux philosophes doit être nuancée car elle intervient dans un cadre où les deux types de vie sont, au plan pratique, difficilement dissociables⁴⁵. Dans ces conditions, il est possible que la polémique ait été amplifiée par Cicéron, influencé par la problématique romaine de l'*otium* et soucieux de thématiser ses choix de vie en relation à la tradition philosophique. Cependant, les traités *Περὶ βίῳ* composés par Épicure⁴⁶ et par Chrysippe⁴⁷ témoignent de la vitalité de cette thématique durant l'époque hellénistique, notamment dans les controverses entre épicuriens et stoïciens.

Or l'alternative théorique entre vie pratique et vie théorique se trouve actualisée à Rome sous la forme d'une opposition entre philosophie et politique, dont le cliché de l'apolitisme épicurien constitue un avatar représentatif⁴⁸. De manière générale, l'*otium graecum* et l'idéal de tranquillité qu'il représente sont vivement critiqués au motif qu'ils constituent une menace pour les vertus ancestrales. Le mode de vie philosophique est en conséquence jugé inconciliable avec

42 Voir Aristt. *É. N. X*, 7, 1177a12. Sur la dimension active de la contemplation aristotélicienne, voir Pierre-Marie Morel, *Aristote, op. cit.*, p. 209-214.

43 Voir Cic. *Fin. V*, 11 : dans son exposé de la philosophie péripatéticienne, Pison rapporte qu'Aristote et Théophraste accordaient la primauté à la vie contemplative en raison de sa ressemblance avec la vie des dieux.

44 Voir Cic. *Att. II*, 16, 3.

45 Voir Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, op. cit.*, p. 384-386 : malgré ses critiques à l'encontre de Théophraste (frag. 31 Wehrli), Dicéarque n'avait pas rejeté l'idéal de loisir de l'école. De même, Théophraste, qui composa un traité *Sur la royauté* (DL V, 42) et plusieurs sur la politique (DL V, 45) n'était pas un « pur contemplatif » et s'intéressait à la vie pratique, comme le suggère son intérêt pour les *Caractères* (DL V, 47).

46 Voir DL X, 119.

47 Voir SVF III, 687 (= DL VII, 130) ; 686 (= Stob. *Anth.* II, 7, p. 109, 20) et 702 (= Plut. *Stoic. Rep.* 1033C-D).

48 En associant abstention politique et ataraxie, Épicure s'était rangé à l'avis de Théophraste (Épic. *M. C.* XIV). Cependant, la position épicurienne, qui ne saurait se réduire à un *μη πολιτεύεσθαι* (DL X, 119), est plus nuancée que ne le laissent supposer les critiques de Cicéron, qui voit dans le primat de la *uoluptas* une menace pour la cohésion de la cité (Cic. *Fin.* I, 23-24 ; II, 72-74 ; 116-117). L'impératif de la vie cachée dépend des circonstances et souffre des exceptions (Plut. *Tranq. An.* II, 465F-466A), qui permettent de justifier la participation aux affaires, voir Bernard Besnier, « Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis », art. cit., p. 129-157. Sur la critique cicéronienne de l'apolitisme épicurien, voir Jean-Louis Ferrary, « Réponse à Miriam Griffin », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie, op. cit.*, p. 101-105.

l'engagement politique et avec les valeurs de la cité⁴⁹ et cette opposition renouvelle la vieille antithèse romaine entre *otium* et *negotium*. De ce recoupement résulte une double conséquence : d'une part, l'opposition entre vie philosophique et vie politique s'en trouve radicalisée, d'autre part, la notion d'*otium* acquiert une nouvelle vocation philosophique. Mais, dans le cas personnel de Cicéron, cette double évolution prend un tour particulièrement problématique quand, du fait de la crise politique, l'expérience de l'*otium philosophicum* vient à coïncider avec les périodes de retraite forcée⁵⁰. Cette situation d'intime contradiction permet d'expliquer la complexité du rapport cicéronien à l'*otium*.

L'*otium* cicéronien : aspects biographiques

Il n'est pas nécessaire d'insister à nouveau sur le conflit intérieur que provoqua dans la vie de Cicéron sa double aspiration à la politique et à la philosophie⁵¹. Comme l'avaient déjà noté les Anciens, et notamment Plutarque dans sa biographie de Cicéron, le double talent du jeune homme rendit fort délicate la délibération visant à choisir sa *uitae uia* et l'engagement politique ne se traduisit pas par un renoncement aux études philosophiques⁵². On sait en effet que l'Arpinate s'efforça de poursuivre sa formation par des lectures et des rencontres, même durant les phases les plus actives de sa carrière politique⁵³.

76

49 Voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 155-156. Sur la définition de la philosophie antique comme mode de vie, voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995 ; *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001 ; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002².

50 Voir Cic. *Off.* III, 2 : *Sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est*. Sur l'opposition entre le repos volontaire de Scipion et la retraite forcée de Cicéron, voir Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, *op. cit.*, p. 342-343. Le rapprochement est justifié par leur commune solitude, voir Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996, p. 499.

51 Sur ce conflit intérieur, voir la synthèse de Woldemar Görler, « Cicero zwischen Politik und Philosophie », dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 158-171.

52 Voir Plut. *Cic.* 4, 3-4 ; 5, 1 ; 36, 6 ; 40, 1. Cette contradiction n'échappa pas non plus à Sénèque (*Breu. uit.* 5). De son côté, l'humaniste Pétrarque, fervent admirateur de Cicéron, blâme néanmoins celui-ci pour ses tergiversations perpétuelles entre *otium* et *negotium* (Pétrarque, *Fam.* XXIV, 3). Concernant le jugement pétrarquien sur les rapports de Cicéron à l'*otium*, voir Laure Hermand-Schebat, « Pétrarque et Cicéron autour de la conception de l'*otium* », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, dir. Perrine Galand-Hallyn et Carlos Lévy, Paris, PUPS, 2006, p. 123-137. Sur l'importance décisive revêtue par le choix du *genus uitae* chez les jeunes gens, voir Cic. *Off.* I, 117-121. Cependant, Cicéron insiste sur la possibilité d'un changement en cas d'erreur d'orientation.

53 Voir Cic. *Brut.* 306 ; 315 ; *Nat.* I, 6. Sur l'intérêt constant que Cicéron a, durant toute sa vie, témoigné à la philosophie, voir Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, éd. Jules Martha, Paris, CUF, 1928, p. XVI-XXIV : « La culture philosophique de Cicéron » et Pierre Boyancé, « Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œuvre philosophique », *Revue des études latines*, t. XIV, 1936, p. 288-309 et particulièrement p. 296-299.

Le témoignage de Plutarque atteste que la profondeur et la permanence de cet attachement avaient été perçues par ses contemporains : celui que ses ennemis surnommaient le Grec ou l'écolier se voyait non sans plaisir attribuer le titre de philosophe⁵⁴. D'où l'importance revêtue par la légitimation et le contenu de l'*otium* dans la vie et l'œuvre de Cicéron.

Cette question a fait l'objet de nombreuses études approfondies, qui ont souligné à juste titre les ambiguïtés et les fluctuations de l'*otium* cicéronien en relation avec les aléas de la situation politique⁵⁵. Ces travaux n'ont toutefois pas prêté suffisamment attention à l'approfondissement théorique qui se fait jour dans les œuvres philosophiques de l'année 45 et, en particulier, à la perspective personnelle adoptée dans les *Tusculanes*. Il est certes incontestable que, même s'il juge le loisir « inséparable de la vie intérieure, du progrès accompli vers la sérénité et l'approfondissement de la pensée »⁵⁶, le Romain Cicéron n'a pas envisagé de remettre fondamentalement en cause la suprématie des valeurs socio-politiques, mais a cherché à faire entrer la philosophie dans le cadre de la vie publique⁵⁷. Cependant, au-delà des fluctuations liées à l'instabilité des *tempora* et aux contradictions intimes de l'homme, il convient de s'interroger sur la réponse apportée par le philosophe romain à la question des genres de vie. Or l'exemple de Scipion dans le *De re publica* suggère le rôle joué par le temps dans la solution cicéronienne. L'*otium* qui sert de cadre au dialogue limite en effet l'opposition entre les genres de vie et instaure la possibilité d'une vie mixte, qui prend la forme d'une alternance temporelle.

54 Voir Plut. *Cic.* 5, 2 ; 32, 6.

55 Voir Marianne Kretschmar, *Otium, studia litterarum. Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros*, Würzburg/Aumühle, K. Triltsch, 1938, qui prend au sérieux les professions de foi contemplatives de Cicéron ; Alberto Grilli, *Il problema della vita contemplativa*, *op. cit.*, p. 198-202, qui, insistant sur le poids du *mos maiorum* dans la conception cicéronienne de l'*otium*, refuse de voir en l'Arpinate un adepte sincère d'une contemplation dénuée de finalité pratique ; Jean-Marie André, « *Otium* chez Cicéron ou le drame de la retraite impossible », dans *Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 300-304 et *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, *op. cit.*, p. 279-334, qui tend à concilier ces positions opposées. Voir aussi Pierre Boyancé, « Cicéron et la vie contemplative », *Latomus*, t. XXVI, 1967, p. 3-26 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, *op. cit.*, p. 89-113 et Woldemar Görler, « Cicero zwischen Politik und Philosophie », dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, *op. cit.*, p. 158-171.

56 Voir Pierre Grimal, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 234. Cette pensée est formulée dès l'année 55 dans une lettre adressée à M. Marius (*Cic. Fam.* VII, 1).

57 Voir Gretchen Reydams-Schils, *The Roman Stoics : self-responsibility and affection*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 95-101.

LE MODÈLE CICÉRONIEN DE LA VIE MIXTE ET SES ENJEUX THÉORIQUES

L'édifice cicéronien des genres de vie se construit progressivement. C'est pourquoi il convient d'en retracer brièvement l'évolution avant de déterminer la part respective des différents modèles dans l'élaboration de la théorie de la vie mixte.

De l'*otium senectutis* à la vie mixte

78

La possibilité d'un équilibre lié à l'alternance selon les âges de la vie apparaît dans une lettre datée d'avril 59 sous la forme de l'*otium senectutis*⁵⁸. Évoquant l'opposition entre Dicéarque et Théophraste, Cicéron affirme avoir suffisamment satisfait aux impératifs de Dicéarque pour être désormais en droit d'adopter le modèle prôné par Théophraste et adopter la vie contemplative. Mais cette résolution, fondée sur une amplification du débat entre les disciples d'Aristote, envisage la vie mixte selon le schéma simple de la succession. Il s'agit de radicaliser l'antithèse entre les deux modes de vie pour montrer qu'il est possible de les enchaîner dans le cadre de la durée. L'idée de mélange est en revanche évoquée en 56 dans le *Pro Sestio*, au moyen de la célèbre formule *otium cum dignitate*⁵⁹ : le loisir s'apparente alors à la retraite glorieuse, qui vient récompenser l'homme d'État pour les services rendus à la cité⁶⁰. Le prestige et l'*auctoritas* conférés par ses actions passées lui permettent de maintenir son influence politique au sein même de l'*otium* et d'associer action et contemplation⁶¹. Grâce à la conjonction d'*otium* et de *dignitas*, Cicéron propose de limiter l'opposition entre les genres de vie, à laquelle il confère en outre une forme purement romaine.

Cependant, dès l'année 55, l'aspiration à la *tranquillitas* est jugée incompatible avec la *dignitas* en raison de la situation politique et des difficultés personnelles rencontrées par Cicéron⁶². C'est pourquoi, dans le *De re publica*, la réflexion sur les genres de vie est reprise à nouveaux frais. Pour dépasser l'antithèse radicale entre philosophie et politique, qui non seulement ne rend pas justice à la philosophie mais représente un obstacle à son intégration

58 Voir Cic. *Att.* II, 16, 3 et II, 10 : « Cicéron le philosophe salue Tite le politique ».

59 Voir Cic. *Sest.* 98 ; *de Or.* I, 1. Sur la conjonction cicéronienne d'*otium* et de *dignitas*, voir Pierre Boyancé, « *Cum dignitate otium* », *Revue des Études anciennes*, t. XLIII, 1948, p. 5-22 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, *op. cit.*, p. 114-134 ; Alberto Grilli, « *Otium cum dignitate* », *Acme*, 1951, p. 227-240 ; Chaim Wirszubski, « Cicero's *cum dignitate otium* : a reconsideration », *JRS*, t. XLIV, 1954, p. 1-14 ; Jean-Marie André, « *Otium* chez Cicéron ou le drame de la retraite impossible », *art. cit.*, p. 300-304 ; *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, *op. cit.*, p. 295-330.

60 Voir Alberto Grilli, « *Otium cum dignitate* », *art. cit.*, p. 235.

61 Voir Pierre Boyancé, « *Cum dignitate otium* », *art. cit.*, p. 133.

62 Voir Cic. *de Or.* I, 1-4 ; *Fam.* I, 8 et I, 9.

à Rome⁶³, Cicéron se réfère à la doctrine de la vie mixte ou βίος σύνθετος, qui prend la forme d'une alternance régulière entre *otium* philosophique et *negotium*. Or ce modèle, que la figure de Scipion tend à romaniser, comporte des antécédents théoriques grecs dont l'influence respective sur Cicéron reste à préciser. Si, au regard de la littérature conservée, l'acte de naissance officiel de la formule figure dans un extrait doxographique d'Arius Didyme⁶⁴, les origines de la synthèse sont plus anciennes puisqu'elles semblent remonter au sophiste Prodicos⁶⁵. C'est pourquoi, il convient de faire la part des théories qui ont pu guider Cicéron dans la mise en œuvre de la synthèse du βίος σύνθετος, qui apparaît en germe non seulement dans l'Académie, mais aussi chez les stoïciens et les péripatéticiens.

Platon et l'engagement du philosophe

Face aux critiques émanant des adversaires de l'Académie et fondées sur l'opposition entre action et contemplation, Platon avait déjà insisté sur la dimension éthique du θεωρεῖν et sur la nécessité de concilier θεωρητικὸς βίος et πρακτικὸς βίος : les gouvernants façonnés par Socrate dans la *République* mettront à profit la contemplation du Bien en soi, dont ils se serviront « comme d'un modèle pour régler la cité », et affronteront par devoir les tâches d'administration⁶⁶. Dans la mesure où le philosophe est appelé à retourner dans la caverne⁶⁷, le conflit entre vie contemplative et vie active n'a pas lieu d'être⁶⁸. Cependant, comme le fait remarquer Cicéron lui-même, il ne faudrait pas oublier que, même dans la cité idéale de Platon, les philosophes, accaparés par leurs études, ne se résolvent à aborder les affaires publiques que sous la contrainte⁶⁹. De plus, pour ce qui est du monde actuel, Platon recommande aux philosophes de rester en repos quand les conditions politiques ne leur permettent

63 Dans ces conditions, on peut se demander pourquoi Cicéron répand le cliché facile de l'apolitisme épicurien. L'explication réside peut-être dans la notion de bouc-émissaire. En fustigeant l'abstention politique d'Épicure, Cicéron réduit aux dimensions du seul Jardin le conflit entre philosophie et politique.

64 Il s'agit de la section du *Résumé des doctrines morales d'Aristote et des autres péripatéticiens*, composé par le doxographe alexandrin au I^{er} siècle avant notre ère. Le texte nous a été transmis par l'anthologiste Jean Stobée, *Anthologium*, éd. Curt Wachsmuth et Otto Hense, Berlin, Weidmann, 1884-1912, II, 144.

65 Voir Plat. *Euthyd.* 305c.

66 Voir Plat. *Rep.* VII, 527d-e ; 540.

67 Voir Plat. *Rep.* VII, 519c-521b.

68 Cette orientation apparaît déjà dans le *Gorgias*, où Socrate affirme être le seul Athénien à pratiquer le véritable art politique (Plat. *Gorg.* 521d)

69 Voir Cic. *Off.* I, 28 et le commentaire d'Elisabeth Asmis, « The politician as public servant in Cicero's *De re publica* », art. cit., p. 123-124 : « *Following Panetius, Cicero supplements Plato's civic perspective with Stoic universal altruism* ».

pas de défendre la justice⁷⁰. Enfin, dans le *Phédon* et le *Théétète*, Platon ne donne aucun rôle politique au philosophe, qui doit fuir l'agora pour se livrer librement à la contemplation des Idées⁷¹. Par conséquent, bien que le philosophe romain rejoigne l'auteur de la *République* concernant l'enchevêtrement du politique et du philosophique, la notion cicéronienne de *uita composita* n'est pas totalement réductible au modèle platonicien des rois-philosophes car Cicéron ne limite pas le devoir politique du philosophe au cadre hypothétique d'une cité idéale. L'influence de la doctrine stoïcienne, en la personne du philosophe Panétius, est-elle plus marquante sur cette question?

Panétius, relais du βίος σύνθετος stoïcien

80

Dans son étude sur la vie contemplative, Alberto Grilli a insisté sur le rôle du philosophe stoïcien Panétius⁷² dans la légitimation de l'*otium* à Rome⁷³ et dans l'élaboration de la doctrine du βίος σύνθετος en relation avec la distinction entre vertu pratique et vertu théorique⁷⁴ et avec la double tendance humaine à la *κοινωνία* et à l'*inquisitio ueri*⁷⁵. Mais il convient de préciser d'emblée que la paternité et la diffusion du βίος σύνθετος ne sauraient revenir au seul Panétius, dans la mesure où le principe d'une synthèse entre action et contemplation était déjà présent dans le stoïcisme ancien. Plusieurs témoignages relatifs à Chrysippe ou à la doctrine stoïcienne en général font référence à la nature bivalente de la

70 Voir Plat. *Apol.* 31e-32a ; *Gorg.* 521-522 ; *Rep.* VI, 496c-497d.

71 Voir Plat. *Phaed.* 69a-c ; *Theaet.* 172d-174b.

72 Sur la vie et la doctrine de ce philosophe médiostoïcien, voir Modestus Van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam, H. J. Paris, 1946 ; Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, Bibliopolis, 1994 ; Peter Steinmetz, « Panaitios aus Rhodos und seine Schüler », dans *Gundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 4 : Die Hellenistische Philosophie*, dir. Hellmut Flashar, Basel, Schwabe, t. II, p. 646-669 et Emmanuele Vimercati, *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano, Vita e Pensiero, 2004. Les fragments de son œuvre ont fait l'objet de deux éditions italiennes : *Panezio di Rodi. Testimonianze*, éd. Francesca Alesse, Napoli, Bibliopolis, 1997 ; *Panezio. Testimonianze e frammenti*, éd. Emmanuele Vimercati, Milano, Bompiani testi a fronte, 2002.

73 Voir Alberto Grilli, *Il problema della Vita contemplativa nel mondo greco-romano*, op. cit., p. 109-120. La synthèse entre contemplation et vie sociale trouva dans le monisme stoïcien un terrain plus propice que dans le dualisme platonicien, voir Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il dibattito su uita e cultura nel De re publica di Cicerone*, op. cit., p. 80.

74 Voir Cic. *Off.* I, 15-17 (= frag. B2 Vimercati = frag. 56 Alesse = frag. 103 Van Straaten) ; DL VII, 92 (= frag. A83 Vimercati = frag. 67 Alesse = frag. 108 Van Straaten). Cette distinction ne semble pas avoir remis en cause le principe stoïcien de l'unité de la vertu, qui prend des formes diverses en fonction de ses différents objets, voir Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, op. cit., p. 50-54 et Emmanuele Vimercati, *Il mediostoicismo di Panezio*, op. cit., p. 152-165.

75 Voir Cic. *Off.* I, 12-13.

vertu⁷⁶. Puisque la double fin de l'homme réside dans l'*actio* et la *contemplatio*, le λογικὸς βίος, qui, selon Diogène Laërce, avait les préférences des stoïciens, désigne très probablement le mode de vie mixte⁷⁷. Dans ces conditions, même s'il est fort probable que Panétius fut un adepte de la vie mixte, son rôle ne doit pas être surévalué. Il reste à déterminer dans quelle mesure l'orientation de ses réflexions sur la doctrine stoïcienne des genres de vie a pu influencer Cicéron.

La clé de ce problème réside dans le *De officiis*, dont le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius est la source reconnue⁷⁸. L'interprétation de ce traité se révèle fort délicate en raison de la tension qui résulte des différences de perspective entre Cicéron et sa source grecque⁷⁹. Toutefois, il est désormais admis que la primauté de la vie active, affirmée de façon récurrente, renvoie plus à la position du Romain Cicéron qu'à celle du philosophe de Rhodes⁸⁰. Emmanuele Vimercati, se fondant sur un passage de Jean Stobée, a en effet insisté sur les rapprochements établis par Panétius entre vie contemplative et vie pratique, comparées aux « deux faces d'une même médaille »⁸¹. Aussi paraît-il raisonnable de penser que Cicéron s'est inspiré de Panétius pour souligner la finalité pratique de la

76 Voir *SVF* III, 202 (= Philon, *Leg. Alleg.* I, 56) ; *SVF* III, 125 (= DL VII, 126) ; Sén. *Ep.* 94, 45.

77 Voir Cic. *Nat.* II, 37 ; Sén. *Ot.* 4, 2 ; 5, 8 et *SVF* III, 687 (= DL VII, 130) : « Comme il y a trois genres de vie, la vie contemplative, la vie pratique et la vie rationnelle, ils disent que la troisième doit être choisie. L'animal raisonnable est en effet créé par la nature pour la théorie et la pratique », trad. Richard Goulet, dans *Diogène Laërce, Vies et doctrines des Philosophes illustres*, Paris, Le livre de Poche, 1999.

78 Voir Cic. *Off.* I, 9 ; 90 ; II, 16 ; 35 ; 51 ; 60 ; 76 ; III, 7 ; 9 ; 18.

79 Pour connaître avec certitude la pensée de Panétius, il faudrait pouvoir faire le départ entre ce qui est imputable à Panétius et les éléments propres à Cicéron. Sur cette question fort controversée, voir les mises au point d'Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis, op. cit.*, p. 17-29 et Eckard Lefèvre, *Panaitios und Ciceros Pflichtenlehre*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001, qui insiste sur l'indépendance de Cicéron par rapport à Panétius dans la formulation des problèmes éthiques.

80 Voir Cic. *Off.* I, 57 ; 92 ; 153-161. La critique récente s'accorde à rejeter la thèse de Max Pohlenz (*L'ideale di uita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, trad. italienne Maria Bellincioni, Brescia, Paideia, 1970, p. 47 ; 135 ; 177 et *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, t. I, 1970-1972⁴, p. 202), selon laquelle Panétius aurait affirmé la prééminence de la vie active sur la vie contemplative et diffusé un « Führerideal », voir Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis, op. cit.*, p. 24-25, 200-201 ; Elisabeth Asmis, « The politician as public servant in Cicero's *De re publica* », art. cit., p. 122-124. De fait, on peut percevoir une certaine distorsion idéologique entre, d'une part, les paragraphes 13-19 et 69-71, qui évoquent la propension humaine au savoir et reconnaissent la légitimité des deux genres de vie, et, d'autre part, les paragraphes 153-161, qui insistent sur la supériorité de la vie politique. Cette différence d'accent pourrait s'expliquer par l'écart entre la pensée panétienne et l'opinion cicéronienne.

81 Voir Stob. *Anth.* II, 7 p. 63, 10-64 Wachsmuth (= frag. A81 Vimercati = frag. 54 Alesse = frag. 109 Van Straaten) et l'analyse d'Emmanuele Vimercati, *Il mediostocismo di Panezio, op. cit.*, p. 163.

contemplation. Insistant sur l'importance des aptitudes personnelles pour le choix d'une carrière, le Rhodien avait valorisé conjointement les deux genres de vie et admis, conformément à la doctrine stoïcienne, de nombreuses exceptions à l'impératif d'engagement politique⁸². Dans ces conditions, le lien privilégié établi entre grandeur d'âme ou *μεγαλοψυχία* et gestion des affaires refléterait la position de Cicéron⁸³, tandis que l'attribution de cette vertu aux philosophes renverrait davantage à la formulation de Panétius, soucieux de rapprocher vie active et vie contemplative⁸⁴.

82

Il est par conséquent fort possible qu'à la faveur de ce rapprochement entre les deux genres de vie, Panetius ait formulé l'idée d'une complémentarité, voire d'une alternance, entre service de la cité et *inquisitio ueri*. Prenant en compte le point de vue de ses auditeurs romains, le philosophe ne pouvait en effet donner la primauté absolue à la vie contemplative. Il lui fallait au contraire mettre l'accent sur la valeur de la contemplation dans la cadre de la cité. Cette hypothèse est renforcée par les chapitres consacrés à la connaissance, dans lesquels il est précisé que l'homme d'action se voit souvent accorder la possibilité de retourner à ses chères études⁸⁵. La notion d'*intermissio* - interruption momentanée de l'action, qui laisse le champ libre à l'*agitatio animi* et au plaisir de la connaissance – évoque le *βίος σύνθετος*. Cependant, l'insistance sur les limites temporelles et thématiques qui doivent être imposées aux études et l'allusion transparente aux retraites forcées du consulaire mettent en évidence la part du *iudicium* cicéronien dans ce passage⁸⁶. On ne peut donc exclure la possibilité que la conciliation

82 Voir Cic. *Off.* I, 110-114 et I, 71-72. Le même conseil est donné par Sénèque (*Tranq. An.* 6, 3 ; 7, 2). Sur l'hypothèse d'une égale valorisation de la vie pratique et de la vie contemplative par Panétius, voir John Rist, *Stoic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 193-200.

83 Voir Cic. *Off.* I, 72 : *Sed iis qui habent a natura adiumenta rerum gerendarum, abiecta omni cunctatione, adipiscendi magistratus et gerenda res publica est ; nec enim aliter aut regi ciuitas aut declarari animi magnitudo potest.* « Mais pour ceux qui ont reçu de la nature les capacités concernant la gestion des affaires, ils doivent sans aucune hésitation obtenir des magistratures et gérer l'État ; ce n'est pas autrement en effet que la cité peut être dirigée ou la grandeur d'âme mise au jour ». Sur la tonalité cicéronienne de ce passage, voir Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis, op. cit.*, p. 202-203. La *magnitudo animi* correspond à l'une des quatre vertus cardinales (Cic. *Off.* I, 18-19). Panétius semble avoir substitué cette vertu au courage, voir Andrew Dyck, « On Panetius' conception of *μεγαλοψυχία* », *MH*, t. XXXVIII, 3, 1981, p. 153-162.

84 Voir Cic. *Off.* I, 92 : *esse autem magni animi et fuisse multos etiam in uita otiosa, qui aut inuestigarent aut conarentur magna quaedam.* « Mais nombreux sont et furent les hommes, qui même en menant une vie de loisir, firent preuve de grandeur d'âme, qu'ils étudiaient ou se consacraient à certains grands projets ».

85 Voir Cic. *Off.* I, 18 : *a qua (actio) tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus ;*

86 Voir Cic. *Off.* I, 19 : *cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est.*

suggérée par le terme d'*intermissio* représente une interprétation personnelle de Cicéron, dans la mesure où Panétius semble avoir été plus intéressé par la réhabilitation de la vie contemplative dans la perspective d'une adéquation entre mode de vie et capacités individuelles que par l'antithèse romaine entre philosophie et politique⁸⁷. Enfin, en dernière analyse, il faut tenir compte du fait que la visée prioritairement politique du *De officiis* y détermine l'axiologie cicéronienne des genres de vie. La tension qui s'y révèle est la meilleure preuve que Cicéron ne renie pas la leçon panétienne concernant la dignité du loisir philosophique. Cependant, si le stoïcisme panétien permit à Cicéron d'établir la dimension sociale de la vie contemplative, c'est grâce à l'enseignement du philosophe académicien Antiochus d'Ascalon, qu'il approfondira sa conception du βίος σύνθετος⁸⁸.

La vie de Lucullus et l'influence d'Antiochus

Dans le *prooemium* du *Lucullus*, la question des genres de vie est, de manière significative, associée au nom d'Antiochus d'Ascalon et à la tradition académicienne⁸⁹. Le motif est introduit par le cas de Lucullus, dont Cicéron s'efforce de justifier la présence et le rôle dans le dialogue :

Maiore enim studio Lucullus cum omni litterarum generi, tum philosophiae deditus fuit, quam, qui illum ignorabant, arbitrabantur, nec uero ineunte aetate solum, sed et pro quaestore aliquot annos et in ipso bello, in quo ita magna rei militaris esse occupatio solet, ut non multum imperatori sub ipsis pellibus otii relinquatur. Cum autem e philosophis ingenio scientiaque putaretur Antiochus, Philonis auditor, excellere, eum secum et quaestor habuit et post aliquot annos imperator. (Cic. Luc. 4)

- 87 Voir Cic. *Rep.* I, 15, où Scipion évoque l'intérêt passionné de Panétius pour les questions scientifiques et les phénomènes célestes.
- 88 Sur la conception antiochienne de la contemplation, voir Rudolf Müller, « ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ bei Antiochos von Askalon und Cicero », *Helikon*, t. VIII, 1968, p. 223-237 et Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il dibattito su uita e cultura nel De re publica di Cicerone, op. cit.*, p. 69 ; 88-91.
- 89 Cicéron fut l'auditeur et l'ami d'Antiochus d'Ascalon, qu'il rencontra à Athènes en 79 (Cic. *Brut.* 315 ; *Luc.* 113 ; *Fin.* V, 1). Sur la vie et la doctrine de ce philosophe académicien, ancien disciple de Philon de Larissa, qui fonda sa propre école, nommée « ancienne Académie », pour s'opposer aux tendances sceptiques de la nouvelle Académie, et adopta la théorie stoïcienne de la certitude cognitive, voir John Dillon, *The middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1996² (première éd. 1977), p. 52-113 ; John Glücker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, coll. « Hypomnemata », 1978 ; Jonathan Barnes, « Antiochus of Ascalon », dans *Philosophia Togata*, I, dir. Jonathan Barnes et Miram Griffin, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-96 ; Tiziano Dorandi, « Antiochus d'Ascalon », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, dir. Richard Goulet, Paris, CNRS, t. I, 1989, p. 216-218 ; Woldermar Görler, « Antiochos aus Askalon », dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 4 : Die hellenistische Philosophie, op. cit.*, p. 938-967.

De fait, Lucullus se consacra à tous les genres littéraires comme à la philosophie avec plus de zèle que ne le soupçonnaient ceux qui ne le connaissaient pas. Et cette étude ne se limita pas à la période de sa jeunesse, elle se poursuivit durant les quelques années de sa proquesture et même pendant la guerre, où les occupations imposées par les affaires militaires sont si grandes qu'elles ne laissent pas beaucoup de temps au général, même sous la tente. Or, comme, parmi les philosophes, Antiochus, élève de Philon, était réputé pour la supériorité de son talent et de son savoir, il le garda auprès de lui quand il fut questeur, puis, quelques années après, général.

Il est légitime de voir dans ces lignes une solution de compromis à l'opposition doctrinale entre le *πρακτικὸς βίος* et le *θεωρητικὸς βίος* : comme Scipion dans la *République*, le personnage de Lucullus incarnait un modèle d'« équilibre entre les genres de vie »⁹⁰. La place attribuée à Antiochus dans la formation de Lucullus suggère que ce philosophe n'était pas hostile à la thèse de la *uita composita* et qu'il incitait même ses disciples à la pratiquer. Cette hypothèse est confirmée par le témoignage d'Augustin. Cet auteur indique en effet qu'Antiochus rattachait ce modèle aux *Academici ueteres*, auxquels il attribuait une préférence pour le *genus compositum*⁹¹. Par conséquent, il est fort possible que Cicéron ait connu le débat sur les genres de vie par l'intermédiaire d'Antiochus d'Ascalon, dans la mesure où la doctrine du *βίος σύνθετος* représentait une solution logique au différend qui avait opposé Dicéarque et Théophraste. Dans ces conditions, la mention d'Antiochus pourrait renvoyer à l'ancrage péripatéticien de la doctrine, d'autant que l'identité entre l'enseignement de l'Académie ancienne et celui des péripatéticiens était une des thèses défendues par ce philosophe⁹². L'hypothèse d'une origine péripatéticienne est par ailleurs confirmée par les références cicéroniennes à Démétrios de Phalère, qui sut allier philosophie et engagement politique⁹³, ainsi que par le résumé péripatéticien d'Arius Didyme, qui, tout

⁹⁰ Voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 155-156.

⁹¹ Voir Woldemar Görler, « Antiochos aus Askalon », *art. cit.*, p. 964 et Aug. *Ciu.* 19, 2-3 : *ex tribus porro illis uitae generibus otioso, actuoso et quod ex utroque compositum est, hoc tertium sibi placere (Academicus Veteres) adseuerant*. « Parmi ces trois genres de vie, la vie de loisir, la vie active et celle qui est un mélange des deux autres, les Anciens Académiciens affirmaient qu'ils préféraient la troisième ». Augustin rapporte ici les propos de Varron, qui parle lui-même *auctore Antiocho*.

⁹² Voir Cic. *Fin.* V, 7 et *de Or.* III, 67. Sur l'histoire de la philosophie chez Antiochus, voir John Dillon, *The middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*, *op. cit.*, p. 57 et Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism*, Notre Dame, University of Notre Dame press, 1986, t. I, p. 63-67.

⁹³ Voir Cic. *Leg.* III, 14 ; *Fin.* V, 54 ; *Off.* I, 3. Sur ce philosophe péripatéticien (ca 350-après 283), élève de Théophraste, qui devint gouverneur d'Athènes en 318-317, puis archonte éponyme en 309/308 avant d'être contraint à l'exil, voir Jean-Pierre Schneider, « Démétrios de Phalère », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, t. II, 1994, p. 628-633.

en reconnaissant la supériorité de la vie contemplative, recommande au plan pratique l'adoption de la vie mixte⁹⁴.

La position d'Antiochus nous est par ailleurs connue grâce au discours de Pison dans le dernier livre du *De finibus*⁹⁵ :

Actionum autem genera plura [...] maximae autem sunt primum...consideratio cognitioque rerum caelestium et earum quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest, deinde rerum publicarum administratio aut administrandi scientia, tum prudens, temperata, fortis, iusta ratio reliquaeque uirtutes et actiones uirtutibus congruentes. (Cic. *Fin.* V, 58)

« Mais il y a plusieurs types d'activités [...] or les plus hautes (activités) consistent d'abord dans l'observation et la connaissance des choses célestes et de celles qui ont été cachées par la nature et nous échappent, mais que la raison peut tenter de découvrir, puis dans la gestion des affaires publiques ou dans la science de cette gestion, enfin dans une raison faite de sagesse, de tempérance, de courage, de justice, et de toutes les autres vertus et les activités qui sont associées à ces vertus.

Comme la synthèse panétienne, celle d'Antiochus repose sur la double aspiration humaine à la connaissance et à la communauté. Sous l'influence d'Aristote⁹⁶, Antiochus, loin d'opposer θεωρεῖν et πράττειν, voit dans la pensée théorique une forme d'activité, comme le montrent les équivalences établies, d'une part, entre l'exercice et la science du pouvoir, d'autre part, entre les vertus et les actions correspondantes. Cependant, ce passage ne permet pas de conclure, à l'instar de Rudolph Müller, qu'Antiochus voyait dans la *cognitio rerum* la plus noble des activités humaines et ne plaçait qu'en deuxième position la gestion des affaires publiques⁹⁷. Il faudrait dans ce cas attribuer une valeur axiologique aux adverbes *primum*, *deinde* et *tum*, ce qui conduirait à une difficulté en raison de la position finale attribuée aux vertus. Inversement, il paraît délicat de déduire de ce passage, comme le fait Alberto Grilli, que la vie contemplative avait aux yeux d'Antiochus une priorité temporelle et la vie active une priorité de valeur⁹⁸. En effet, si on considère que les adverbes *primum*, *deinde* et *tum* comportent une valeur temporelle et renvoient à la succession idéale des genres de vie dans le

94 Voir Stob. *Anth.* II, 143-145.

95 Voir Cic. *Fin.* V, 48-58.

96 Voir Aristt. *Pol.* VII, 1325b16 sqq. ; *É. N.* X, 7, 1177a 12 sqq.

97 Voir Rudolph Müller, « ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ bei Antiochos von Askalon und Cicero », art. cit., p. 224.

98 Voir Alberto Grilli, *Il problema della Vita contemplativa nel mondo greco-romano*, op. cit., p. 202-206.

temps, la place réservée à la moralité s'explique aisément par la notion de progrès en relation avec le cours de la vie humaine⁹⁹. En revanche, la position médiane attribuée à l'*administratio rei publicae* n'autorise pas à conclure qu'Antiochus accordait le primat à la vie politique. Comment dès lors interpréter le discours de Pison ? Le rapprochement avec le résumé péripatéticien d'Arius Didyme apporte un élément de réponse. Il y est indiqué que « la vie contemplative est préférée aux autres », mais qu'en raison du lien social « le sage exercera une activité politique par principe et non par accident »¹⁰⁰, l'objectif étant de vivre selon la vertu. Par conséquent Pison ne se réfère pas directement aux genres de vie, mais propose une typologie des actions qui doivent être associées dans la vie humaine. Plus qu'une axiologie des genres de vie, cette page présente donc une classification des différentes activités, qui entretiennent un rapport de fécondation mutuelle aboutissant à la vie morale¹⁰¹.

86

La version antiochienne du βίος σύνθετος, du moins telle qu'elle peut être reconstituée à partir du discours de Pison, semble donc avoir influencé Cicéron, comme en témoignent les exemples de Lucullus et de Démétrios de Phalère. Il ne s'agit certes pas de nier l'influence du stoïcisme sur la théorie de la vie mixte, car nous avons vu que les philosophes du Portique avaient insisté sur la double tendance humaine à la connaissance et à la communauté et sur la complémentarité entre théorie et pratique. D'un point de vue général, la démarche d'Antiochus incite en outre à penser qu'il s'est lui-même inspiré de la synthèse stoïcienne. Néanmoins, si l'on admet que l'idée selon laquelle la θεωρία est une forme d'activité et l'équivalence établie entre physique, politique et éthique sont des innovations antiochiennes, force est de reconnaître l'influence de ce philosophe sur Cicéron¹⁰². Ces éléments doctrinaux permettront en effet à l'Arpinate de dépasser l'opposition entre les genres de vie et de concilier l'impératif de servir la cité et l'*otium philosophicum*, auquel il a toujours aspiré, mais qu'il vit paradoxalement comme une contrainte durant la dictature césarienne. S'inspirant du modèle de la *uita composita*, tel qu'il fut élaboré par le Portique et enrichi par Antiochus, il va substituer la synthèse à l'alternance, en faisant de la philosophie un substitut de l'action.

99 Voir Cic. *Fin.* V, 58 : *Omnium enim rerum principia parua sunt, sed suis progressionibus usaugentur, nec sine causa.*

100 Voir Stob. *Anth.* II, 143-145.

101 Je remercie vivement Jean-Noël Michaud de m'avoir suggéré cette interprétation.

102 Voir John Dillon, *The middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220, op. cit.*, p. 69-81, qui voit dans Cicéron un avatar du sage antiochien.

Si le modèle de la vie mixte est fort séduisant, la dislocation de la cité et la dissolution des valeurs issues du *mos maiorum* ne permettent plus à Cicéron de le mettre personnellement en œuvre. En réponse à cette difficulté, il se présente dans les prologues des dialogues philosophiques sous les traits d'un philosophe-citoyen, dont la vocation patriotique légitime les aspirations contemplatives¹⁰³. L'élaboration et la projection de cette *persona* auctoriale, qui se superpose à la personne réelle de l'écrivain, permettent à l'Arpinate de résoudre définitivement la contradiction entre politique et philosophie et de réaliser son programme initial d'*otium cum dignitate* en lui conférant un nouveau sens¹⁰⁴.

La faillite du modèle mixte

Cicéron n'ignore pas que la *uita composita* est un modèle difficile à mettre en œuvre en raison des nombreuses charges qui incombent aux hommes d'État. Du reste, le personnage de Lucullus ne figurera plus dans la seconde version des

103 Cette interprétation se propose d'appliquer aux dialogues philosophiques la démarche récemment adoptée, au sujet des traités de rhétorique, par John Dugan, *Making a New Man. Ciceronian Self-fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005. À travers une étude du *De oratore*, du *Brutus* et de l'*Orator*, l'auteur analyse les « Self-fashioning Strategies » par lesquelles Cicéron élabore un moi textuel et discursif en réaction à la perte de son autorité politique. Il montre que l'Arpinate, soucieux de légitimer son statut au sein de l'élite romaine, inscrit les représentations de lui-même dans le cadre d'une apologie de la culture. Si cette lecture est globalement très fructueuse, les développements qui suivent vont néanmoins tenter de remettre en question l'affirmation ponctuelle selon laquelle « While the *philosophica* are vital contribution to the Roman intellectual culture that Cicero produced within distinct political contexts and directed in part towards political ends, it is especially through the *rhetorica* that Cicero engaged his self-fashioning programme » (p. 18).

104 Sur l'étymologie et le sens du substantif latin *persona*, qui désigna d'abord un « masque », puis par extension un « rôle » ou un « personnage de théâtre » avant de renvoyer à la vie réelle en prenant l'acception de « personnalité » ou « personne », voir Claude Moussy, « Esquisse de l'histoire du substantif *persona* », dans *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, t. II : *Linguística latina, literatura latina, filología clásica*, dir. Antonio Alvar Ezquerro et Francisco García Jurado, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001, p. 153-161. Sur les problèmes posés par la notion de *persona* littéraire dans l'Antiquité, voir David Burchel, « Civic Personae. Mac Intyre, Cicéron et Moral Personality », *History of Political Thought*, t. XIX, 1, 1998, p. 101-118 ; Diskin Clay, « The Theory of Literary Persona in Antiquity », *MD*, t. XL, 1998, p. 4-40 ; Roland Mayer, « Persona Problems. The Literary Persona in Antiquity revisited », *MD*, t. L, 2003, p. 55-80 et Charles Guérin, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au 1^{er} siècle av. J.-C.*, t. I : *Antécédents grecs et première rhétorique latine*, Paris, Vrin, 2009. Sur le sens philosophique de *persona* chez Cicéron, voir Carlos Lévy, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, *op. cit.*, p. 46-58.

Académiques, où il sera remplacé par Varron¹⁰⁵. Cicéron avouera même à Atticus que ce changement accroît la vraisemblance des dialogues car les personnages de la première version dialoguaient avec une subtilité qui n'était pas conforme à leur faible érudition¹⁰⁶. L'introduction de Varron frappe donc de nullité une partie de l'éloge consacré à Lucullus. Cicéron reconnaît implicitement que la mémoire exceptionnelle de ce noble personnage ne lui conférait pas une culture philosophique suffisante pour mener une discussion aussi complexe¹⁰⁷. La théorie de la vie mixte se trouve par conséquent quelque peu discréditée par l'insertion tardive de Varron dans les *Académiques*.

88

De plus, la figure du savant rappelle le poids des circonstances dans la question des genres de vie : sa conduite prouve que, dans la mesure où le gouvernement repose dans les mains d'un seul, la *uita composita*, telle qu'elle était pratiquée par un Scipion, est désormais exclue. Décevant les espoirs de Cicéron, qui aurait souhaité l'amener à une collaboration politico-philosophique¹⁰⁸, Varron avait en effet résolument opté pour la vie contemplative et s'était réconcilié avec César en lui offrant ses *Antiquitates rerum diuinarum* afin de s'assurer une retraite paisible¹⁰⁹. Or, dans le billet annonçant l'envoi de ses *Académiques*, Cicéron insiste sur les *studia* qui le rapprochent de son ami. Même s'il faut faire la part de la *captatio beneuolentiae*, cette lettre suggère que l'*otium litteratum* demeure désormais le seul refuge possible¹¹⁰. Cependant, les deux correspondants n'attribuaient pas la même valeur à cette retraite studieuse. Si le disciple d'Antiochus semble avoir renoncé à la vie mixte, Cicéron entendait bien trouver dans l'écriture un moyen original de la mettre en œuvre.

105 La première version des *Académiques*, dite *Academica Priora*, comportait deux livres, dont il ne reste que le second, le *Lucullus*. Cicéron procéda à d'importants remaniements qui aboutirent à un ouvrage en quatre livres et réécrivit les préambules. Dans ces *Academica Posteriora*, dont nous n'avons conservé qu'une partie du livre I, il fit de Varron son interlocuteur principal. Sur l'élaboration des *Académiques*, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., deuxième partie, chap. I.

106 Voir Cic. *Att.* XIII, 12, 3 : *Ergo illam Ἀκαδημικὴν in qua homines nobiles illi quidem, sed nullo modo philologi nimis acute loquuntur, ad Varronem transferamus* ; « Quant aux *Académiques*, dans lesquelles des hommes assurément importants, mais en aucune façon érudits, discutent avec une trop grande subtilité, il nous faut donc les attribuer à Varron ».

107 Cicéron vantait dans le *Lucullus* l'exceptionnelle mémoire du personnage, qui surpassait celle de Thémistocle (Cic. *Luc.* 2 et 4).

108 Voir Cic. *Fam.* IX, 2 ; 6 et 7 et les analyses de Jean Boës, *La Philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1990, p. 206-218. De son côté, Varron avait promis à Cicéron de lui dédier son traité *De lingua Latina*.

109 Voir Lact. *Inst.* I, 6, 7 et Aug. *Ciu.* 7, 35.

110 Voir Cic. *Fam.* IX, 8, 2, lettre datée du 10 ou 11 juillet 45.

Malgré l'impératif des circonstances, Cicéron ne saurait renoncer à sa vocation politique. C'est pourquoi il va trouver dans la philosophie le moyen de prolonger son influence et de guider ses concitoyens non plus à partir du sénat ou du forum, mais du fond de sa bibliothèque. Comme il l'indique dans une lettre adressée au même Varron, même si personne ne fait appel à ses services, il ne doit pas pour autant renoncer

ni à rédiger ni à lire des *ouvrages politiques*, et, à défaut de la Curie ou du Forum, utiliser l'écriture et le livre [...] pour servir la république et mener des recherches sur les mœurs et les lois¹¹¹.

Ce projet d'ensemble fut formulé dès la rédaction de l'*Hortensius*, protreptique sous forme dialoguée qui inaugure la série des ouvrages philosophiques de Cicéron¹¹². Dans cette exhortation préliminaire à la philosophie, inspirée du *Protreptique* d'Aristote, l'Arpinate entendait établir la supériorité de la philosophie en la comparant à toutes les autres disciplines littéraires et montrer, par le biais d'une controverse entre l'orateur Hortensius et lui-même, que la vie contemplative était la plus propre à satisfaire les aspirations humaines au bonheur¹¹³. Cependant, même si le caractère fragmentaire de l'œuvre conservée ne permet pas de l'affirmer avec certitude, il est probable que cet éloge final de la contemplation

111 Voir Cic. *Fam.* IX, 2, 5 : *si nemo utetur opera, tamen et scribere et legere πολιτείας et, si minus in curia atque in foro, at in litteris et libris [...] gnauare rem p. et de moribus ac legibus quaerere*, trad. Jean Beaujeu, Paris, CUF, 1980.

112 Voir Peter-Lebrecht Schmidt, « Cicero's place in Roman philosophy : a study of his preface », *CJ*, t. LXXIV, 1978-79, p. 115-127, particulièrement p. 122. Sur la date de composition de l'*Hortensius*, qui fut probablement achevé en février 45, voir Nino Marinone, *Cronologia ciceroniana*, Roma, Centro di Studi ciceroniani, 1997, p. 211-213. Pour une reconstitution de ce dialogue perdu, dont il ne reste que des fragments, voir Michel Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.

113 Voir Lact. *Inst.* VI, 2, 15 (= frag. 24 Ruch) : *Apud Ciceronem Catulus in Hortensio philosophiam rebus omnibus praeferens malle se dicit uel unum paruuum de officio libellum quam longam orationem pro seditioso homine Cornelio* ; « Dans l'*Hortensius* de Cicéron, Catulus, mettant la philosophie avant toute chose dit qu'il préfère un seul traité sur le devoir à un long discours écrit pour défendre Cornélius, homme séditieux », trad. M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron, Histoire et reconstitution, op. cit.*, p. 83-83. Voir Aug. *Trin.* I, 9, 12 (= frag. 92 Ruch) : *una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est uita laudanda*. « Nous trouverions notre bonheur dans la seule connaissance de la nature, dans la science qui suffit à rendre la vie des dieux digne de louanges ». Ce fragment appartient probablement au discours final, fondé sur l'aspiration humaine au bonheur : *Beati omnes esse uolumus*, voir Aug. *Trin.* XIII, 7 (= frag. 59 Ruch). Sur ce point, voir Klaus Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, p. 113-120.

était introduit et légitimé par un développement sur l'utilité pratique de la philosophie, que les critiques d'Hortensius rendaient indispensable¹¹⁴. L'éminente dignité de la vie contemplative pouvait être affirmée librement, dans la mesure où la philosophie avait été préalablement assimilée à « une forme d'action politique »¹¹⁵.

Au moment où l'idéal de la vie mixte devient inaccessible, la composition d'ouvrages philosophiques est conçue comme substitut de l'action. Ainsi, dans le *prooemium* du *De finibus*, Cicéron revient-il sur les services qu'il a rendus à la cité. Sans mentionner explicitement sa retraite, il rappelle le temps qu'il a consacré aux affaires publiques et présente ses études philosophiques comme un autre moyen d'être utile à ses concitoyens :

90

Ego uero quoniam forensibus operis, laboribus, periculis non deseruisse mihi uideor praesidium, in quo a populo Romano locatus sim, debeo profecto, quantumcumque possum, in eo quoque elaborare, ut sint opera, studio, labore meo doctiores ciues mei. (Cic. *Fin.* I, 10)¹¹⁶

Pour moi, puisque face aux travaux, aux peines et aux dangers du forum, je ne crois pas avoir déserté le poste où le peuple romain m'a placé, je dois assurément, autant que je le peux, m'efforcer aussi par mon travail, mon zèle et ma peine, d'améliorer la culture de mes concitoyens.

Le parallélisme ternaire ainsi que le recours au vocabulaire politique (*populus Romanus* et *ciues mei*) soulignent le rapprochement des deux activités. Néanmoins, si au plan de l'*utilitas*, la philosophie peut rivaliser avec la politique, au plan personnel, elle garantit une sérénité compromise par l'activité politique, comme le suggèrent le passage du pluriel au singulier (*opera, studio, labore*) et la substitution de *studium* à *periculis*. Néanmoins, la dimension patriotique de l'écriture philosophique, qui permet de dépasser l'opposition entre les genres de vie, est un motif qui parcourt les *philosophica*. Il figure notamment dans le *De natura deorum* et le *De diuinatione*, où Cicéron récapitule son œuvre non sans fierté, revendique l'honneur d'avoir doté sa patrie d'une littérature philosophique et assimile clairement la philosophie

114 Voir Non. 307, 5 (= frag. 42 Ruch) : *Facessant igitur omnes qui docere nihil possunt, quo melius sapientiusque uiuamus*. « Que s'éloignent donc tous ceux qui ne peuvent rien nous enseigner qui nous permette de vivre mieux et plus sagement » ; Lact. *Inst.* III, 16, 5 (= frag. 51 Ruch) : *uereor ne non tantum uideatur attulisse utilitatis negotiis hominum quantam oblectationem otiiis*. « J'ai peur qu'on ne pense qu'elle a moins rendu service aux hommes dans leurs tâches qu'elle ne leur a donné de plaisir dans leurs loisirs ».

115 Voir Marie Ledentu, *Studium scribendi*, *op. cit.*, p. 297.

116 Voir aussi Cic. *Luc.* 6 et *Acad. Post.* 11 où Cicéron justifie ses études actuelles en évoquant son passé au service de la république.

à un substitut de l'action politique, au moyen de la formule *philosophiam pro reipublicae procuratione*, sur laquelle Marie Ledentu a attiré l'attention à juste titre¹¹⁷. Cette synthèse trouve son parfait équivalent, en même temps que sa justification, dans le jugement que porte le philosophe sur son propre passé. Cicéron n'affirme-t-il pas que c'était lorsqu'il y paraissait le moins qu'il s'adonnait plus que jamais à la philosophie¹¹⁸ ? De même que ses discours et ses actes politiques étaient imprégnés de philosophie, les *studia* de sa vieillesse ont une visée politique, dans la mesure où ils contribuent à l'éducation de ses concitoyens. C'est pourquoi la distinction, établie dans le *De officiis*, entre le naturel philosophe et le naturel politique n'est nullement irréductible¹¹⁹. Même si « ceux qui ont par nature les capacités de diriger les affaires » doivent sans hésitation se consacrer au gouvernement de l'État, cette obligation n'exclut pas la pratique de la philosophie puisque l'homme politique doit posséder les mêmes vertus que le sage¹²⁰. Or cette justification des activités littéraires est alimentée par un motif patriotique, qui se trouve étroitement lié à la vocation pédagogique du philosophe.

Le temps de l'enseignement

Dès la rédaction de l'*Orator*, Cicéron insiste sur le rôle fondamental de la philosophie dans sa formation : ce n'est pas grâce aux leçons des rhéteurs, mais grâce à ses promenades dans les jardins de l'Académie qu'il est devenu orateur¹²¹. Il présente en outre son activité intellectuelle comme un substitut de ses activités judiciaires et politiques¹²². Transférant la pratique de l'éloquence du domaine public à la sphère domestique, il envisage son traité dans une perspective pédagogique et s'efforce de défendre la légitimité de l'enseignement. Même si cette apologie de la fonction professorale, qui prend la forme d'une sorte de tutorat rhétorique, trahit une difficulté face à ce nouveau rôle, elle

117 Voir *Cic. Nat.* I, 7-8 ; *Diu.* II, 1-4 et les analyses de Marie Ledentu, *Studium scribendi*, *op. cit.*, p. 302.

118 Voir *Cic. Nat.* I, 6.

119 Voir *Cic. Off.* I, 70 qui oppose la *uita otiosiorum* à la *uita eorum qui se ad rem publicam et ad magnas res gerendas accomodauerunt*, mais reconnaît, à la suite de Panétius, la légitimité des deux genres de vie.

120 Voir *Cic. Off.* I, 72 ; 153.

121 Voir *Cic. Or.* 12.

122 Sur la légitimité d'enseigner la rhétorique et la valorisation de la fonction pédagogique dans l'*Orator*, voir John Dugan, *Making a New Man. Ciceronian Self-fashioning in the Rhetorical Works*, *op. cit.*, p. 253-267. L'auteur rapproche à juste titre ce passage du *Pro Archia* (13 ; 16) et d'une lettre à L. Papirius Paetus, datée d'août 46 : *Cic. Fam.* IX, 20, 3 : *Veniunt etiam qui me audiunt quasi doctum hominem, qui paulo sum quam ipsi doctior.*

contribue à établir les bases de l'entreprise philosophique postérieure, qui se trouve étroitement liée à ce changement de statut¹²³ :

Quae (scil. litterae) quidem me antea in iudicia atque in curiam ducebant, nunc oblectant domi, nec uero talibus modo rebus, qualis hic liber continet, sed multo etiam grauioribus et maioribus ; quae si erunt perfectae, profecto forensibus nostris rebus etiam domesticae litterae respondebunt. (Cic. Or. 148)

L'écriture me menait autrefois vers les tribunaux et la curie, elle me charme aujourd'hui dans ma maison, non seulement par des sujets semblables à ceux dont traite ce livre, mais aussi par des réflexions beaucoup plus sérieuses et plus importantes ; si celles-ci sont menées à leur terme, l'écriture, même privée, sera assurément digne de nos activités du forum.

92

Insistant sur son rapport constant aux *litterae*, Cicéron établit un lien entre sa carrière politique et son œuvre oratoire. Mais l'anticipation de son œuvre philosophique lui permet de légitimer à la fois son activité littéraire et son rôle d'enseignant. Cette revendication préalable, fondée sur une équivalence inédite entre les charges de l'avocat et du politique et les *litterae domesticae* du consulaire, révèle les enjeux politiques de la *persona* auctoriale élaborée par l'Arpinate. La vie d'enseignement, telle qu'elle sera pratiquée et mise en scène dans les traités philosophiques, apporte une solution de compromis réaliste à l'opposition théorique entre les genres de vie. *Lotium litteratum*, dans la mesure où il sert la collectivité en contribuant à améliorer la culture et la moralité des citoyens, ne saurait se réduire au *subsiciuum tempus*. C'est pourquoi le statut de professeur, qui semble encore poser quelques problèmes dans l'*Orator*, sera pleinement assumé dans l'œuvre philosophique, et particulièrement dans les *Tusculanes*.

Cette valorisation du *παιδευτικός βίος* ne sera du reste jamais remise en question, même lorsque Cicéron décidera de redescendre dans l'arène de la politique. Il reviendra en effet dans le *De officiis* sur la vocation pédagogique des philosophes en se référant aux exemples du pythagoricien Lysis¹²⁴ et de Platon ainsi qu'à son

123 Voir Cic. Or. 144 : *At dignitatem docere non habet. Certe, si quasi in ludo ; sed si monendo, si cohortando, si percontando, si communicando, si interdum etiam una legendo, audiendo, nescio cur non docendo etiam aliquid aliquando, possis meliores facere, cur nolis ?* « Mais l'enseignement est dépourvu de dignité. Oui, si on le pratique comme à l'école. Mais si en conseillant, si en encourageant, si en interrogeant, si en échangeant des idées, si parfois même en lisant en écoutant ensemble, et pourquoi pas en enseignant aussi parfois quelque chose, on peut rendre les gens meilleurs, pourquoi se l'interdire ? », trad. Albert Yon modifiée.

124 Sur ce philosophe du ^ve siècle, originaire de Tarente, disciple de Pythagore, et maître du général thébain Épaminondas, voir Bruno Centrone et Constantin Macris, « Lysis de Tarente », dans *Dictionnaire des philosophes antiques, op. cit.*, t. IV, p. 218-220.

cas personnel¹²⁵. Il est vrai que cette mention de l'enseignement entre dans le cadre d'une évaluation comparative des différents types d'*officia* visant à établir la primauté des liens sociaux sur les devoirs liés à la science¹²⁶. Cependant, il ne s'agit pas d'opposer la vie des philosophes à celle des citoyens, mais de montrer au contraire que la fonction pédagogique, tournée vers l'intérêt collectif, offre un modèle de *uita composita*, qui légitime l'*otium* philosophique :

Neque solum uiui atque praesentes studiosos discendi erudiunt atque docent, sed hoc idem etiam post mortem monumentis litterarum assequuntur. Nec enim locus ullus est praetermissus ab iis qui ad leges, qui ad mores, qui ad disciplinam rei publicae pertineret, ut otium suum ad nostrum negotium contulisse uideantur.

(Cic. *Off.* I, 156)

Et ce n'est pas seulement de leur vivant et par leur présence que les maîtres forment et instruisent ceux qui désirent apprendre, mais ils atteignent encore cet objectif après leur mort grâce aux monuments de leurs écrits. Ils n'ont en effet négligé aucune question qu'elle concernât les lois, les mœurs ou l'organisation du gouvernement si bien qu'ils semblent avoir mis leur loisir au service de notre activité.

En soulignant la tendance naturelle des hommes de science à transmettre leurs connaissances, Cicéron établit certes que la contemplation demeure solitaire et stérile si elle n'est pas rapportée à l'action et à la communauté. Mais il démontre aussi que l'enseignement offre précisément le moyen de dépasser l'opposition initiale entre *contemplatio* et *actio*¹²⁷.

La valorisation de l'enseignement constitue une constante de la pensée cicéronienne, puisqu'elle parcourt son œuvre du *De oratore* au *De officiis* en passant par l'*Orator*. Si les exemples donnés dans le *De officiis* et dans le passage correspondant du *De oratore* renvoient aux traditions pythagoricienne et académicienne, il semble que cette forme de vie mixte ait été également vantée au sein de l'école péripatéticienne¹²⁸ et chez les stoïciens, pour qui

125 Voir Cic. *Off.* I, 155 et *de Or.* III, 139. La comparaison entre les deux passages est instructive : les noms d'Isocrate, de Xénophon, de Philolaos et de Pythagore ne figurent plus dans les *De officiis*. Cicéron réduit considérablement la liste, à laquelle il ajoute son propre nom. En s'abstenant de préciser les maîtres qui l'ont formé, il met en valeur sa propre *auctoritas*, voir Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis, op. cit.*, p. 346.

126 Voir Cic. *Off.* I, 158 : *Ergo omne officium quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam ualet, anteponendum est illi officio quod cognitione et scientia continetur.* « Tout devoir qui concerne les liens sociaux et la protection de la communauté doit donc avoir priorité sur le devoir relatif à la connaissance et à la science ».

127 Voir Cic. *Off.* I, 153 ; 157.

128 Voir Stob *Anth.* II, 143 : le *παιδευτικὸς βίος* γ est défini comme un juste milieu entre vie politique et vie théorétique.

l'enseignement pouvait représenter une source honorable de revenus pour le sage¹²⁹. Par conséquent, Cicéron met à profit le lieu commun que constitue la vocation pédagogique du philosophe pour faire de l'*otium philosophicum* une forme de *negotium*. Les enjeux de cette synthèse sont indirectement confirmés dans le *De officiis*. Soucieux de retrouver son statut d'homme politique, l'Arpinate n'y revendique plus pour lui-même le statut de professeur. Il est cependant significatif qu'il revienne dans une conclusion aux accents personnels sur la dimension politique de l'enseignement qui avait été affirmée dans l'*Orator* et le *De finibus* afin de compléter et de nuancer l'axiologie des devoirs. Du reste, cette valorisation de l'enseignement se trouve également en adéquation avec les valeurs du *mos maiorum* puisque les hommes politiques romains avaient un rôle éducatif important auprès de leurs descendants.

94

La question des rapports du temps et de la philosophie se trouve donc au cœur de la réflexion cicéronienne sur l'*otium*. Guidé par sa culture philosophique, Cicéron s'efforce de légitimer le loisir en se référant à la *θεωρία* grecque. Cependant, cet approfondissement philosophique de l'*otium* romain se heurte au cliché de l'incompatibilité entre philosophie grecque et *mos maiorum*. De ce fait, le combat pour le droit à l'*otium* ne se distingue pas de la lutte en faveur de la philosophie. Il s'agit conjointement, d'une part, d'établir, en s'inspirant de la *République* de Platon, l'intrication du politique et du philosophique et, d'autre part, de dépasser l'opposition traditionnelle entre *otium* et *negotium*. Dans cette perspective, le débat sur les genres de vie joue un rôle déterminant, dans la mesure où il permet à Cicéron de théoriser ses relations à la cité. Le modèle du *βίος σύνθετος*, inspiré du pythagorisme et de la tradition académico-péripatéticienne, mais développé au plan pratique par Panétius et Antiochus, contribue à intégrer la philosophie au cadre de la vie publique. De même que la *uilla*, qui se trouve hors de la cité tout en faisant partie intégrante de la vie sociale, représente au plan spatial le statut attribué à la philosophie, l'*otium*, conçu comme une *intermissio* orientée vers la reprise de l'action, garantit au plan temporel l'insertion de la philosophie dans la vie du citoyen. La théorie de la *uita composita*, conçue sous la forme d'une succession ou d'une alternance dans le temps, apporte en outre une réponse provisoirement satisfaisante au problème de la retraite forcée en nuancant l'opposition entre temps individuel et temps collectif. Dès lors, l'*otium* ne correspond plus seulement au temps que le *priuatus* dérobe à la collectivité ; c'est le temps que le *priuatus* choisit de mettre, sous une autre forme, au service de la cité.

129 Voir Stob. *Anth.* II, 109, 10-110, 4 (= *SVF* III, 686).

Mais à ce modèle de l'alternance temporelle se substitue celui de la synthèse, développé dans les œuvres philosophiques de l'année 45. Condamné à une retraite dont il ignore l'issue, Cicéron y fait de l'écriture philosophique un substitut de l'action. Travaillant à sa propre image, il élabore dans les préfaces de ses dialogues la *persona* d'un écrivain-philosophe-professeur-citoyen, qui met sa culture et son *auctoritas* au service de la cité. En insistant sur la dimension active de la philosophie, qui n'est pas seulement la distraction humaine la plus honorable, mais un devoir patriotique, Cicéron dépasse l'opposition entre les genres de vie tout en demeurant dans le cadre de la cité. Le projet de créer une littérature philosophique latine suffit alors à légitimer les tentations contemplatives qui se font jour dans l'*Hortensius*. Or c'est dans les *Tusculanes* que Cicéron, loin de réfréner ses aspirations à la contemplation, insiste le plus sur son éloignement par rapport aux contraintes de la vie publique et prend à son compte la quasi-totalité du discours sur l'éthique, qui avait été en partie confié à Torquatus, Caton et Pison dans le *De finibus*. Par conséquent, pour qui veut définir la conception cicéronienne du temps et préciser ses enjeux, il paraît nécessaire d'analyser les rapports du temps et de la subjectivité dans ces *declamationes seniles*, dans la mesure où elles représentent l'aboutissement de la réflexion cicéronienne sur l'*otium* tout en se signalant par leur tonalité très personnelle.

À l'issue de ce développement, il apparaît que l'évaluation des aptitudes cicéroniennes à la vie contemplative doit être nuancée. Que ce soit dans le modèle de l'alternance ou dans celui de l'écriture, le consulaire ne remet jamais en cause le primat de la vie active et n'admet pas la contemplation si elle est détachée de l'action. En revanche, force est de reconnaître que, sous l'influence d'Antiochus, il étend le champ de la pratique aux activités intellectuelles et, notamment à l'écriture, dont il valorise la dimension pédagogique. De ce fait, il limite l'opposition théorique entre action et contemplation. Cependant, même s'il demeure impossible de savoir si le Cicéron historique fut ou non un contemplatif sincère, il paraît plus important, au point de vue de l'histoire des idées, de déterminer la réponse philosophique apportée au problème philosophique des genres de vie dans le cadre de la cité romaine. Il importe de retenir que le l'Arpinate n'a cessé d'affirmer la complémentarité de l'action et de la contemplation et il convient d'étudier la forme et la valeur revêtues par cette affirmation dans les *Tusculanes*.

TEMPS ET SUBJECTIVITÉ DANS LES *TUSCULANES*

Les travaux de Pierre Hadot ont mis en évidence la dimension pratique de la morale antique, qui confère une grande importance aux exercices spirituels et vise à déterminer des schémas d'existence¹. De son côté, Michel Foucault a souligné l'orientation réflexive de la philosophie antique, conçue comme variation sur l'impératif socratique du « souci de soi »². En interprétant la philosophie antique en termes de « manière de vivre » et de « culture de soi », Pierre Hadot et Michel Foucault ont opportunément mis en lumière, non seulement sa place dans l'histoire de la subjectivité, mais aussi son actualité, c'est-à-dire sa capacité à proposer des modèles éthiques valables dans une certaine mesure pour l'homme moderne³. Or leur commune attention aux méthodes thérapeutiques et ascétiques élaborées par les écoles hellénistiques a conduit ces deux auteurs à mettre l'accent sur le rôle du stoïcisme impérial dans l'émergence de la notion de sujet⁴. Cependant, si l'autarcie et l'inviolabilité de la volonté constituent des thématiques importantes chez Sénèque, Épictète et Marc Aurèle⁵, leurs prédécesseurs n'avaient pas pour autant

1 Voir Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, op. cit. ; *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit. ; Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, Librairie générale française, 2004.

2 Voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. t. III : *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Dits et Écrits 1958-1984*, t. IV, éd. Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994 ; *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001. Sur la primauté axiologique attribuée à l'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ dans la lecture foucauldienne de Platon, voir Anissa Castel-Bouchouchi, « Foucault et le paradoxe du platonisme », dans *Foucault et la philosophie antique*, dir. Frédéric Gros et Carlos Lévy, Paris, Kimé, 2003, p. 179-183 ; Frédéric Gros, « Le souci de soi chez M. Foucault », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, op. cit., p. 19-30.

3 Pour une mise au point sur la place de la philosophie antique dans l'histoire de la subjectivité, voir Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

4 Cette communauté de perspective concernant la dimension ascétique de la philosophie antique n'exclut pas certaines divergences de vue. Sur le dialogue entre Michel Foucault et Pierre Hadot, voir Pierre Hadot, « Un dialogue interrompu avec M. Foucault. Convergences et divergences », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 305-311 et « Réflexions sur la notion de culture de soi », *ibid.*, p. 323-332.

5 Voir, par exemple, Sén. *Tranq. An.* XIV, 2-10 ; Épict. *Entretiens*, I, 18, 17 ; I, 19, 8 ; III, 18, 3 ; IV, 5, 23 ; Marc Aurèle II, 2 ; XI, 16. Sur la relation de Michel Foucault au stoïcisme, voir Thomas Bénatouil, « Deux usages du stoïcisme : Deleuze et Foucault », dans *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., p. 17-50 ; Laurent Jaffro, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de l'herméneutique du sujet », *ibid.*, p. 51-84.

ignoré la problématique du moi. C'est pourquoi Phillip De Lacy et Christopher Gill ont rattaché à juste titre l'influence déterminante du stoïcien Panétius dans la thématique de la conscience de soi⁶. De fait, la théorie panétienne des *personae*, telle qu'elle est présentée dans le premier livre du *De officiis* de Cicéron⁷, se traduit par une invitation à « être soi-même », c'est-à-dire à tenir compte des caractéristiques individuelles dans l'évaluation des devoirs⁸. Cette insistance sur la personnalité, qui se trouve distinguée des attributs communs à l'ensemble de la nature humaine, fait du texte cicéronien une étape déterminante dans l'histoire de la notion de personne. L'idée de *persona* individuelle s'y trouve en effet placée par Panétius-Cicéron au centre d'une réflexion sur la nature de l'homme et son rapport à l'univers⁹. La radicale originalité du texte cicéronien, dont il ne nous reste aucun

- 6 Voir Philipp De Lacy, « The Four Stoic *Personae* », *ICS*, t. II, 1977, p. 163-172 ; Christopher Gill, « The Human Being as an Ethical Norm », dans *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, dir. Christopher Gill, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 137-161 ; *Id.*, « Panaetius on the Virtue of Being Yourself », dans *Images et Ideologies : Self-Definition in the Hellenistic World*, dir. Anthony Bulloch, Erich Gruen, Anthony Long et Andrew Stewart, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993, p. 330-353 ; *Id.*, « Peace of Mind and Being yourself : Panaetius to Plutarch », *ANRW*, t. XXXVI, 7, 1994, p. 4599-4640 ; *Id.*, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in dialogue*, Oxford, Clarendon press, 1996 ; *Id.*, *The structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford/New York/Auckland, Oxford University Press, 2006 et « The ancient self. Issues and Approaches » dans *Ancient Philosophy of the Self*, dir. Paulina Remes et Juha Sihvola, Dordrecht/London, Springer, 2008, p. 35-56. Sur l'émergence de la notion de personne dans le stoïcisme, voir aussi Troels Engberg-Pedersen, « Stoic philosophy and the concept of the person », dans *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, *op. cit.*, p. 109-135 ; Gretchen Reydam-Schils, *The Roman Stoics : self-responsibility and affection*, *op. cit.*, p. 15-52 ; Gilbert Romeyer-Dherbey, « La naissance de la subjectivité chez les stoïciens », dans *Les Stoïciens*, dir. Jean-Baptiste Gourinat, Paris, Vrin, 2005, p. 277-292 ; Maximilian Forschner, « Le Portique et le concept de personne », *ibid.*, p. 293-317.
- 7 Voir Cic. *Off.* I, 107-122. Sur la présentation cicéronienne de la théorie panétienne des *personae*, voir Philipp De Lacy, « The Four Stoic *Personae* », art. cit. ; Christopher Gill, « Personhood and personality : the four-personae theory in Cicero *De officiis* I », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, t. VI, 1988, p. 169-199 ; Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*, *op. cit.*, p. 269-296 ; Carlos Lévy, « Ya-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », art. cit., p. 46-58.
- 8 Voir Cic. *Off.* I, 110 : *Admodum autem tenenda sunt sua cuique non uitiosa sed tamen propria [...]. Sic enim est faciendum ut contra uniuersam naturam nihil contendamus, ea tamen conseruata propriam nostram sequamur.* « Or chacun doit absolument conserver sa personnalité, non pas ses défauts, mais ses caractéristiques individuelles [...]. Il faut en effet faire en sorte de ne pas s'opposer à la nature universelle, mais, tout en la préservant, de suivre notre propre nature ».
- 9 Sur les limites de « l'individualisme » panétien, voir Christopher Gill, « Panaetius on the Virtue of Being Yourself », art. cit., p. 349-353 : l'invitation à être soi-même n'implique pas une exaltation de l'individu au détriment de la norme rationnelle et, selon la terminologie établie par Christopher Gill, la *persona* panétienne relève plus du « moi objectif-participant » que du « moi subjectif-individualiste », qui prédomine dans la conception moderne occidentale du sujet. Pour une interprétation différente, voir Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern*

équivalent dans la littérature antique, a conduit Alberto Grilli et, plus récemment, Christopher Gill à en chercher les antécédents dans l'εὐθυμία démocratéenne¹⁰. Cependant, si la figure de Démocrite a pu inspirer le Περὶ εὐθυμίας de Panétius, la théorie des *personae* demeure parfaitement conforme à l'orthodoxie stoïcienne. Jouant sur les potentialités de la métaphore théâtrale, Panétius-Cicéron y propose une classification des quatre rôles qui constituent la spécificité de la personne humaine. Mais, selon l'interprétation suggérée par Carlos Lévy, cette division correspond surtout à une démarche visant à « penser le sujet moral selon les catégories stoïciennes en l'insérant dans l'ordre du monde »¹¹.

Or, si le texte du *De officiis* a retenu à juste titre l'attention des commentateurs, dans la mesure où il permettait de reconstituer la théorie panétienne des *personae*, les *Tusculanes*, peut-être en raison de leur orientation personnelle et synthétique, ont rarement été envisagées en relation avec la problématique du sujet. Pourtant, à l'issue d'une étude principalement consacrée aux rapports de l'âme et du moi dans la première *Tusculane*, Carlos Lévy a pu conclure que ces méditations représentaient « un moment fondamental dans l'élaboration de la conception occidentale du sujet »¹². De son côté, Gretchen Reydam-Schils, dans son ouvrage sur le développement du stoïcisme romain, a noté que les *Tusculanes* offraient « une vision idéale du contexte dans lequel est née la notion stoïco-romaine du moi »¹³ sans pour autant s'intéresser particulièrement aux spécificités de cet ouvrage. C'est pourquoi je me propose de revenir sur cette question afin de montrer que la conception dynamique de la *persona*, qui sera théorisée dans le *De officiis*, sous-tend déjà la composition des *Tusculanes*. Mais l'importance accordée au temps et à la réflexion sur l'*otium* invite à envisager la question en termes temporels et à s'interroger sur la fonction attribuée à la durée

Insights about Individuality, Life, and Death, op. cit., p. 49 et 157-171, pour qui l'insistance stoïcienne sur la raison universelle et sur les devoirs sociaux n'est pas incompatible avec la notion d'individualité.

- 10 Voir DK 68B3 et le commentaire d'Alberto Grilli, *Il problema della vita contemplativa*, op. cit., p. 121-144 ; Christopher Gill, « Panaetius on the Virtue of Being Yourself », art. cit. ; « Peace of Mind and Being yourself : Panaetius to Plutarch », art. cit., p. 4609-4616.
- 11 Sur le caractère stoïcien de la théorie, voir Carlos Lévy, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », art. cit., p. 56-57, qui rapproche la théorie des *personae* de la théorie stoïcienne des quatre genres de l'être (cf. *SVF* II, 369) et l'interprète comme une classification dynamique visant à faire coïncider l'unité éthique du sujet avec son unité physique. Tout en tenant compte de ses qualités individuelles (2^e *persona*) et des circonstances particulières (3^e *persona*), le sujet retrouve dans le choix de la vertu (4^e *persona*) la rationalité originelle de son être (1^{re} *persona*).
- 12 Voir Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *Revue des études latines*, t. LXXX, 2002, p. 78-94.
- 13 Voir Gretchen Reydam-Schils, *The Roman Stoics : self-responsibility and affection*, op. cit., p. 20.

dans la conception cicéronienne du sujet. Il s'agit de déterminer comment la *persona* auctoriale élaborée dans les prologues s'articule avec le moi en dialogue mis en scène dans les *disputationes*. Les diverses expressions du moi que l'on rencontre dans l'œuvre correspondent-elles au modèle de la permanence, c'est-à-dire de l'identité du moi dans le temps, ou de l'évolution, c'est-à-dire d'une transformation du moi dans la durée ? Pour répondre à cette question, j'étudierai le développement et la présentation du « souci de soi » dans les *Tusculanes*.

OTIUM ET « SOUCI DE SOI »

Si la valorisation de l'*otium philosophicum* renvoie en partie à la topique de la consolation, elle comporte dans les *Tusculanes* des enjeux théoriques importants dans la mesure où elle favorise l'émergence d'une temporalité subjective, dont elle assure également la légitimation.

100

L'éloge de l'*otium philosophicum* n'est-il qu'un *topos* ?

La phrase qui ouvre les *Tusculanae disputationes* a ceci de particulier que Cicéron s'y déclare délivré – *liberatus* – de ses devoirs politiques¹⁴. Cependant, on peut être tenté de ne pas prendre au sérieux cette affirmation et d'y voir les justifications d'un consulaire qui tente de dissimuler pudiquement sa mise à l'écart, comme pourrait le suggérer un rapprochement avec le prologue du troisième livre du *De officiis*¹⁵ :

Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis uique prohibiti otium persequimur. (Cic. *Off.* III, 1)

Puisqu'en effet, me voici éloigné du gouvernement et des travaux du forum par la violence d'armes impies, je poursuis mon repos.

Or cet aveu montre au contraire que Cicéron ne cherche pas constamment à masquer la réalité de sa situation puisqu'il oppose ouvertement sa propre retraite forcée à l'*otium cum dignitate* de Scipion l'Africain¹⁶. De plus, la composition du *De officiis* est postérieure d'une année à celle des *Tusculanes*. Par conséquent, la situation ayant considérablement évolué entre temps, l'état d'esprit de Cicéron et sa perception des choses risquent fort de s'être modifiés. Entre les deux textes intervient en effet la mort de César, qui représente un élément structurant dans l'itinéraire intellectuel de Cicéron. Suite à l'assassinat du dictateur en mars 44, l'espoir de voir restaurée la *libertas* a pu renaître,

14 Voir Cic. *Tusc.* I, 1.

15 Voir Jean-Marie André, *L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, op. cit., p. 327.

16 Voir Cic. *Off.* III, 2 et *supra*, chap. III.

favorisant ainsi le retour à l'engagement politique. La modification des *tempora* impose une nouvelle adaptation et une réévaluation des choix, qui ne remet nullement en cause la sincérité des options précédentes. Dès lors, il n'est pas surprenant que Cicéron, qui revendique par ailleurs, en référence à ses affiliations académiciennes, le droit de vivre au jour le jour, cherche à élaborer une *persona* auctoriale conforme à l'impératif des circonstances¹⁷. On ne peut par conséquent juger le prologue des *Tusculanes* à l'aune de celui du *De officiis*. Même si la vie contemplative ne peut l'emporter définitivement sur la vie active, comme en témoignera le dernier engagement politique contre Antoine, il semble que les *Tusculanes* constituent une étape importante dans la biographie spirituelle de Cicéron. L'ouverture du prologue marque pour ainsi dire le point extrême de l'*otium* cicéronien. Le pragmatisme qui conduit Cicéron à utiliser les *tempora* pour donner une forme à des études philosophiques jusqu'alors discontinues n'hypothèque en rien la sincérité de son engagement en faveur de l'*otium* ni sa volonté de valoriser la vie contemplative¹⁸. L'emploi du participe *liberatus*, qui apparente métaphoriquement le passage du *negotium* à l'*otium* à l'affranchissement d'un esclave, doit donc être pris au sérieux dans la mesure où il vise à suggérer le soulagement de l'auteur, qui trouve dans la contrainte imposée par les circonstances l'occasion de se livrer enfin à l'activité la plus importante à ses yeux¹⁹.

C'est pourquoi je ne partage pas le point de vue de Jean-Marie André, qui oppose à l'enthousiasme affiché par Cicéron le recours quasi mécanique au *topos* sur les mérites de la vie contemplative²⁰. Il est vrai que celui-ci apparaît notamment dans le troisième livre des *Tusculanes* en relation avec les méthodes de consolation :

De contemnendo honore, multi inhonorati proferuntur, et quidem propter id ipsum beatiores, eorumque qui priuatum otium negotiis publicis antetulerunt, nominatim uita laudatur (Cic. *Tusc.* III, 57)

17 Voir Cic. *Tusc.* V, 33 ; IV, 83 ; V, 11. Cette revendication de liberté renvoie aux affiliations philosophiques de Cicéron et à l'inspiration néo-académicienne des *Tusculanes*, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 452-472.

18 Voir Pierre Boyancé, « Cicéron et la vie contemplative », *art. cit.*, p. 110-111.

19 Sur l'emploi du participe *liberatus*, voir Carlo Santini, « Dal contesto al testo : l'esordio delle *Tusculanae disputationes* », dans *Cultura et lingue classiche*, t. III, dir. Biagio Amata, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993, p. 579-587 : il s'agit toutefois d'une libération partielle, comme le suggère l'expression *magna ex parte*, qui fait probablement référence aux deux discours césariens, le *Pro Ligario* et le *Pro rege Deiotaro*, respectivement composés en 46 et 45.

20 Voir *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine*, *op. cit.*, p. 326, n. 5.

Concernant le mépris des honneurs, on invoque la foule de ceux qui ne reçurent aucune distinction et n'en furent que plus heureux, on loue nommément la vie de ceux qui préférèrent un loisir privé à la gestion des charges publiques.

Cicéron a distingué dans les lignes qui précèdent deux méthodes de consolation : il s'agit ou bien d'envisager la nature de la chose considérée en elle-même ou bien d'abandonner les subtilités dialectiques pour procéder au moyen d'exemples²¹. La seconde méthode a pour objectif d'alléger les peines en montrant qu'elles ne sont pas intolérables puisque d'autres les ont supportées. C'est dans ce cadre argumentatif qu'intervient la thématique des genres de vie, mentionnée entre la pauvreté et la perte des enfants.

102

Cependant, s'il est indéniable que l'éloge de la contemplation appartient à la topique de la consolation, il est excessif de réduire cette thématique à un argument de pure forme que Cicéron ne prendrait pas au sérieux. Il faut d'abord remarquer qu'il se contente, pour développer l'antithèse *honore/ inhonorati*, d'opposer schématiquement *privatum otium* et *negotia publica* sans préciser le contenu de l'*otium*. Pour les besoins de la démonstration, l'opposition reste très générale. Il eût été hors de propos de développer longuement cet exemple en ajoutant ici des considérations sur la vie contemplative. Par conséquent, il ne me paraît pas légitime de mettre en doute la signification du prologue et de l'ensemble de l'œuvre en fonction d'un simple exemple destiné à illustrer une méthode de consolation. En outre, il suffit de comparer le traitement des différents exemples pour s'apercevoir que la notion d'*otium* présente la particularité d'être associée à une terminologie nettement positive (voir le comparatif *beatiores* et le verbe *laudare*), ce qui n'est pas le cas pour la pauvreté et la perte d'enfants. Par conséquent, si la vie active et les honneurs restent préférables à toute autre valeur, l'*otium* n'exclut pas la possibilité du bonheur. Enfin, pourquoi ne pas voir dans ces *beatiores* de la consolation les modèles que Cicéron lui-même se plairait à pouvoir imiter ? La mention de la perte d'enfants, pudique allusion à la mort de Tullia, invite à une telle interprétation.

Cette interprétation est confirmée par l'évocation du bonheur céleste promis aux âmes de ceux qui, dès leur séjour terrestre, se sont voués à la connaissance

21 Voir Cic. *Tusc.* III, 56. Sur la question du chagrin et de sa guérison, voir *infra*, troisième partie, chap. IV, p. 317-348.

et à la contemplation²². Libérés par la mort des contraintes et des passions du corps, ces élus pourront enfin satisfaire leur attirance naturelle en se livrant tout entier *in contemplantis rebus perspicendis*. Il en est de même dans le prologue du dernier livre, où Cicéron assimile la philosophie à un port, dans lequel il a trouvé refuge face aux tempêtes de la vie politique²³. Il y rappelle en outre que son goût et sa volonté - *nostra uoluntas studiumque* - l'avaient au premier temps de sa jeunesse poussé vers la philosophie. Cette confiance introduit un éloge enthousiaste de la philosophie, dont la structure hymnique et la forme religieuse ne sont plus à démontrer²⁴. La brève histoire de la philosophie qui fait suite à l'hymne permet de faire fond sur l'*auctoritas* de Pythagore, à qui Cicéron, se référant à Héraclide du Pont²⁵, attribue l'invention du terme philosophe²⁶. Si l'authenticité de l'anecdote est sujette à caution, il importe de remarquer qu'elle s'achève sur une référence à la théorie des genres de vie. Pythagore est supposé

- 22 Voir Cic. *Tusc.* I, 44-45. Le bonheur des élus est également évoqué dans l'*Hortensius* (frag. 92 Ruch) et associé dans le *De finibus* à la conception des *ueteres philosophi*, (*Fin.* V, 53). Ces passages sont probablement inspirés du *Protreptique* d'Aristote (cf. frag. 12 W.R. = B43 ; C43, 3 DURING), ce que confirme la référence à Théophraste en *Tusc.* I, 45.
- 23 Voir Cic. *Tusc.* V, 5. La métaphore du port/refuge est un leitmotiv de la *Correspondance* (*Att.* II, 7, 4 ; II, 16, 3 ; 4 ; *Fam.* VII, 30, 2), voir Woldemar Görler, « Cicero zwischen Politik und Philosophie », art. cit., p. 161-162.
- 24 Voir Wolfgang Schmidt, « Ein Tag und der Aion. Betrachtungen zu Ciceros Doxologie der Philosophia », dans *Wort und Text. Festschrift für F. Schalk*, dir. Harri Meier et Hans Sckommodau, Frankfurt, V. Klostermann, 1963, p. 14-33 ; Hildebrecht Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie, Tusculanen V*, 5, Heidelberg, C. Winter, 1968, p. 12-19 (CR par Jean-Marie André, *Latomus*, t. XXIX, 1970, p. 228-229).
- 25 Sur ce philosophe académicien, originaire d'Héraclée du Pont et auteur de nombreux ouvrages de logique, d'éthique, de physique et de rhétorique, qui fut écarté du scholarcat au profit de Xénocrate à la mort de Speusippe, voir DL V, 86-94 et VIII, 4 (= frag. 89 Wehrli) ; Herbert Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon press, 1980 et Jean-Pierre Schneider, « Héraclide le Pontique », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, op. cit., t. III, p. 563-568. Les fragments et témoignages relatifs à ce philosophe ont été rassemblés par Fritz Wehrli, *Herakleides Pontikos*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co., coll. « Die Schule des Aristoteles », t. VII, 1969. Il n'est pas impossible qu'Héraclide, auteur d'un traité *Sur les pythagoriciens* (frag. 40-41 Wehrli), ait suivi leur enseignement, voir DL V, 86 (= frag. 3 Wehrli).
- 26 Voir Cic. *Tusc.* V, 8-10 et *infra*, deuxième partie, n. 9, p. 141. Cette anecdote controversée, qui semble remonter à Héraclide du Pont (voir frag. 87-88 Wehrli), est également rapportée par DL I, 112 ; VIII, 8 et Jamblique, *De uita Pythag.* 58. L'authenticité de cette tradition a été remise en cause par Herbert Gottschalk (*Heraclides of Pontus*, op. cit., p. 23-31), Bruno Centrone (*Introduzione a i pitagorici*, Roma/Bari, Laterza, 1996, p. 93-101) et Charles Kahn (*Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc., 2001, p. 68, n. 12). Elle est cependant défendue par Christoph Riedweg (*Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, trad. Steven Rendall, Ithaca/London, Cornell University Press, 2005, p. 90-97) : l'invention du composé *philosophos*, qui marque une intensification et non un affaiblissement, aurait permis d'instaurer une distinction entre Pythagore et les anciens sages. Mais l'argument est contestable dans la mesure où le sens du terme *philosophos* demeurerait très vague au ^ve siècle et même au début du ^{iv}e siècle.

avoir affirmé que la contemplation et la connaissance de la nature l'emportaient de loin sur toutes les autres activités²⁷. Ce jugement repose sur la parabole des trois vies, elle-même fondée sur une analogie entre la vie et la panégyrie des Jeux Olympiques, où certains viennent pour faire du commerce, d'autres pour concourir et les meilleurs en spectateurs.

104

Or l'origine pythagoricienne de cette tripartition est suspecte dans la mesure où elle recoupe la distinction établie dans la *République* entre l'ami du gain, l'ambitieux et le philosophe²⁸. Cette classification renvoie en effet à la psychologie platonicienne puisqu'elle suggère une correspondance entre vie contemplative et partie rationnelle, entre vie dédiée aux honneurs et partie irascible, entre appât du gain et partie concupiscible. Il est par conséquent possible que cette anecdote relève d'une interprétation platonisante de Pythagore²⁹. Cette hypothèse se trouverait confortée par l'attitude générale des premiers successeurs de Platon, qui se sont efforcés de canoniser leurs propres doctrines en annexant l'enseignement pythagoricien, et par celle d'Héraclide en particulier, qui interpréta la psychologie mystique et l'astronomie pythagoriciennes à l'aune du platonisme³⁰. En reprenant à son compte la version d'Héraclide Pontique, que celui-ci ait projeté sur Pythagore son propre idéal de vie contemplative³¹ ou – hypothèse sans doute la moins probable – que le modèle soit authentiquement pythagoricien, Cicéron met donc à profit l'*auctoritas* du maître pour définir la philosophie comme l'association de la contemplation et de la connaissance et affirmer l'éminente dignité de cette activité.

Cette valorisation de la philosophie sera relayée dans la péroraison, où Cicéron soutiendra que le goût de la science représente le penchant naturel de l'âme³² :

27 Voir Cic. *Tusc.* V, 9 : *in uita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare.*

28 Voir Plat. *Rep.* IX, 581b-582e.

29 Voir Luc Brisson, « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans *Platon, source des Présocratiques*, dir. Monique Dixsault et Aldo Brancacci, Paris, Vrin, 2002, p. 21-46, particulièrement p. 44-45.

30 Voir Bruno Centrone, *Introduzione a i pitagorici*, op. cit., p. 137-139 et Charles Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, op. cit., p. 66-68.

31 Voir Bruno Centrone, *Introduzione a i pitagorici*, op. cit., p. 14.

32 Voir Cic. *Off.* I, 18 : *Ex quattuor autem locis in quos honesti naturam uimque diuisimus, primus ille qui in ueri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem in qua excellere pulchrum putamus.* « Or, parmi les quatre éléments que nous avons distingués dans la nature et l'essence du bien, le premier qui consiste dans la connaissance du vrai, est tout particulièrement lié à la nature humaine. Nous sommes en effet tous portés et entraînés vers le désir de connaître et de savoir, domaine dans lequel nous jugeons beau d'exceller ».

Quid est enim dulcius otio litterato, iis dico litteris quibus infinitatem rerum atque naturae et in hoc ipso mundo caelum, terras, maria, cognoscimus? (Cic. *Tusc.* V, 105)
Quoi de plus doux en effet qu'un loisir studieux, je veux dire dédié aux études qui nous permettent de connaître l'infini de l'univers et de la nature, et pour ce qui est de notre propre monde, le ciel, les terres et les mers ?

Cette apologie personnelle de la connaissance et de la contemplation, qui évoque celle qui est attribuée à Pison dans le *De finibus*, semble remonter à Antiochus³³. Le fait que l'étude et la science constituent non seulement un divertissement, mais offrent un soulagement au malheur des temps et aux infortunes personnelles ne diminue en rien leur valeur intrinsèque. La philosophie, en intégrant la *contemplatio rerum cognitioque*, garantit l'éminente dignité d'un *otium litteratum* orienté vers la connaissance, qui élève l'âme du sage et lui permet d'être heureux en toutes circonstances, même s'il est en butte à l'impopularité ou à l'exil³⁴.

La question de l'*otium* ne saurait donc se réduire dans les *Tusculanes* à un argument purement topique, excluant tout enjeu théorique, dans la mesure où les joies de la connaissance contribuent à établir la thèse qui est le couronnement de l'œuvre, à savoir que la vertu suffit à assurer la vie heureuse. La perspective éthique des méditations place au contraire les rapports du temps et de la philosophie au cœur de la pensée cicéronienne. C'est dans les *Tusculanes* que la légitimation cicéronienne de l'*otium* atteint son aboutissement théorique et son accomplissement pratique. La valorisation de la vie contemplative au détriment de la vie politique y trouve son explication dans une profonde restructuration des rapports entre temps du moi et temps de la cité. Ce changement de perspective, qui est apparu en germe dans le *De re publica*, les *Académiques* et le *De finibus*, se révèle dans les *Tusculanes* à travers deux thèmes principaux, développés tant dans les prologues que dans le corps des discussions : la dimension patriotique du projet littéraire et la réévaluation de l'opposition vie privée/vie publique.

Le temps retrouvé

La fonction déterminante de l'écriture dans la légitimation de l'*otium philosophicum* se trouve réaffirmée dans les *Tusculanes*, qui sont placées d'emblée dans la sphère des *munera* :

³³ Voir Cic. *Fin.* V, 50-54.

³⁴ Voir *Tusc.* V, 9 ; 68-72 et, en particulier 70 : *Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur* ; 103-110 La même idée est exprimée en *Acad. Post.* 127.

et cum omnium artium quae ad recte uiuendi uiam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae, quae philosophia dicitur, contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putauit non quia philosophia Graecis et litteris et doctoribus percipi non posset, sed meum semper iudicium fuit omnia nostros aut inuenisse per se sapientius quam Graecos aut accepta ab illis fecisse meliora, quae quidem digna statuissent in quibus elaborarent. (Cic. *Tusc.* I, 1)

et, puisque la théorie et l'enseignement de toutes les sciences qui concernent la méthode de la vie droite sont inclus dans l'étude de la sagesse, c'est-à-dire dans la philosophie, j'ai pensé qu'il était de mon devoir de l'illustrer en latin, non qu'il soit impossible d'étudier la philosophie en langue grecque ou avec des professeurs grecs, mais parce que j'ai toujours été convaincu de la supériorité des nôtres, dont toutes les inventions propres furent plus sages que celles des Grecs et qui ont amélioré toutes celles qu'ils avaient reçues d'eux, pourvu qu'ils les jugeassent dignes de leurs efforts.

106

La subtile construction de cet exorde, qui constitue une excellente définition de l'ouvrage, vise à mettre en valeur l'originalité du projet culturel cicéronien³⁵. La périphrase passive et l'emploi de l'adjectif verbal en soulignent la dimension patriotique, fortement marquée par le *iudicium* de son *auctor*. De fait, l'intérêt de l'entreprise est légitimé à la fois par l'importance du sujet (*recte uiuere*) et par la supériorité du génie latin, qui instaure d'emblée un contexte de rivalité culturelle avec la Grèce³⁶. La métaphore de l'illumination, qui renvoie à la capacité de faire connaître ce qui demeurait ignoré et risquait de disparaître, permet à Cicéron de concilier les rôles de création et de transmission. La romanisation de la philosophie grecque contribue à l'augmentation du patrimoine culturel commun³⁷.

À cet égard, l'examen des autres proèmes montre que l'*illustratio litteris Latinis* acquiert une nouvelle signification dans les *Tusculanes*. Il ne s'agit

35 Voir Carlo Santini, « Dal contesto al testo : l'esordio delle *Tusculanae disputationes* », art. cit., p. 585-586.

36 Sur le caractère nouveau et audacieux de la thèse selon laquelle les Romains sont capables de surpasser la Grèce, y compris au plan littéraire, voir Mario Citroni, « I proemi delle *Tusculanae* e la costruzione di un'immagine delle tradizioni letterarie romane », dans *Memoria et identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, op. cit., p. 149-184 et particulièrement p. 158-16 : Cicéron s'inspire probablement d'un passage de l'*Epinomis*, dans lequel il est dit que les Grecs ont amélioré et porté à la perfection ce qu'ils ont reçu des barbares (Ps.-Platon, *Epinomis* 987d-e).

37 Sur les enjeux politiques et aristocratiques des *litterae* chez Cicéron, voir Ingo Gildenhard, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan disputationes*, op. cit., p. 167-187 ; Thomas Habinek, *The Politics of Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 60-68 : la littérature, en tant que base culturelle commune de l'élite, constitue un instrument symbolique de domination et de résistance contre l'autocratie.

plus seulement de travailler à la culture de ses concitoyens en transmettant dans leur langue les doctrines des philosophes, conformément aux intentions énoncées dans le prologue du *De finibus*³⁸, mais de créer une littérature philosophique romaine autonome, susceptible de rivaliser avec celle des Grecs³⁹. Ce projet ambitieux, qui renvoie à l'élaboration d'une tradition littéraire romaine, est confirmé dans le prologue de la deuxième *Tusculane*, où Cicéron affirme vouloir susciter la contradiction afin de « créer un contexte latin de communication de la culture philosophique », d'où pourrait naître une production ultérieure⁴⁰. Cette revendication d'autonomie littéraire, non dénuée de chauvinisme, culmine dans la vision surprenante de bibliothèques grecques réduites à l'inutilité. Elle se poursuit dans le prologue de la quatrième *Tusculane*, où l'Arpinate rappelle les progrès rapides accomplis dans les différents genres littéraires et déplore les lacunes romaines en matière de littérature philosophique, tout en insistant sur les aptitudes naturelles de ses concitoyens à la sagesse pratique⁴¹. Dès lors, la création de cette nouvelle branche, promise au même essor que la poésie ou l'art oratoire, légitime pleinement l'*otium negotiosum* du philosophe-citoyen, qui acquiert la conviction d'être utile à la communauté. L'importance décisive accordée à l'acte d'écrire est confirmée par les dernières phrases de l'ouvrage, qui inscrivent le projet de composition dans la fiction dialogique :

Sed quoniam mane est eundem, has quinque dierum disputationes memoria comprehendamus. Equidem me etiam conscripturum arbitror (ubi enim melius uti possumus hoc, cuiusmodi est, otio ?) ad Brutumque nostrum hos libros alteros quinque mittemus. (Cic. *Tusc.* V, 121)

Mais puisqu'il nous faut partir demain matin, fixons dans notre mémoire les discussions de ces cinq journées. Quant à moi, je crois que je vais même les consigner par écrit (quel meilleur usage en effet puis-je faire de mon loisir, quel qu'il soit ?) et j'enverrai à notre cher Brutus ces cinq nouveaux livres.

Outre l'effet de clôture produit par la mention du dédicataire, la référence conclusive à l'entreprise littéraire permet d'insister sur la vocation pédagogique de la philosophie et de réaffirmer la présence du moi auctorial dans le dialogue. Le projet d'écrire et de transmettre, étroitement associé à l'usage de l'*otium*, apparaît comme le prolongement naturel d'une méditation orientée vers

³⁸ Voir Cic. *Fin.* I, 10 ; *Acad. Post.* 11.

³⁹ Voir Cicero, *Tusculan disputationes II et V*, trad. Alan Douglas, Warminster, Aris et Phillips, 1990, p. 8.

⁴⁰ Voir Cic. *Tusc.* II, 5-6 et le commentaire de Mario Citroni, « I proemi delle *Tusculanae* e la costruzione di un'immagine delle tradizioni letteraria romana », art. cit., p. 169.

⁴¹ Voir Cic. *Tusc.* IV, 5-7.

l'intériorité. C'est dans le temps de l'écriture que Cicéron retrouve l'unité de son être, partagé entre les impératifs immédiats du citoyen et les aspirations du philosophe à l'éternité⁴².

Numquam priuatum esse sapientem

En conférant à l'*otium litteratum* un contenu scientifique et philosophique, Cicéron en établit définitivement la portée éthique et politique. Conçu comme « une retraite orientée vers la communauté », l'*otium philosophicum* cicéronien consiste dans une mise en pratique autant que dans une mise à disposition de l'érudition. Dans ces conditions, l'opposition entre vie active et vie contemplative apparaît définitivement dépassée⁴³. C'est pourquoi Cicéron reprend à son compte le paradoxe stoïcien selon lequel « le sage n'est jamais simple particulier »⁴⁴. Cependant, il l'insère dans un contexte romain, qui en modifie significativement le sens. Selon les formulations de Diogène Laërce et de Stobée qui développent l'idée que « seul le sage est roi », ce paradoxe vise à remettre en cause les conceptions politiques conventionnelles en faisant de la perfection morale la seule base légitime de l'autorité⁴⁵. Or Cicéron transpose la maxime en l'adaptant aux institutions politiques romaines et la réinterprète à l'aune de l'opposition traditionnelle entre vie publique et vie privée :

Mihi ne Scipio Iduidem ille pontufex maxumus, qui hoc Stoicorum uerum esse declarauit « nunquam priuatum esse sapientem », iratus uidetur fuisse Ti. Graccho

108

42 En ce sens, l'épilogue des *Tusculanes* peut être rapproché de celui de la *Recherche du temps perdu*, qui associe l'unité du temps humain au projet de l'œuvre à écrire, voir Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, VIII : *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1954, p. 423 : « Enfin cette idée du Temps avait un dernier prix pour moi, elle était un aiguillon, elle me disait qu'il était temps de commencer si je voulais atteindre ce que j'avais quelquefois senti au cours de ma vie, dans de brefs éclairs du côté de Guermantes, dans mes promenades en voiture avec Mme de Villeparisis, et qui m'avait fait considérer la vie comme digne d'être vécue. Combien me le semblait-elle davantage, maintenant qu'elle me semblait pouvoir être éclaircie, elle qu'on vit dans les ténèbres, ramenée au vrai de ce qu'elle était, elle qu'on fausse sans cesse, en somme réalisée dans un livre ! Que celui qui pourrait écrire un tel livre serait heureux, pensais-je, quel labeur devant lui ! ».

43 Voir Gretchen Reydam-Schils, *The Roman Stoics : self-responsibility and affection*, op. cit., p. 102-113.

44 Voir Cic. *Tusc.* IV, 51. Pour la version stoïcienne du paradoxe, voir Stob. *Anth.* II, 206 et DL VII, 122 : « Les sages ne sont pas seulement libres, ils sont également rois, la royauté étant un pouvoir qui n'est pas soumis à reddition de comptes. Cette royauté ne peut exister que dans le cas des sages comme le dit Chrysippe dans son traité *Que Zénon a usé des noms au sens propre*. Il faut en effet que celui qui règne sache ce que sont les biens et les maux. Or aucun homme mauvais ne sait cela. De la même façon, seuls les sages sont magistrats, juges et orateurs, alors qu'aucun homme mauvais ne l'est », trad. Richard Goulet.

45 Voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 566.

tum, cum consulem langentem reliquit atque ipse priuatus, ut si consul esset, qui rem publicam saluam esse uellent, se sequi iussit. (Cic. *Tusc.* IV, 51)

Mais, pour ma part, je ne crois pas que même Scipion, l'illustre grand pontife qui mit en évidence la justesse de l'affirmation stoïcienne selon laquelle « le sage n'est jamais un simple particulier », était en colère contre Tiberius Gracchus, lorsqu'il se sépara d'un consul sans énergie et, étant lui-même simple particulier, agit comme s'il était consul et invita à le suivre ceux qui voulaient sauver l'État.

Associé au nom du grand Pontife P. Scipion Nasica, qui en 133 conduisit l'opposition contre Tibérius Gracchus, le principe stoïcien *nunquam priuatum esse sapientem* renvoie à la responsabilité collective du sage et vise à dissocier engagement politique et gestion officielle des magistratures. En inscrivant dans le cadre institutionnel et dans l'histoire de la cité le brouillage entre *publicus* et *priuatus*, Cicéron légitime indirectement sa propre entreprise et impose l'idée d'une nécessaire interférence entre temps privé et temps public. L'Arpinate retrouve donc dans la formule stoïcienne ce que Michel Foucault a si justement appelé la « circularité platonicienne », c'est-à-dire les liens de finalité et de réciprocité entre éthique et politique, tels qu'ils sont tissés dans la *République*, où « le souci de soi » trouve à la fois son fondement et sa finalité dans « le salut de la cité »⁴⁶.

Cette rencontre s'appuie également sur la figure de Pythagore, dont Cicéron dit qu'il s'est rendu en Italie *priuatum et publice* pour en enrichir les institutions et les arts, tout en soulignant par ailleurs l'influence générale du pythagorisme sur les institutions romaines⁴⁷. Bien que ces références relèvent de l'orgueil patriotique, dans la mesure où elles visent à « annexer un patrimoine culturel présenté comme national »⁴⁸, la figure de Pythagore permet en outre de nuancer l'opposition entre philosophie et politique⁴⁹. La critique de la tradition littéraire selon laquelle le roi Numa aurait été pythagoricien va également dans ce sens. Tout en dénonçant l'incohérence chronologique de cette légende, Cicéron en explique la naissance par le rapprochement entre, d'une part, l'enseignement et

46 Voir Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et Écrits*, op. cit., t. IV, p. 712 et les commentaires d'Anissa Castel-Bouchouchi, « Foucault et le paradoxe du platonisme », art. cit., p. 185-186.

47 Voir Cic. *Tusc.* V, 10 et IV, 4.

48 Dans le *Cato maior*, les pythagoriciens sont appelés *incolae paene nostri* (Cic. *CM* 78). Sur le caractère italique du pythagorisme, voir Bruno Centrone, *Introduzione a i pitagorici*, op. cit., p. 164-170 ; Charles Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, op. cit., p. 88-93.

49 Voir Cic. *Tusc.* I, 38 : (*Pythagoras*) *tenuit Magnam Graeciam cum disciplina, tum etiam auctoritate.*

les institutions du philosophe (*disciplina et instituta*) et, d'autre part, la justice et la sagesse du roi⁵⁰. Même si ce passage n'est pas dénué d'intention patriotique puisque l'erreur permet de valoriser la culture de la Rome primitive, l'existence même de la légende accrédite la thèse d'une fusion originelle entre action et contemplation⁵¹.

110

La figure de Pythagore offre une illustration « italienne » du paradoxe stoïcien, dans lequel Cicéron trouve une définition et une justification définitive de son statut de philosophe-citoyen. Le thème de la participation aux affaires sera du reste intégré au portrait du sage dans la cinquième *Tusculane*, où Cicéron affirmera que la possession de la prudence, de la justice et de l'ensemble des vertus conférera au sage une incomparable supériorité en matière politique⁵². Le sujet philosophe étant conjointement un sujet politique, l'investigation éthique se trouve légitimée par son orientation pratique et thérapeutique. La problématique de l'*otium* se révèle donc déterminante dans la formation de la notion cicéronienne de sujet. C'est pour répondre à ses interrogations sur le bon usage de « son temps » et sur la légitimité de l'*otium* que Cicéron est amené à définir sa propre *persona* en termes de permanence identitaire.

LE TEMPS À SOI

La composition des *Tusculanes* représente une étape déterminante dans l'itinéraire philosophique cicéronien. Ignorant combien de temps durerait sa retraite ou même si elle devait un jour s'achever, condamné à l'inaction par la dictature de César, le consulaire pouvait sans remords se livrer au plaisir de l'*otium negotiosum*. Les circonstances ne lui permettant pas de jouer un rôle de premier plan sur la scène politique et ne lui laissant guère d'espoir quant

50 Voir Cic. *Tusc.* IV, 2-3.

51 Voir Giovanna Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origine alla fine del II secolo A.C.*, *op. cit.*, p. 224 et Ingo Gildenhard, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan disputations*, *op. cit.*, p. 197-20.

52 Voir Cic. *Tusc.* V, 72 : *Sed haec otii : transeat idem iste sapiens ad rem publicam tuendam. Quid eo possit esse praestantius, cum t contineri prudentia utilitatem civium cernat, iustitia nihil in suam domum inde deriuat, reliquis utatur tot tam uariis uirtutibus ?* « Mais cela concerne le loisir. Que ce même sage vienne à veiller sur les affaires publiques. Quel gouvernement pourrait être supérieur à celui-ci dans lequel grâce à sa prudence le sage discerne le bien commun, grâce à sa justice il n'en détourne aucune partie vers sa propre maison et fait usage de ses autres vertus, si nombreuses et si variées ? ». L'établissement du texte fait difficulté car tous les manuscrits comportent le verbe *contineri* entre *cum* et *prudentia*. Cet infinitif ne pouvant être conservé qu'au prix d'additions incertaines, il a été supprimé par de nombreux éditeurs à la suite de Lambin, voir Cicero, *Tusculan disputations* II et V, éd. Alan Douglas, *op. cit.*, p. 158.

à une possible amélioration, il s'estimait maître de son temps. Plus que nul autre dialogue, les *Tusculanes* reflètent ce nouvel état d'esprit et ce changement de perspective, qui se traduit par une valorisation de la vie contemplative en relation avec l'aspect thérapeutique de la philosophie. De fait, l'auteur y renonce provisoirement aux légitimations externes de l'*otium* et tend à ériger la pratique de la philosophie en valeur absolue. C'est pourquoi les *Tusculanes* occupent une place particulière, non seulement dans la biographie intellectuelle, mais dans l'œuvre philosophique de l'Arpinate.

C'est principalement dans les *Tusculanes* que Cicéron, ayant fixé les traits de sa *persona* auctoriale, fait totalement fi de l'opposition théorique et existentielle entre philosophie et vie active. Cette évolution est indirectement confirmée par la *Correspondance*, qui permet de mettre en évidence la place et le statut spécifiques de ces entretiens. Le relatif détachement qui préside à leur composition se traduit par une attention accrue aux rapports de l'homme et du temps et au rôle du temps dans la vie morale.

La spécificité des *Tusculanes* dans les *philosophica*

On sait que la composition des œuvres philosophiques eut principalement lieu en 45, année durant laquelle Cicéron dut, au plan personnel, faire face au décès de sa chère Tullia et, au plan politique, se résigner à la disparition des institutions républicaines. Mais, au sein de cette période d'intense activité littéraire, l'élaboration des *Tusculanes* correspond à une évolution ultime. De ce point de vue, la *Correspondance* offre un témoignage précieux car elle permet de confirmer que la rédaction des *Tusculanes* eut majoritairement lieu durant le mois d'août 45 et que, si l'on excepte sa traduction du *Timée* de Platon, Cicéron ne rédigea pas d'autre traité philosophique durant cette période⁵³.

Cette interprétation est confirmée par le bilan dressé dans le deuxième prologue du *De diuinatione*, qui invite également à isoler la rédaction des *Tusculanes* de celle des *Académiques* et du *De finibus*, d'une part, et de celle du *De natura deorum*, qui eut lieu en septembre-octobre, d'autre part :

Cumque fundamentum esset philosophiae positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris [...]. Totidem subsecuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate uiuendum maxime necessarias aperuerunt. Primus enim est de contemnenda morte, secundus de tolerando dolore,

53 Voir *Att.* XIII, 17, 2 ; XIII, 32, 2 ; XIII, 38, 1 ; XIII, 44, 1. Pour le détail de la chronologie, voir Nino Marinone, *Cronologia ciceroniana, op. cit.*, p. 214-215.

de aegritudine lenienda tertius, quartus de reliquis animi perturbationibus, quintus eum locum complexus est, qui totam philosophiam maxime inlustrat ; docet enim ad beate uiuendum uirtutem se ipsa contentam. Quibus rebus editis, tres libri perfecti sunt de natura deorum. (Cic. *Diu.* II, 2)

Comme la base de la philosophie réside dans les *Fins des biens et des maux*, j'ai traité la totalité du sujet en cinq livres [...]. Puis, composées d'autant de livres, les conférences de Tusculum ont révélé les éléments absolument indispensables au bonheur. Le premier, en effet, concerne le mépris de la mort, le deuxième la résistance à la douleur ; le troisième l'apaisement du chagrin ; le quatrième les autres troubles de l'âme ; le cinquième embrassait le sujet qui donne le plus d'éclat à la philosophie tout entière : il enseigne que la vertu se suffit à elle-même pour assurer le bonheur. Après la publication de ces ouvrages, j'ai composé trois livres *Sur la nature des dieux*.

112

Il est vrai que, dans cette rétrospective personnelle, il convient de distinguer « ordre programmatique et ordre chronologique »⁵⁴. On sait d'autre part que Cicéron avait coutume d'anticiper la rédaction de ses traités par des lectures préparatoires. Une telle méthode paraît propice aux interférences chronologiques entre les ouvrages. Néanmoins, il n'y a aucune raison de mettre en doute l'ordre de publication des trois présents traités, qui est par ailleurs confirmé par la *Correspondance*. En revanche, l'attention portée aux connecteurs chronologiques (*subsecuti/ Quibus rebus editis*) traduisent une volonté de structurer le temps *a posteriori* afin de faire apparaître les *Tusculanes* comme le sommet de l'œuvre⁵⁵. En isolant cet ouvrage et en consacrant à sa présentation un développement plus détaillé qu'il ne le fait pour les autres traités, Cicéron souligne l'importance qu'il revêt dans son projet d'ensemble. Ces précisions chronologiques et programmatiques sont importantes car elles permettent de confirmer l'hypothèse d'un relatif isolement des *Tusculanes* dans les *philosophica*, mais également dans l'itinéraire intellectuel de Cicéron.

Le temps du détachement ?

Le témoignage de la *Correspondance* est également fort utile pour déterminer l'état d'esprit de Cicéron durant la composition de ces *disputationes*. Or les lettres expédiées pendant cette période traduisent le jugement lucide et désabusé du consulaire sur la situation politique : la restauration des institutions républicaines

54 Voir Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », dans *Plato's Timaeus as cultural Icon*, dir. Gretchen Reydam-Schils, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.

55 Voir Malcolm Schofield, « Academic Therapy : Philo of Larissa and Cicero's project in the *Tusculanes* », dans *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*, dir. Gillian Clark et Tessa Rajak, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 91-107.

lui semble désormais compromise, étant donné l'infléchissement monarchique de la dictature césarienne⁵⁶. Dans deux lettres écrites en août 45, l'Arpinate qualifie César de *rex*⁵⁷. L'emploi de ce substantif, qui joua un rôle déterminant dans la propagande anticésarienne, souligne l'amertume et le découragement de Cicéron face à la domination de César⁵⁸. En réaction, le philosophe trouve refuge dans les études et l'écriture, dont il ne s'éloigne qu'à regret⁵⁹. La conscience de sa propre impuissance face à une évolution perçue comme irréversible l'incite au détachement par rapport à la situation politique présente. La *Correspondance* permet donc d'établir que les *Tusculanes* correspondent à un moment particulier, marqué par une attitude que l'on pourrait qualifier de lucidité distante, dans la biographie intellectuelle de Cicéron.

Il n'en demeure pas moins que Cicéron ne perd jamais totalement de vue les intérêts de la cité et que les *Tusculanes* ne sont pas exemptes d'allusions politiques. Si, comme le pense Paul-Marius Martin, Cicéron « servit de maître à penser dans l'entreprise des tyrannicides⁶⁰ », la mention de L. Brutus⁶¹, ancêtre

- 56 À l'occasion des *Ludi Victoriae Caesaris*, qui avaient eu lieu fin juillet, la statue de César avait été portée parmi celles des dieux dans la procession sacrée qui ouvrait les jeux du cirque. Ce privilège exceptionnel accordé par le sénat marquait une étape importante dans la divinisation de César, et l'amertume de Cicéron apparaît dans l'expression *acerba pompa*, Cic. Att. XIII, 44, 1 (28 juillet 45).
- 57 Voir Cic. Att. XIII, 37, 2, lettre écrite de Tusculum le 21 août 45 : *nisi uiderem scire regem me animi nihil habere* ; Fam. VI, 19, 2, datée du 27 ou 28 août : *De curatione aliqua munerum regionum*.
- 58 Sur l'*odium regni* et l'utilisation des termes *regnum* et *rex* dans la propagande anticésarienne, voir Paul-Marius Martin, *L'Idée de royauté à Rome, des origines à Auguste*, t. II : *Haine de la royauté et séductions monarchiques*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1994, p. 103-110 ; 135-137 ; 154-160. Sur les relations entre Cicéron et César, voir Jean Boes, *La Philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, op. cit., p. 146-174 et p. 292-296. L'auteur, se fondant sur une analyse du *Pro Marcello* et de la *Correspondance* (Cic. Att. XIII, 27 ; 28 ; 31), a rappelé que Cicéron, malgré les tentatives de César et une apparente soumission, avait toujours refusé l'idée de monarchie, voir p. 294-295.
- 59 Voir Cic. Att. XIII, 45, 2 ; XIII, 39, 2 : *Romam, ut censes, ueniam, sed inuitus ; ualde enim in scribendo haereo* et XIII, 40, 2 : *Equidem et in libris haereo*.
- 60 Voir Paul-Marius Martin, « Le mythe de Brutus, fondateur de la république romaine », *ALMA*, t. IX, 1982, p. 5-9 ; *Tuer César*, Bruxelles, Complexe, 1988, p. 83-91 ; *L'Idée de royauté à Rome*, op. cit., p. 159.
- 61 Voir Cic. *Tusc.* I, 89 : *Quae (scil. mors) quidem si timeretur, non L. Brutus arcens eum reditu tyrannum quam ipse expulerat, in proelio concidisset*. « Si on craignait la mort, L. Brutus ne serait pas tombé au combat en s'opposant au retour du tyran que lui-même avait chassé » ; *Tusc.* IV, 50 : *De L. Bruto fortasse dubitarim an propter infinitum odium tyranni ecfrenatus in Arruntem inuaserit*. « Au sujet de L. Brutus, je demanderais peut-être s'il ne s'est pas jeté sur Arruns plus impétueusement à cause de la haine sans borne qu'il vouait au tyran ». La valeur conative de ces références est indirectement confirmée par les lettres d'août 45, dans lesquelles Cicéron se plaint de la complaisance dont son ami Brutus fait preuve envers César (Cic. Att. XIII, 39, 2 : 16 août et XIII, 40, 1 : 17 août).

de M. Brutus, qui renversa Tarquin le Superbe, n'est pas plus dénuée d'intention politique que la référence au récent suicide de Caton, symbole de la liberté républicaine⁶². De même, l'éloge de Thémamène, qui affronta sereinement la condamnation à mort prononcée par les Trente Tyrans, et la valorisation du géomètre Archimède au détriment du puissant tyran de Syracuse comportent d'évidentes résonances politiques en relation avec la confiscation des libertés⁶³. Cependant, s'il est clair que les *Tusculanes* ne sont pas des dialogues totalement détachés de leur contexte, les références politiques s'inscrivent dans le cadre d'une réflexion éthique qui en assure la cohérence générale. L'usage des exemples historiques ne remet nullement en cause l'orientation éthique des thèses qu'ils sont destinés à illustrer, à savoir : dans le premier livre, la mort n'est pas un mal, dans le dernier, la vertu suffit au bonheur. S'il ne peut être tout à fait évacué, le sens politique n'est nullement prépondérant. C'est pourquoi, les allusions politiques contenues dans les *Tusculanes* ne sauraient remettre en cause l'idée selon laquelle la composition de cet ouvrage occupe une place particulière dans l'itinéraire intellectuel de Cicéron. Ces *disputationes* coïncident bien avec une phase d'éloignement par rapport à l'action politique directe. Cette position se traduit par l'affirmation d'un moi philosophique autonome, délivré des impératifs politiques, mais toujours soucieux de ses devoirs civiques. Cette revendication de liberté apparaît dès la première phrase du prologue.

Philosophie et expression du moi

On sait que les prologues cicéroniens permettent d'actualiser à l'occasion de chaque dialogue la démarche protreptique engagée dans l'*Hortensius*. La plupart des préfaces philosophiques furent en effet composées au moment de la rédaction de cet ouvrage perdu et rassemblées dans un *uolumen prooemiorum*, où l'auteur puisait au gré de ses besoins⁶⁴. Alimentés à ce réservoir d'arguments contre les détracteurs de la philosophie, les prologues se présentent comme une suite de discours *pro domo*, dont le contenu est, dans une certaine mesure, indépendant des sujets traités dans les différents ouvrages⁶⁵. Cependant, même s'ils avaient été rédigés à l'avance, ces textes n'en étaient pas moins choisis en fonction des dialogues, adaptés aux circonstances et associés à une dédicace

62 Voir Cic. *Tusc.* I, 74 : *Cato autem sic abiit e uita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet.* « Caton quitta la vie en se réjouissant d'avoir trouvé une raison de mourir ».

63 Voir Cic. *Tusc.* I, 96-97 et V, 57-66.

64 Voir Cic. *Att.* XVI, 6, 4. Cicéron, avouant à Atticus qu'il a par mégarde utilisé pour son *De gloria* le même préambule que pour le troisième livre des *Academica*, évoque l'existence d'un volume de prologues dans lequel il a l'habitude de puiser.

65 Voir Peter-Lebrecht Schmidt, « Cicero's place in Roman philosophy : a study of his preface », art. cit., p. 121.

personnelle, de sorte qu'il n'est pas illégitime d'établir une relation entre le prologue des *Tusculanes* et la spécificité de ces *disputationes*⁶⁶.

Or, à la différence de ce qui se produit dans la plupart des autres prologues, Cicéron ne cherche pas à y légitimer l'irruption de la philosophie dans la vie pratique ; inversant les perspectives, il évoque l'intrusion des charges publiques dans une existence vouée à la réflexion et à l'étude. Les justifications que l'on trouve ailleurs ne lui semblent pas de mise et il se dispense d'affirmer sa préférence, pourtant soulignée dans ses autres ouvrages, pour l'action politique⁶⁷. L'exhortation de Brutus apparaît comme un prétexte pour s'extraire de la réalité présente et se plonger dans les questions philosophiques qui lui tiennent à cœur⁶⁸. De fait, l'activité politique, mentionnée dès l'ouverture des *Tusculanes* sous la forme discrète d'un ablatif pluriel à valeur causale, *remissa temporibus*, s'apparente à un obstacle plus qu'à un objectif ultime⁶⁹. Cicéron fait allusion aux circonstances qui l'ont conduit à relâcher l'attention qu'il avait, dès sa jeunesse, portée à la philosophie. Les premiers mots du texte sont pour marquer une rupture par rapport aux fonctions politiques et judiciaires, qui l'ont contraint à interrompre pendant plusieurs années des études chères à son cœur. L'activité philosophique apparaît d'emblée comme une libération et un retour sur soi, dont les allitérations, les homéotéleutes et les parallélismes soulignent l'importance :

Cum defensionum laboribus senatoriisque muneribus aut omnino aut magna ex parte essem aliquando liberatus, retuli me, Brute, te hortante maxime, ad ea studia, quae retenta animo, remissa temporibus, longo interuallo intermissa reuocavi ;
(Cic. *Tusc.* I, 1)

Puisque je me trouvais délivré de mes travaux du barreau et de mes charges de sénateur, sinon totalement du moins en grande partie, obéissant, cher Brutus, à

66 Sur les liens qui unissent les différents prologues des *Tusculanes* et le rapport qu'ils entretiennent respectivement avec le contenu des livres, voir Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, op. cit., p. 61-62 : « le prologue du livre appartient très probablement à la catégorie des prologues explicitement composés en vue de l'œuvre en question ». L'auteur insiste également à juste titre sur la fonction protreptique des cinq prologues des *Tusculanes*, voir p. 60-81.

67 Voir Cic. *Luc.* II, 6 ; *Fin.* I, 11 ; *Nat.* I, 7 ; *Diu.* II, 6 ; *Off.* III, 2-3 et les analyses d'Alan Douglas, « Form and Content in the *Tusculans Disputations* », art. cit., p. 197-218.

68 Sur l'amitié littéraire, philosophique et politique, qui unissait Cicéron et M. Iunius Brutus, voir Jean Boës, *La Philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, op. cit., p. 230-261. Brutus avait dédié à Cicéron son traité *De uirtute* en 47. En retour, l'orateur lui avait adressé le *Brutus*, ainsi que les *Paradoxa stoicorum*, le *De finibus*, les *Tusculanes* et le *De natura deorum*.

69 Concernant les emplois et les valeurs du substantif *tempus* en fonction du nombre et des cas, voir *infra*, deuxième partie, chap. I, p. 139-148.

tes pressantes exhortations, je suis revenu à ces études, que j'ai reprises, les ayant conservées présentes à l'esprit, même si je les avais laissées de côté à cause des circonstances et interrompues pendant une longue période.

Dans cette dédicace à Brutus, la possibilité de la recherche philosophique apparaît soumise aux aléas de la vie pratique et aux nécessités de l'action politique. Cependant, Cicéron trouve dans sa retraite forcée l'occasion de renouer des liens distendus par les circonstances, mais dont il prend soin de préciser qu'ils n'ont jamais été totalement rompus. Il est significatif que la question du temps soit évoquée dès la première phrase du prologue, mais surtout, qu'elle soit liée de manière cruciale à la pratique philosophique à travers la thématique sous-jacente des genres de vie. Cet extrait souligne en premier lieu les liens étroits qui unissent le temps et l'action humaine : les rapports de l'homme et du temps sont envisagés sous la forme d'une interaction car, si l'homme est soumis à l'emprise du temps, il peut modeler sa vie en fonction des circonstances. Les *tempora*, qui se rattachent à la sphère des *res*, soulignent la force des impératifs extérieurs et renvoient au motif stoïcien du *temporibus adsentiendum*. Or l'idée selon laquelle il faut se plier aux circonstances est récurrente dans la *Correspondance* de Cicéron⁷⁰. Cet impératif intervient le plus souvent dans un contexte politique : le présent auquel le consulaire accorde son assentiment renvoie à « la situation créée par l'importance des personnages qui dominent la vie politique romaine »⁷¹. Par conséquent, on aurait pu s'attendre à ce que Cicéron justifiait son entreprise philosophique en se référant à l'influence des *tempora*, c'est-à-dire à sa retraite forcée. Mais il choisit significativement d'associer le poids des circonstances, non pas au retour à la philosophie, mais à son engagement politique passé. Cette inversion de priorité est importante à plus d'un titre : elle marque tout d'abord une distance par rapport à l'axiologie du *mos maiorum*. Mais elle souligne aussi le rôle accordé à la philosophie dans

70 Elle intervient notamment dans la lettre à Lentulus, datée de 54, où Cicéron s'efforce de justifier sa « palinodie », voir Cic. *Fam.* I, 9, 21 : *nam neque pugnandum arbitrare contra tantas opes neque delendum [...] sed temporibus adsentiendum* ; *Fam.* IV, 8 : *necessitate cedentem tempori* ; *Fam.* IV, 9 : *Tempori cedere, id est necessitati parere, semper sapientis est habitum*. Ce conseil est en accord avec le principe stoïcien du consentement au destin (Épict. *Entretiens* I, 1, 12 ; II, 10, 6) et avec ce que Victor Goldschmidt appelle à juste titre le « temporalisme » des devoirs (Cic. *Off.* I, 31-32 ; 115-117 ; DL VII, 709), voir *Le Système stoïcien et l'idée de temps, op. cit.*, p. 155-158.

71 Voir Jean Boës, *La Philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron, op. cit.*, p. 290-291 ; 390, n. 496. Cicéron rattache explicitement l'impératif du *tempori seruiendum* à la pratique des *πολιτικοὶ* (*Att.* XII, 51, 2). Sur l'expérience de cet impératif, qui se traduit par une intériorisation de la volonté de César et aboutit à une sorte d'auto-censure préventive, voir Sandra Citroni-Marchetti, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze, Giorgio Pasquali, 2000, p. 72-74.

la représentation de soi. Cicéron entend suggérer que ce sont les études, et non l'action politique, qui donnent une cohérence et une continuité à sa *persona* auctoriale.

Cette nouvelle perspective est déjà sensible, mais à un moindre degré, dans le prologue des *Academica Posteriora* :

Nunc uero et fortunae grauissimo percussus uulnere et administratione rei publicae liberatus doloris medicinam a philosophia peto et otii oblectationem hanc honestissimam iudico. (Acad. Post. 11)

Mais maintenant que je me trouve à la fois très durement frappé par une blessure de la fortune et libéré de la direction de l'État, je cherche dans la philosophie un remède à ma douleur et je tiens ce plaisir tiré du loisir comme parfaitement honorable.

Le rapprochement avec la dédicace des *Tusculanes* révèle cependant un écart significatif entre les deux textes. Si la formule *administratione rei publicae liberatus* annonce la perspective personnelle des *Tusculanes*, les justifications habituelles concernant la philosophie sont encore de mise⁷². Il n'est nullement question de remettre ici en cause la thèse d'une relation étroite entre les *Académiques* et les *Tusculanes*, mais de montrer que les *Tusculanes* constituent en quelque sorte le terme d'une évolution dans la perception des rapports du temps et de la philosophie⁷³. Même si l'intention patriotique ainsi que l'opposition *occupatus/otiosus* demeurent présentes, l'*otium philosophicum* n'apparaît plus comme un pis-aller, mais comme l'espace nécessaire à la recherche de la *recte uiuendi uia* et à la science du bien vivre, qui est la plus importante de toutes les sciences⁷⁴.

72 Voir Cic. *Acad. Post.* 12 : *Aut enim huic aetati hoc maxime aptum est, aut his rebus, si quas dignas laude gessimus, hoc in primis consentaneum, aut etiam ad nostros ciues erudiendos nihil utilius, aut, si haec ita non sunt, nihil aliud uideo quod agere possimus.* « Voici pourquoi : ou bien cette activité est tout à fait adaptée à mon âge, ou bien elle s'accorde surtout avec les actes dignes d'éloges que j'ai pu accomplir, ou encore il n'est rien de plus utile pour la formation de mes concitoyens, ou bien, s'il n'en est pas ainsi, je ne vois pas ce que je pourrais faire d'autre ».

73 Sur la continuité entre les *Académiques*, le *De finibus* et les *Tusculanes*, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 338 sq.

74 Voir Cic. *Tusc.* I, 5 et IV, 5 : *hanc amplissimam omnium artium*. Sur les différentes définitions de la philosophie comme manière de vivre, voir Cic. *Tusc.* II, 11-12 : *lex uitae, ars uitae* ; III, 6 : *animi medicina* ; IV, 5 : *bene uiuendi disciplina* ; V, 5 : *uitae dux, expultrix uitiorum, uirtutis indagatrix*. Sur la signification de cette dernière image, « qui reflète la tendance cicéronienne à faire de l'éthique le couronnement de la philosophie », voir Juliette Dross, *Les Représentations de la philosophie à Rome de Cicéron à Marc Aurèle*, thèse inédite préparée sous la direction de Carlos Lévy et soutenue en novembre 2004 à l'université Paris XII-Créteil, t. I, p. 412-416, publié sous le titre *Voir la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

La référence aux *tempora*, sur laquelle s'ouvre le prologue, prend tout son sens si elle est mise en relation avec la théorie stoïcienne des *personae*, telle qu'elle sera exposée un an plus tard dans le *De officiis*. On sait que Cicéron, s'inspirant de Panetius, y distingue quatre *personae*, qui déterminent les caractéristiques constitutives du sujet humain : la première concerne la nature rationnelle de l'homme, la deuxième renvoie aux traits de caractère individuels⁷⁵, la troisième est liée aux conditions imposées par les circonstances et la quatrième est déterminée par nos choix personnels⁷⁶ : quel que soit le poids des circonstances, qui régissent honneurs, richesse et pouvoir, le sujet demeure libre d'opter pour un mode de vie conforme à ses aspirations⁷⁷. Bien que la métaphore du masque ne figure pas dans le prologue, les éléments relevant du caractère, des circonstances et de la volonté jouent un rôle structurant dans la figure auctoriale élaborée au début des *Tusculanes* : la difficulté des *tempora* et son choix en faveur de la vie politique avaient éloigné Cicéron de la philosophie. Mais, puisque la situation actuelle favorise, voire impose, un nouveau choix et que chacun doit connaître et mettre en œuvre ses propres talents, c'est en écrivant et en philosophant que l'Arpinate renoue avec ses aspirations individuelles et retrouve la cohérence et « la rationalité originelle » de son être⁷⁸. Cicéron, qui semble définir

75 Voir Cic. *Off.* I, 107 : *quarum una communis ex eo quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius qua antecellimus bestiis, [...] altera autem quae proprie singulis est tributa.* « Parmi ces rôles, l'un nous est commun en ce que nous participons tous à la raison et à cette supériorité qui nous distingue des animaux, [...] l'autre en revanche a été attribué en propre à chacun ».

76 Voir Cic. *Off.* I, 115 : *Ac duabus iis personis quas supra dixi, tertia adiungitur quam casus aliqui aut tempus imponit; quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus.* « À ces deux rôles que j'ai mentionnés précédemment, s'ajoute un troisième, imposé par la fortune et les circonstances ; s'y ajoute encore un quatrième, que nous nous attribuons à nous-mêmes par un choix personnel ».

77 Voir Cic. *Off.* I, 115 : *Nam regna, imperia, nobilitatem, honores, diuitias, opes eaque quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam uelimus, a nostra uoluntate proficiscitur.* « Car le pouvoir, les magistratures, la notoriété, les charges, les richesses, la puissance et leurs contraires relèvent du hasard et sont régis par les circonstances ; en revanche, le rôle que nous voulons jouer nous-mêmes dépend de notre propre volonté ».

78 Voir Cic. *Off.* I, 114 : *Suum quisque igitur noscat ingenium.* Cicéron insiste sur le rôle déterminant que doivent jouer les caractéristiques individuelles dans le choix d'un genre de vie. Cependant, la théorie des *personae* n'implique pas que le choix d'un genre de vie soit définitif. Si le sujet se rend compte qu'il a commis une erreur, il doit changer sa façon de vivre et ses projets (Cic. *Off.* I, 120 : *facienda morum institutorumque mutatio est*). Cicéron va jusqu'à préciser que ce changement peut être favorisé par les circonstances : *Eam mutationem si tempora adiuuabunt, facilius commodiusque faciemus.* Sur la circularité dynamique de la théorie des *personae*, dans laquelle la quatrième *persona* doit actualiser la première, voir Carlos Lévy, « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », art. cit., p. 57.

son statut de philosophe-citoyen en référence à la théorie stoïcienne des *personae*, ébauche de ce fait une réflexion sur la notion de sujet, qui se poursuivra dans le corps de l'ouvrage. Insistant, à la suite de Panétius, sur l'importance des spécificités particulières, le philosophe instaure une distance entre la cité et l'individu, érigé en référence normative, et met l'accent sur la deuxième et la quatrième *personae* au détriment de la troisième⁷⁹. N'établira-t-il pas dans le *De officiis* une hiérarchie entre *natura* et *tempora* ? Au moment du choix, la nature, plus ferme et plus constante, doit primer sur la fortune, « qui ressemble parfois à une mortelle combattant contre l'immortelle nature »⁸⁰. L'idée du retour à soi, qui nuance la radicalité de la conversion philosophique, garantit la permanence chronologique du moi dans le temps et permet d'élaborer une image cohérente de la *persona* auctoriale⁸¹.

Cette vision continue du temps individuel apparaît également dans le rôle constitutif attribué à la mémoire. Face aux déchirements imposés par les *tempora*, s'affirme en effet l'unité psychologique du sujet, garantie par la cohérence de l'*animus* et la durée mnésique. Le syntagme *retenta animo* dit l'importance de la mémoire, grâce à laquelle Cicéron a entretenu la lueur philosophique au milieu des vicissitudes de la vie active et pu mobiliser les connaissances acquises pour composer ses dialogues. Cette faculté, qui sera louée dans les entretiens, restitue à l'homme un certain pouvoir sur le temps et lui permet de réaliser,

79 Concernant l'insistance particulière de Panétius-Cicéron sur les aspects relevant de la personnalité individuelle, voir Richard Sorabji, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, op. cit., p. 157-171. En insistant sur les cas particuliers et en développant l'exemple du suicide de Caton (Cic. *Off.* I, 112), Cicéron souligne l'importance de la *persona* individuelle dans les choix pratiques : ce sont la *grauitas* et la *constantia* de Caton qui font de son suicide une action moralement juste. Même si la nature rationnelle détermine la norme universelle, il est impossible de s'y conformer sans tenir compte des spécificités individuelles. De ce point de vue, la *persona* auctoriale présentée dans les *Tusculanes* constitue l'exact opposé de la *persona* mise en scène dans les lettres d'exil, où la rhétorique de la *miseratio* conduit à une extension de la troisième *persona* et à une valorisation du rôle public au détriment du « *private self* ». L'identité personnelle et morale, associée à la fonction sociale, apparaît de ce fait menacée par l'exil, voir Alessandro Garcea, « Le langage des émotions dans les lettres d'exil de Cicéron », dans *Epistulae Antiquae* III, dir. Léon Nadjo et Élisabeth Gavoille, Louvain/Paris, Peeters, 2004, p. 153-167 ; *Id.*, *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, coll. « Spudasmata », 2005, p. 242-248 ; *Id.*, « Cicéron hors de Rome. Les passions et l'identité de l'exilé », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, op. cit., p. 223-232.

80 Voir Cic. *Off.* I, 120 : *ut fortuna non numquam tamquam ipsa mortalis cum inmortalis natura pugnare uideatur*.

81 Sur l'importance de la *constantia*, fidélité à soi-même, dans la morale classique, Voir Aristt. *É. N.* IX, 4, 1166a : « L'homme vertueux vit d'accord avec lui-même et souhaite toujours les mêmes choses » et l'analyse de Rémo Bodéi, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, trad. Marilène Raiola, Paris, PUF, 1997, p. 149-167.

dans le cadre de la vie humaine, une alternance sans solution de continuité, fondée sur l'unité du moi⁸². Dans cette perspective, l'*otium* philosophique n'est plus considéré comme un reliquat dont il faut justifier l'usage, mais comme la condition temporelle d'un retour sur soi. Valorisant la notion de cohérence individuelle et se référant à l'unité identitaire du moi dans le temps, Cicéron souligne d'emblée la dimension personnelle des *Tusculanes*. Il reste à examiner les modalités narratives et dialogiques de cette « temporalité intérieure » en relation avec l'orientation pratique et la forme thérapeutique du discours.

LE TEMPS DU DIALOGUE INTÉRIEUR

120 Si les *Tusculanes* se signalent par une réévaluation des rapports du temps et de la philosophie et constituent à cet égard une étape dans la pensée cicéronienne, leur spécificité tient également à la tonalité personnelle adoptée dans l'exposé philosophique. Or l'expression de la subjectivité y est étroitement liée à la forme composite de cet *opus sui generis*, qui explore les possibilités offertes par la forme dialogue⁸³.

Disputatio et émergence du moi

Tour à tour qualifiées par leur auteur de *disputationes*, *declamationes* et de *scholae*, les discussions de Tusculum posent un problème de définition puisqu'elles se présentent comme une combinaison de *disputatio* rhétorique, de dialogue philosophique et de discussion *in utramque partem*⁸⁴. Le dialogue y revêt en effet une forme particulière puisque l'interlocuteur de la *persona* cicéronienne demeure un jeune homme anonyme et peu caractérisé, qui intervient assez rarement mais contribue à faire évoluer la réflexion par ses objections et ses questions⁸⁵. De plus, c'est uniquement dans les *Tusculanes*

82 Sur l'importance de la mémoire dans l'anthropologie cicéronienne, voir *infra*, deuxième partie, chap. V, p. 207-211.

83 J'emprunte cette formule à Woldemar Görler, « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 239.

84 Voir Cic. *Fat.* 4 ; *Tusc.* I, 7 ; II, 26. Sur la forme littéraire des *Tusculanes*, voir les études d'Alan Douglas, « Form and Content in the *Tusculans Disputations* », art. cit., et de Woldemar Görler, « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* ». Sur la *disputatio in utramque partem* et les rapports de la philosophie et de la rhétorique dans les *Tusculanes*, voir *supra*, chap. II, p. 57-65.

85 Voir Cic. *Tusc.* I, 29 ; II, 26 ; 28. Nous savons seulement qu'il s'agit d'un *adulescens*, qui, tout comme Cicéron lui-même, a écouté les leçons des philosophes à Athènes et a été initié aux mystères d'Éleusis (Cic. *Leg.* II, 36). Son anonymat peut s'expliquer par le souci de ne blesser aucun proche en lui attribuant une *persona* inférieure. Les initiales M. et A., qui, dans certains manuscrits de la Renaissance, désignent le locuteur principal et son interlocuteur, ont été diversement interprétées. Il est fort probable que M, pour *magister* ou Marcus,

que Cicéron assume le rôle de professeur de philosophie en demandant à son interlocuteur de lui proposer, au début de chaque livre, un sujet de discussion⁸⁶. Le caractère artificiel de ce procédé, qui renvoie à la sophistique et aux pratiques en usage dans les écoles de rhétorique, a été souligné à juste titre⁸⁷. Cependant, il est fort possible que Cicéron ait aussi cherché à évoquer non sans nostalgie le monde disparu de l'école de Philon, qu'il avait autrefois fréquentée. En donnant cette apparence d'improvisation, le philosophe fait certes valoir sa culture et son talent personnels, mais, dans la mesure où cette fiction ne pouvait tromper personne, on peut penser qu'il entend avant tout rattacher ces conférences à la sphère de la rhétorique et insister sur leur vocation psychagogique. Une telle configuration dialogique permet en effet d'établir et de mettre en scène une relation maître/élève propre à faire apparaître le cheminement progressif d'une âme, tour à tour saisie par les hésitations, les doutes et la conviction, sur la voie de la sagesse.

Or il est remarquable que la *persona* cicéronienne du dialogue, qui, conformément à la position académique défendue par Cicéron, refuse tout dogmatisme, tende à se confondre avec celle de son auditeur, dont elle partage les doutes et les espoirs⁸⁸. Ce rapprochement apparaît clairement dans la cinquième *Tusculane*, où les inquiétudes exprimées par Cicéron dans le prologue quant à la faiblesse humaine rejoignent la thèse posée par le disciple, qui considère que la vertu ne suffit pas à assurer le bonheur :

Equidem eos casus in quibus me fortuna uehementer exercuit, mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. Vereor enim ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset iisque et morbos insanabilis et dolores intolerabilis adiunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentis et separatim suis angoribus et molestiis implicatos. Sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa uirtute, de uirtutis robore existumo. (Cic. *Tusc.* V, 3-4)

renvoie à Cicéron, en tant que *persona* du dialogue. La lettre A, qui ne peut s'appliquer à Atticus, signifie peut-être *auditor*. Elle pourrait être issue d'une déformation de Δ (pour Διδάσκαλος), qui figure de manière inconstante et sporadique dans les manuscrits. Quoi qu'il en soit, le procédé qui consiste à alterner les sigles M et Δ pour distinguer les interlocuteurs ne semble pas antérieur à l'époque byzantine, voir Max Pohlenz, *Hermes*, t. XLVI, 1911, p. 626 sq.

86 Voir Cic. *Tusc.* II, 13 ; III, 7 ; IV, 8 ; V, 12. Sur ce point, voir Robert Gorman, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero, op. cit.*, p. 64-84.

87 Voir Woldemar Görler, « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 237-238.

88 Voir Cic. *Tusc.* I, 17 ; 77-78 ; 82.

De mon côté, quand je considère en moi-même les malheurs par lesquels la fortune m'a violemment tourmenté, je me mets parfois à douter de cette opinion (sur la vertu) et à redouter la faiblesse et la fragilité humaines. Je crains en effet que la nature, nous ayant donné des corps sans force, auxquels elle a adjoint des maladies incurables et des douleurs insupportables, ne nous ait donné aussi des âmes, qui non seulement prennent part aux douleurs physiques, mais qui, indépendamment de cela, sont impliquées dans des angoisses et des peines spécifiques. Mais je me réprimande moi-même d'évaluer la force de la vertu d'après la mollesse des autres, voire peut-être la mienne, et non d'après la vertu en soi⁸⁹.

Par cette confiance personnelle, Cicéron anticipe en quelque sorte les objections de l'auditeur, qui critiquera au nom du sens commun les arguments stoïciens visant à établir l'identité de la vertu et du bonheur⁹⁰. De même, l'exemple du roi Xerxès sera pour le *magister* l'occasion d'avouer ses propres incertitudes : à la place du monarque, il aurait offert une récompense, non au pourvoyeur d'un nouveau plaisir, mais à l'inventeur d'un argument propre à renforcer l'opinion selon laquelle la vertu suffit au bonheur⁹¹. La référence à la poursuite illimitée des plaisirs suffit à suggérer de façon indirecte le caractère infini de sa propre quête de vérité et la fragilité d'une conviction qui relève plus de l'espoir que de la certitude.

Cependant, qu'il s'agisse du prologue ou de l'exemple de Xerxès, l'expression du doute comporte en elle-même son propre remède, qui réside dans la réflexion et le travail sur soi. Il s'agit de se réprimander soi-même pour rectifier ses opinions ou de chercher de nouveaux arguments pour les renforcer. Cette conception dynamique de la culture de soi est fondée sur la notion de discours intérieur, qui constitue l'arme la plus efficace pour résister à la douleur :

Quae sunt ista arma ? Contentio, confirmatio, sermoque intumus cum ipse secum : « caue turpe quicquam, languidum, non uirile ». (Cic. Tusc. II, 51)

Quelles sont ces armes ? L'effort, la fermeté et le discours intérieur, quand on se dit à soi-même : « garde-toi de tout ce qui comporte honte et mollesse et n'est pas digne d'un homme ».

⁸⁹ L'orientation personnelle de cette méditation est confirmée dans l'épilogue (Cic. *Tusc.* V, 121). De ce point de vue, les prologues des livres I, III et V marquent une progression dans l'expression du moi.

⁹⁰ Voir Cic. *Tusc.* V, 13-14.

⁹¹ Voir Cic. *Tusc.* V, 20 : *Nos uellem praemio elicere possemus qui nobis aliquid attulisset quo hoc firmitus crederemus.*

Or ce *sermo intumus*, par lequel la raison s'efforce de persuader la partie non rationnelle de l'âme, s'insère dans le cadre d'une psychologie dualiste qui envisage l'esprit non comme le lieu d'un je unitaire, mais « comme un ensemble de fonctions unifiées par leur interaction »⁹². Dans cette perspective, Cicéron fait du discours intérieur, conçu comme un exercice spirituel, un instrument de perfectionnement éthique⁹³.

Compte tenu de l'importance attribuée au *sermo intumus* dans la conscience et l'expression du moi, il est fort possible que Cicéron, soucieux de concilier, d'une part, le *pudor* lié à la vocation pédagogique et au genre de son ouvrage et, d'autre part, la volonté d'affirmation de soi en tant que sujet éthique construit par la philosophie, ait orienté le dialogue dans un sens personnel. Il semble en effet que la conversation avec le disciple, qui, outre leurs doutes communs, partage avec son maître le privilège d'avoir été initié aux mystères d'Éléusis, constitue la transcription scénique d'une sorte de dialogue intérieur⁹⁴. Si l'auditeur n'est pas explicitement présenté comme un *alter ego*, sa présence à la fois discrète et utile confère indéniablement aux *disputationes* l'allure d'exercices spirituels en vue de la sérénité⁹⁵. En référence au dualisme platonicien, les deux interlocuteurs illustrent le dialogue intérieur entre les impératifs de la raison et les jugements erronés d'un esprit conditionné par les passions et l'opinion commune.

La transformation du moi

Si les *Tusculanes* offrent une leçon de philosophie par l'exemple grâce à la représentation médiate d'un « moi en dialogue »⁹⁶, ce dialogue est en premier lieu le vecteur d'un progrès des esprits⁹⁷. Cette vision du cheminement vers la sagesse joue un rôle déterminant dans la succession des entretiens : le principe

92 Voir Cic. *Tusc.* II, 47-48. Sur le rôle du dialogue intérieur dans la conception antique du sujet, voir Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in dialogue, op. cit.*, p. 12.

93 Sur la dimension ascétique du *sermo intumus* dans les *Tusculanes*, voir Sabine Luciani, « Discours intérieur et ascèse philosophique chez Cicéron », à paraître dans *Dialectiques de l'ascèse*, dir. Michel Fourcade, Pierre-Yves Kirschleger, Sabine Luciani et Brigitte Pérez-Jean, Paris, Garnier, 2011.

94 Voir Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 89-90.

95 Voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 61 : « Les exercices spirituels sont précisément destinés à cette transformation de soi, à cette *paideia*, qui nous apprendra à vivre non pas conformément aux préjugés humains et aux conventions sociales (car la vie sociale est elle-même un produit des passions), mais conformément à la nature de l'homme qui n'est autre que la raison ».

96 Voir le titre de l'ouvrage de Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in dialogue, op. cit.*

97 Voir Alain Michel, « Dialogue philosophique et vie intérieure : Cicéron, Sénèque, saint Augustin », art. cit., p. 361.

d'ensemble qui régit la composition des *Tusculanes* ne trouve pas son origine dans la description théorique des différentes passions, mais dans l'idée d'une thérapie progressive de l'âme⁹⁸. Adoptant un ordre conforme à la temporalité psychologique, Cicéron s'efforce d'abord de soigner les passions primordiales, à savoir la crainte de la mort et de la douleur, qui selon la psychologie stoïcienne sont liées à l'instinct de conservation, avant de lutter contre le chagrin, qui est la source de tous les maux, et de généraliser le traitement à l'ensemble de toutes les *perturbationes animi*⁹⁹. Renforcée par la cure opérée dans les quatre premières *disputationes*, l'âme se trouve alors prête à embrasser le bonheur qui réside dans la vertu. Les différents livres se présentent dès lors comme autant d'étapes vers la sagesse. Cette idée de progression est soulignée de manière récurrente. Ainsi, au début de la quatrième *Tusculane*, un bref échange avec l'auditeur permet de vérifier son adhésion à la thèse cicéronienne selon laquelle le sage n'est pas accessible au chagrin. Cette approbation est explicitement demandée en tant que préalable nécessaire à la démonstration suivante, au cours de laquelle les discussions sur la mort et sur la douleur seront mises en relation avec la question de la crainte¹⁰⁰. La péroraison de cette *disputatio* donnera également lieu à une récapitulation de la progression réalisée depuis le premier jour¹⁰¹. Ce bilan sera repris sous forme interro-négative au début du cinquième livre, où les étapes précédentes seront fréquemment rappelées et mises à profit pour établir le portrait du sage¹⁰² :

Quis enim potest mortem aut dolorem metuens, quorum alterum saepe adest, alterum semper inpendet, esse non miser? Quid, si idem, quod plerumque fit, paupertatem, ignominiam, infamiam timet, si debilitatem, caecitatem, si denique, quod non singulis hominibus, sed potentibus populis saepe contigit, seruitutem? Potest ea timens esse quisquam beatus? Quid, qui non modo ea futura timet, uerum etiam fert sustinetque praesentia? (Cic. *Tusc.* V, 15-16)

98 Voir Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 158-171. Sur la vocation thérapeutique des *Tusculanes*, voir Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, op. cit.

99 Voir *Fin.* III, 16-19 et *Tusc.* IV, 83 : *Itaque non fortuito factum uidetur, sed a te ratione propositum, ut separatim de aegritudine et de ceteris perturbationibus disputaremus; in ea est enim fons miseriarum et caput.* « C'est pourquoi il paraît que ce n'est pas par hasard, mais de propos délibéré que tu nous as proposé de discuter séparément du chagrin puis de toutes les autres passions. C'est en effet en lui que réside la source et l'origine de tous nos maux ».

100 Voir Cic. *Tusc.* IV, 8. La quatrième *Tusculane* comporte plusieurs références à la troisième (IV, 59 ; 64 ; 82-83).

101 Voir Cic. *Tusc.* IV, 82-83.

102 Voir Cic. *Tusc.* V, 17 ; 42 ; 48 ; 76.

Qui pourrait en effet, en craignant la mort ou la douleur, dont l'une est souvent présente et l'autre toujours menaçante, ne pas être malheureux? Qu'en sera-t-il pour ce même homme, s'il craint, comme c'est presque toujours le cas, la pauvreté, l'ignominie, l'infamie, s'il craint l'infirmité, la cécité, si enfin il craint la servitude, qui n'est pas seulement échue aux individus, mais souvent à de puissantes nations? Quelqu'un pourrait-il être heureux avec de telles craintes? Et qu'en sera-t-il si, non content de craindre ces événements pour l'avenir, il les supporte et les affronte au présent?

En insistant sur les liens thématiques, pédagogiques et psychologiques qui unissent les différentes *disputationes*, Cicéron en souligne l'unité constitutive et la démarche thérapeutique¹⁰³. Les progrès permis par le dialogue apparaissent dans les répliques du disciple, qui affirme régulièrement être convaincu par l'argumentation. Ainsi au début de la deuxième *Tusculane*, souligne-t-il l'utilité et l'efficacité de l'entretien précédent, grâce auquel il se trouve totalement libéré de la crainte de la mort¹⁰⁴. De même, il se dit plus loin sur le point d'être persuadé par le discours du *magister* : *ita me ad credendum tua ducit oratio*¹⁰⁵. L'objet principal des *Tusculanes* réside dans cette conversion progressive opérée à travers le dialogue, puisque, comme l'affirme Cicéron, ce n'est pas du sage dont il est question, mais de son interlocuteur, qui cherche à s'affranchir des passions pour atteindre la sérénité¹⁰⁶. Dans cette distance entre le sage et le *tu*, qui désigne aussi bien l'auditeur que le lecteur ou encore Cicéron lui-même, se tient le temps du progrès moral. Il reste à déterminer les procédés qui permettent de suggérer cette temporalité subjective à travers la succession des entretiens.

Temps moral et temps naturel

La mise en scène du dialogue associe paradoxalement à la rigueur de la structure temporelle qui sous-tend le développement de l'argumentation un certain détachement vis-à-vis du temps. Nous avons vu en effet que Cicéron prenait soin de fixer le cadre des cinq *disputationes*, réparties sur autant d'après-midi, et recourait au temps pour souligner la structure logique de son

103 Les liens sont également soulignés par des effets d'annonce, voir Cic. *Tusc.* II, 66 et III, 13.

104 Voir Cic. *Tusc.* II, 10.

105 Voir Cic. *Tusc.* II, 42 ; II, 67 ; IV, 8 ; V, 32.

106 Voir Cic. *Tusc.* IV, 58-59 : *Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente quam de te ipso quaerere (illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te uis) [...]. Ad te igitur mihi iam conuertenda omnis oratio est ; simulas enim quaerere te de sapiente, quaeris autem fortasse de te.* « Mais puisque je me doute que ce n'est pas tant sur le sage que sur toi-même que tu poses des questions (lui, en effet, tu considères qu'il est exempt de toute passion, toi, tu voudrais bien l'être) [...]. Par conséquent, c'est à toi que mon discours doit désormais s'adresser ; tu feins en effet de poser des questions au sujet du sage, mais tu les poses peut-être au sujet de toi-même ».

ouvrage¹⁰⁷. Cependant, on a remarqué de longue date que la mise en scène était pratiquement inexistante dans les *Tusculanes*¹⁰⁸. Même si la fiction du dialogue est encore conservée, elle ne constitue qu'un élément superficiel car les sujets de discussion sont posés au début de chaque livre et n'ont aucun rapport avec les circonstances des entretiens. De plus, les conversations préliminaires, dont le rôle était d'amener naturellement le sujet de la discussion, sont supprimées et la transition entre prologue et dialogue est très brutale¹⁰⁹ :

Ergo ita nascetur exordium : Malum mihi uidetur esse mors. (Cic. *Tusc.* I, 8)

Voici donc le début de l'exorde : il me semble que la mort est un mal.

In qua disputationem habitam non quasi narrantes exponimus, sed iisdem fere uerbis, ut actum disputatumque est. (Cic. *Tusc.* II, 9)

Nous n'exposons pas la discussion qui s'y (*scil.* dans l'Académie de Tusculum) est tenue sous forme de récit, mais nous transcrivons presque mot pour mot les propos qui ont été échangés.

poposci eorum aliquem qui aderant causam disserendi. Tum res acta sic est : Videtur mihi cadere in sapientem aegritudo. (Cic. *Tusc.* III, 7)

je réclamai à l'un des membres de l'assistance un sujet de discussion. Alors, les choses se passèrent ainsi : - Il me semble que le sage peut être sujet au chagrin.

Acta res est sic : Dicat, si quis uolt, qua de re disputari uelit. Non mihi uidetur omni animi perturbatione posse sapiens uacare. (Cic. *Tusc.* IV, 7-8)

Voici comment les choses se passèrent : J'engage qui voudra à indiquer un sujet de discussion. - Il ne me semble pas possible que l'âme du sage soit totalement exempte de passion.

sic est propositum de quo disputaremus : Non mihi uidetur ad beate uiuendum satis posse uirtutem. (Cic. *Tusc.* V, 11-12)

le sujet à discuter fut proposé de la manière suivante : il ne me semble pas que la vertu suffise à assurer la vie heureuse.

Le lecteur est plongé *in medias res* dans la discussion : en dehors des références à la descente quotidienne vers l'Académie, Cicéron ne donne à son lecteur aucune indication sur le contexte¹¹⁰. La date non plus n'est pas précisée : on sait tout au plus qu'il s'agit d'un passé récent. Ni les interlocuteurs ni les auditeurs ne sont désignés autrement que par une formule vague du type *ei qui aderant*.

107 Voir *supra*, chap. II.

108 Voir Michel Ruch, *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, op. cit., p. 288.

109 Voir Cic. *Rep.* I, 21-33.

110 Sur la signification littéraire et philosophique de ce changement de décor, voir *supra*, chap. II.

Cet amenuisement de la mise en scène, si on le compare au luxe de détails qui agrémentent les prologues du *De oratore* ou du *De re publica*, ne laisse pas de surprendre. Il s'explique par plusieurs raisons complémentaires : on peut considérer, d'une part, avec Michel Ruch, que cette indifférence au contexte et à la chronologie correspond à l'état d'esprit de Cicéron, qui, se trouvant à l'écart des affaires, a le sentiment de vivre dans un temps où il ne se passe rien¹¹¹. La réflexion philosophique permet à la fois de combler ce vide et d'échapper à un présent malheureux. Au sein d'une durée déstructurée et dépourvue de sens, les précisions spatio-temporelles n'auraient pas d'intérêt. Cependant, cette explication est insuffisante car Cicéron aurait pu choisir de se référer aux héros du passé, comme il l'avait fait en 54. On peut penser que le schématisme de la mise en scène traduit aussi le désir de limiter l'aspect anecdotique des dialogues afin de leur conférer un aspect intemporel et, par là-même, une portée plus générale. L'intérêt historique d'un entretien particulier cède le pas à la valeur universelle de la philosophie. Cependant, le motif principal réside, à mon avis, dans l'attention portée à la transformation du sujet dans la durée. Dans cette perspective, la temporalité intérieure, dont la succession des entretiens vise à reproduire les fluctuations, prime sur les impératifs du temps civil.

C'est pourquoi le rythme quotidien qui scande la succession des entretiens représente plus qu'un simple artifice de composition. Il est au contraire intimement lié à l'unité et à la signification des *disputationes*. Pour guérir les passions de l'âme et conduire celle-ci vers la sérénité, Cicéron harmonise en effet la structure de son œuvre aux fluctuations du temps psychologique. La temporalité fictive élaborée à travers la récurrence des entretiens trouve donc sa justification dans les progrès de l'âme vers la sérénité. Les cinq *disputationes* figurent, au plan temporel, les étapes de cette évolution psychologique de sorte que le temps du moi devient le principe structurant de l'ensemble. Cependant, le temps naturel du cadran solaire et le temps institutionnel du calendrier ne sont pas totalement évacués puisque leurs impératifs servent de cadre aux entretiens¹¹². Et, l'une des réussites des *Tusculanes* réside justement dans cette rencontre harmonieuse du temps-mesure et du temps psychologique, du temps quantitatif et du temps qualitatif. La succession temporelle traduit, au plan symbolique, le cheminement qui s'accomplit dans la durée intérieure. Dès lors, le temps du moi est conçu comme un espace qui permet de progresser vers l'éternelle vérité de la philosophie, par-delà le *dissensus* des philosophes¹¹³.

111 Michel Ruch, *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, op. cit., p. 415.

112 Voir Cic. *Tusc.* V, 121 où Cicéron met un terme aux entretiens en évoquant le départ prévu pour le lendemain.

113 Voir Cic. *Tusc.* V, 20.

Le contexte particulier et l'orientation personnelle des *Tusculanes* se révèlent donc particulièrement propices à l'émergence et à l'expression d'une forme de temporalité intérieure, dont l'enchevêtrement de l'éthique et du politique fonde en amont la légitimité. Le prologue des *Tusculanes* propose d'emblée, à travers le cas personnel de Cicéron, une réflexion sur l'unité du sujet dans le temps : la position de détachement revendiquée par l'auteur et la valorisation de l'*otium*, dans la mesure où elles ouvrent la voie à une démarche introspective orientée par le souci de soi, expliquent la spécificité des *Tusculanes* dans l'œuvre philosophique cicéronienne. Mais cette réflexion sur l'identité se poursuit tout au long des *disputationes*, qui contribuent à brosser le portrait d'un moi en mouvement.

128

Il est désormais possible de répondre à la question posée en introduction de ce chapitre : la permanence du moi dans le temps, telle qu'elle est envisagée dans le prologue, n'est pas en contradiction avec la transformation du sujet dans la durée. Être soi-même, c'est respecter les spécificités de sa *persona* en accord avec la norme rationnelle. Mais cette cohérence identitaire n'est pas donnée d'emblée ; elle est le fruit d'un travail continu sur soi-même, dont le dialogue offre à la fois une image et un instrument privilégié. Or le retour sur soi, qui correspond à une libération des passions, résulte d'un choix volontaire, qui relève de la quatrième *persona*. C'est par un exercice permanent de la volonté que le sujet s'efforce de devenir ce qu'il est, c'est-à-dire d'atteindre le moi rationnel qui constitue son être véritable¹¹⁴. La volonté ne s'exprime pas seulement dans le choix unique de tel ou tel genre de vie, elle s'affirme dans un effort continu visant à faire coïncider raison et désir¹¹⁵. Cicéron trouve paradoxalement dans le développement circulaire de la théorie stoïcienne des *personae* une forme temporelle du dualisme platonicien. L'insistance sur la quatrième *persona* permet de concilier dans la durée spécificités personnelles et rationalité universelle.

C'est pourquoi le statut des *Tusculanes* est étroitement lié à la problématique du temps : les méditations sont ancrées dans la durée pour mettre en évidence l'unité du temps psychologique, conçu comme un espace de perfectionnement moral. Cette prise en compte du temps intérieur, associée à l'émergence d'une réflexion sur la notion de sujet, contribue à l'élaboration d'une temporalité spécifique, qui n'apparaîtra pas dans les ouvrages postérieurs, et notamment dans le *De officiis*, où les différences de contexte et de perspective redonneront

¹¹⁴ Voir Cic. *Tusc.* I, 72-75.

¹¹⁵ Voir Cic. *Tusc.* III, 13 ; IV, 12. Chez le sage, « la volonté n'est rien d'autre que la dynamique de la raison », voir Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 93.

la primauté au temps social. Cependant, en dépit de son orientation sociale et familiale, le *De officiis* ne rompra pas totalement avec la perspective personnelle des *Tusculanes*. En examinant les vertus en fonction de leurs rapports avec les circonstances de la vie, Cicéron, guidé par Panétius, proposera un guide de conduite permettant de discerner l'absolu de l'*honestum* à travers la diversité des cas particuliers. Cette actualisation de l'exigence morale dans le cadre de la cité et des relations sociales complètera le projet des *Tusculanes*, centrées sur le dialogue intérieur et la transformation du moi dans le temps. Après avoir défini le sujet moral par sa capacité à se libérer des passions, Cicéron lui redonnera sa place au sein de la communauté humaine. Ce double mouvement de l'individuel au collectif renvoie à la double nature du temps humain, telle qu'elle a été mise en évidence par la problématique de l'*otium*.

C'est pourquoi, au-delà d'une opposition apparente entre temps individuel et temps collectif, la vision cicéronienne du temps se caractérise principalement par une tension entre l'intemporalité de la raison et le changement incessant des *tempora*, dont pâtit le corps et l'âme. La structure graduelle des *Tusculanes*, qui donnent à voir les progrès d'un sujet en dialogue, est particulièrement propice à l'analyse de ce double aspect du temps humain. Les échanges de la *persona* cicéronienne et de son interlocuteur conduisent en effet le lecteur de la nature divine et immortelle de l'âme humaine au bonheur terrestre du sage, accessible par la libération des passions. Cette bipolarisation du temps renvoie au dualisme platonicien et prend la forme d'une opposition entre immortalité de l'âme et temps des passions. L'objectif de la thérapie philosophique sera précisément de mettre à profit la durée pour actualiser *hic et nunc* les aspirations de l'homme à l'éternité. Il reste maintenant à explorer les fondements théoriques et les enjeux philosophiques de cette rencontre du temps et de l'éternité.

DEUXIÈME PARTIE

De tempus à aeternitas :
un élan vers l'éternité

Mais la mort qui nous ferme les yeux nous ouvre l'esprit. Elle nous conduit à l'intelligence des vérités que nos sens nous tenaient cachées. Délivrés de ce corps qui appesantit l'esprit, nous irons dans le pays des idées partout où il nous plaira : toujours éclairés d'une pure lumière, nous ne craindrons plus l'illusion et les vains fantômes. La raison nous fait espérer cette heureuse liberté.

Malebranche, *Deuxième Entretien sur la mort*

INTRODUCTION

CICÉRON, PENSEUR DE L'ÉTERNITÉ ?

La démarche thérapeutique adoptée par Cicéron dans les *Tusculanes* conduit graduellement le personnage de l'auditeur, et à travers lui tous les lecteurs, de l'angoisse causée par la crainte de la mort au bonheur garanti par la vertu¹. Cette mise en scène d'une âme en progrès prend la forme d'une série de dialogues qui coïncident avec la succession des journées. Cette rencontre entre temps naturel, temps fictif et temps intérieur, qui ne constitue pas la moindre des originalités de cet ouvrage, contribue à son unité thématique. Le rôle du temps dans la fiction dialogique représente un premier indice de son importance dans l'exposé philosophique. Mais cet aspect ne suffit à rendre compte ni de la conception cicéronienne du temps ni de la rencontre qui s'opère dans son œuvre philosophique entre les concepts grecs et la tradition romaine.

¹ La notion de thérapie est fondée sur l'analogie entre philosophie et médecine, qui est un lieu commun adopté par la plupart des écoles hellénistiques. Sur l'importance de cette image, qui valorise la fonction pratique de la philosophie, voir Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 13-48 et *infra*, troisième partie, p. 294-304.

La première *Tusculane*, qui se présente comme une introduction radicale à la cure des passions, fait clairement apparaître les enjeux philosophiques liés à la problématique du temps. Il est significatif que la question de la mort, étroitement liée à celle du temps, soit abordée dès la première conférence : le lecteur est d'emblée confronté à ses propres limites temporelles et à la perpétuité du temps *post mortem*. La méditation sur la mort, tout en insistant sur la brièveté du temps humain, conduit à une découverte de l'infini, qui en retour est susceptible de modifier la perception du temps de la vie. C'est pourquoi la mort n'est plus seulement l'objet d'une crainte qu'il faut réfuter, mais devient l'occasion d'une réflexion liminaire sur les rapports du temps humain et de l'éternité - réflexion qui sera mise à profit dans les discussions ultérieures sur les passions et le bonheur. L'espoir d'immortalité qui anime la première *Tusculane* prend en effet la forme d'un élan vers l'éternité, qui se manifeste au plan lexical par l'importance accordée au substantif *aeternitas*².

134

Cependant le syntagme latin *animorum aeternitas*, qui semble renvoyer à la thèse platonicienne de l'immortalité, fait difficulté pour deux raisons³ : d'une part, parce qu'il ne correspond pas au lexique platonicien, d'autre part, en raison de l'ambiguïté inhérente à la notion d'éternité. Or la distance terminologique suscite un certain nombre de questions : le substantif *aeternitas* implique-t-il une conception particulière du temps ? Renvoie-t-il à l'*αἰών* platonicien ou au temps infini des cosmologies hellénistiques ? La formulation cicéronienne induit-elle un infléchissement doctrinal par rapport à la conception platonicienne du temps ? Le caractère personnel des *Tusculanes* contribue en effet à brouiller les cartes puisque Cicéron intègre au dualisme platonicien des éléments empruntés à l'éthique et à la cosmologie stoïciennes. Or cela donne lieu, en ce qui concerne la philosophie du temps, à des affirmations contradictoires, notamment à propos de l'éternité du monde ou de l'âme. C'est pourquoi il est difficile de dégager la vision personnelle de l'auteur. Quant à l'ambivalence qui caractérise la notion d'éternité et sa relation au temps, elle n'est pas propre à l'œuvre de Cicéron puisqu'elle parcourt toute la littérature philosophique antique depuis le *Timée* platonicien, voire depuis l'œuvre de Parménide⁴. Pour apercevoir les difficultés liées à cette question, il suffit de se reporter à la distinction opérée par Boèce dans sa *Consolation de Philosophie* (V, 6) :

2 Voir Cic. *Tusc.* I, 39 ; 50 ; 53 ; 54 (2 occurrences) ; 55 ; 66 ; 80 ; 81 (2 occurrences).

3 Voir Cic. *Tusc.* I, 39 ; I, 50 et 80 ; I, 81 et V, 70.

4 Voir Parménide, B8. Sur les difficultés posées par l'expression « il est maintenant » et le sens de l'éternité chez Parménide, voir Denis O'Brien, « L'être et l'éternité », dans *Études sur Parménide*, dir. Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1987, t. II, p. 135-162.

L'éternité est la vie sans fin possédée à la fois tout entière et de façon parfaite ; ce que la comparaison avec les choses temporelles rend plus évident. 5. En effet, tout ce qui vit dans le temps s'inscrit dans le présent et va du passé au futur, et il n'y a rien de temporel qui puisse embrasser à la fois toute la durée de sa vie : demain vous échappe encore, et hier est déjà perdu ; dans l'aujourd'hui non plus vous ne vivez pas davantage qu'un moment passager et transitoire. 6. Ainsi donc, ce qui est soumis à la loi du temps peut bien, comme c'est l'opinion d'Aristote à propos du monde, n'avoir ni commencement ni fin, et sa vie tendre vers l'infini du temps, ce n'est pas encore d'une nature telle qu'on puisse avec raison la dire éternelle. 7. Car cela ne saisit pas ni n'embrasse en même temps la durée totale d'une vie même si elle est infinie : il ne possède pas encore le futur, il ne possède plus le passé. C'est donc ce qui embrasse et possède d'un seul coup la plénitude d'une vie sans fin, sans absence du futur, sans écoulement du passé, que l'on tient avec raison pour éternel, et qui est nécessairement aussi bien maître de son propre présent et possesseur dans le présent du temps qui se déroule sans fin. 9. Aussi certains ont-ils tort de penser, quand on leur dit que pour Platon ce monde n'a pas eu de commencement temporel et n'aura pas de fin, que le monde est donc co-éternel au créateur. 10. Car c'est une chose d'avoir une vie sans fin, caractéristique que Platon attribue au monde, c'en est une autre d'embrasser d'un seul coup tout le présent d'une vie sans fin, ce qui est manifestement le propre de l'intelligence divine. [...] 14. C'est pourquoi si nous voulons appliquer aux choses les noms qui leur conviennent, nous devons dire à la suite de Platon, que Dieu est bien éternel, mais que le monde est perpétuel⁵.

5 *Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio. quod ex collatione temporalium clarius liquet. 5. nam quicquid uiuit in tempore id praesens a praeteritis in futura procedit nihilque est in tempore constitutum quod totum uitae suae spatium pariter possit amplecti, sed crastinum quidem nondum apprehendit hesternum uero iam perdidit ; in hodierna quoque uita non amplius uiuitis quam in illo mobili transitorioque momento. 6. quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec desinat uitaeque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est ut aeternum esse iure credatur. 7. non enim totum simul infinitae licet uitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta iam non habet. 8. quod igitur interminabilis uitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quicquam absit nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. 9. unde non recte quidam, qui cum audiunt uisum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis nec habiturum esse defectum hoc modo conditori mundum fieri coaeternum putant. 10. Aliud est enim per interminabilem duci uitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod diuinae mentis proprium esse manifestum est. [...]* 14. *Itaque si digna rebus nomina uelimus imponere, Platonem sequentes deum quidem aeternum, mundum uero dicamus esse perpetuum*, trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La roue à Livres », 2002.

Cette opposition entre la perpétuité ou sempiternité, correspondant à l'omnitemporalité, et l'éternité, excluant le changement et la durée, qui fit une apparition tardive dans l'histoire de la philosophie, semble être d'origine néoplatonicienne. Elle se situe dans le sillage des *Ennéades* de Plotin, qui fut l'un des premiers philosophes antiques à formuler explicitement une conception intemporelle de l'éternité⁶. Compte tenu de l'émergence apparemment tardive de cette problématique, il pourrait sembler non seulement anachronique mais totalement injustifié de s'interroger sur la conception cicéronienne de l'éternité pour au moins deux raisons : en premier lieu, le substantif *sempiternitas*⁷, qui contribue à révéler en creux le sens d'*aeternitas*, ne figure pas plus chez Cicéron que chez Sénèque, de sorte qu'il serait légitime de considérer que ces philosophes ne disposaient pas des outils lexicaux leur permettant d'instaurer une distinction explicite entre l'idée d'omnitemporalité, telle qu'elle sera définie par Boèce, et la permanence intemporelle, qui fera la spécificité de l'*aeternitas*⁸. De plus, il faut se demander si cette seconde notion pouvait trouver sa place chez des penseurs fortement influencés par les concepts issus des systèmes hellénistiques, dans lesquels l'éternité ne diffère pas de l'omnitemporalité cosmique.

Cependant, il est possible d'opposer deux éléments à l'argument d'ordre lexical : en premier lieu, l'absence du substantif *sempiternitas* est compensée par la variété et la fréquence des termes renvoyant à l'idée de durée dans les *Tusculanes*. Les adjectifs

6 Voir Plot. *Enn.* III, 7, 45. Le *Traité 45* a fait l'objet d'une traduction française commentée, voir Plotin, *De l'éternité et du temps*, trad. Agnès Pigler, Paris, Ellipses, 1999. Sur la conception plotinienne de l'éternité, voir Monique Lassègue, « Le temps, image de l'éternité chez Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CLXXII, 1982, p. 405-418 ; Joachim Lacrosse, « Chronos psychique, Aïôn noétique et Kairos hénologique chez Plotin », dans *Les Figures du temps*, *op. cit.*, p. 75-86 ; Andrew Smith, « Eternity and time », dans *The Cambridge Companion to Plotinus*, dir. Lloyd Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 196-216 et Ilaria Ramelli et David Konstan, *Terms for eternity : Aïōnios and Aïdios in classical and Christian texts*, Piscataway, Gorgias Press, 2007, p. 19-23.

7 Bien qu'il ne figure pas dans la *Consolation de Philosophie*, le substantif *sempiternitas* apparaît chez Boèce, voir *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dei* 4, 20. Mais la distinction entre *perpetuitas* et *aeternitas* représente « l'aboutissement d'un processus par lequel Boèce, peu à peu, a précisé sur ce point son usage lexical », voir Jean-Yves Guillaumin, *Boèce, La consolation de philosophie*, *op. cit.*, p. 176, n. 36.

8 Le danger de ce présupposé interprétatif lié au lexique du temps a été souligné par Denis O'Brien, « L'être et l'éternité », art. cit., p. 162, n. 50 : « La définition qu'a donnée Boèce ne se comprend, en effet, que si l'on dispose de la conception d'une éternité non durative : la "sempiternité" devient alors absence de commencement et fin, à la différence de l'"éternité", absence de succession et durée ».

*sempiternus*⁹, *perennis*¹⁰ et *perpetuus*¹¹ ainsi que les substantifs *immortalitas*¹² et *perpetuitas*¹³ offrent en effet de précieux contrepoints, qui contribuent à préciser le sens exact d'*aeternitas* et d'*aeternus*¹⁴. De plus, si l'on se fie au témoignage de la *Bibliotheca Teubneriana Latina*, il apparaît que le substantif *sempiternitas* existait au premier siècle avant notre ère puisqu'il figure dans un fragment attribué à Nigidius Figulus, contemporain et ami de Cicéron¹⁵. Or, dans ce passage, le philosophe néo-pythagoricien, semble établir une opposition, fondée sur l'étymologie, entre la *perpetuitas*, qui s'applique aux mortels, et la *sempiternitas*, qui renvoie à la durée infinie et à l'immortalité¹⁶. Ce fragment montre à tout le moins que la problématique inhérente au lexique de la durée n'était pas étrangère au contexte intellectuel dans lequel évoluait Cicéron. L'opposition établie par Nigidius Figulus indique en outre que Cicéron aurait fort bien pu se contenter d'évoquer la *sempiternitas animorum*. Dans ces conditions, son choix en faveur d'*aeternitas* mérite d'être analysé.

- 9 Sur les 122 occurrences de *sempiternus* chez Cicéron, 55 figurent dans les traités philosophiques, 12 dans les *Tusculanes*, dont 10 dans le premier livre (I, 9 ; I, 10 ; I, 15 ; I, 38 ; I, 48 ; I, 66 ; I, 67 ; I, 99 ; I, 117 ; I, 118 ; III, 32 ; III, 45)
- 10 On ne relève que 15 occurrences de l'adjectif *perennis* dans l'œuvre de Cicéron, dont 2 figurent dans les *Tusculanes* (I, 22 et II, 24).
- 11 Sur les 186 occurrences de l'adjectif *perpetuus* chez Cicéron, 43 figurent dans les traités philosophiques, dont 6 dans les *Tusculanes* (I, 97 ; III, 59 ; V, 67 ; 96 ; 107 ; 120).
- 12 Sur les 55 occurrences du substantif *immortalitas* chez Cicéron, 25 figurent dans les traités philosophiques, dont 10 dans les *Tusculanes* et 8 dans le premier livre (I, 24 ; I, 31 ; I, 32 ; I, 39 ; I, 77 ; I, 77 ; I, 79 ; I, 103 ; II, 20 ; V, 5).
- 13 Sur les 13 occurrences de *perpetuitas* chez Cicéron, 2 figurent dans les *Tusculanes* (I, 97 et V, 31).
- 14 Il en sera du reste de même dans l'œuvre philosophique de Sénèque, qui outre 7 occurrences d'*aeternitas* (voir Sen. *Tranq.* 14, 10 ; *Breu.* 15, 4 ; *Helu.* 20, 2 ; *Ep.* 102, 1 ; 102, 29, 107, 8 ; 117, 6) et 81 d'*aeternus*, présente quelques occurrences de *diuturnitas* (*Marc.* 10, 3 ; *Tranq.* 1, 3), *perpetuitas* (*Ben.* III, 33, 4 ; *Marc.* 10, 3), *immortalitas* (*Breu. uit.* 15, 4 ; *Prou.* III, 12 ; *Tranq.* 16, 4 ; *Ep.* 67, 9 ; 88, 5) et des adjectifs *sempiternus* (*Ep.* 74, 16 ; 98, 9 ; *Nat. Quaest.* VI, 27, 3), *diuturnus* (*Clem.* 2, 1 ; 12, 3 ; *Pol.* 1, 1 ; *Ep.* 91, 14 ; *Nat. Quaest.* 3, 15 ; 5, 12 ; 7, 9 ; 7, 23) et, en nombre plus important, *immortalis* (33 occurrences, dont, par exemple, *Ben.* 1, 1 ; 2, 29 ; 7, 3 ; 7, 7 ; *Prou.* 2, 12 ; 4, 6 ; 3, 5) et *perpetuus* (60 occurrences). En *Marc.* 10, 3, Sénèque établit une gradation entre *diuturnitas* et *perpetuitas* : (*nostros*) *sic amare debemus, tanquam nihil nobis de perpetuitate, immo nihil de diuturnitate eorum promissum sit.* « Nous devons aimer les nôtres en tenant compte du fait que rien ne nous a été promis concernant leur perpétuité ni même la longévité de leur vie ».
- 15 Voir *Bibliotheca Teubneriana Latina* (désormais *BTL*), éd. Paul Tombeur, München, K. G. Saur, Turnhout, Brepols, 2006⁴. Voir Cic. *Fam.* IV, 13 ; *Tim.* I, 1. Sur Nigidius Figulus, philosophe romain néo-pythagoricien, auquel Cicéron avait confié un rôle dans sa traduction du *Timée*, voir Michèle Ducos, « Nigidius Figulus », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, Paris, 2005, t. IV, p. 703-712.
- 16 Voir Nigidius Figulus, frag. 1, 1 : *sempiternum immortalium rerum, perpetuum mortaliu est ; perpetuitas enim in nostra natura est, quae perpeti accidentia potest, sempiternitas infinita est, eo quod semper.*

Concernant le second point, il importe de prendre en considération l'inspiration platonicienne des *Tusculanes*, qui pourrait légitimer en partie une telle étude. Dans ces conférences, et en particulier dans la première, Cicéron se réfère fréquemment aux dialogues platoniciens et place ouvertement le développement sur l'immortalité de l'âme sous le patronage de Socrate. Or on sait que Platon s'est intéressé, en particulier dans le *Timée*, aux rapports du temps et de l'éternité et a attribué au substantif αἰών, en relation avec la théorie des Formes, une valeur particulière, sur laquelle d'ailleurs les interprètes ne parviennent toujours pas à s'accorder. L'ambiguïté inhérente à la notion platonicienne d'αἰών conduit par conséquent à s'interroger sur sa réception chez Cicéron, en relation avec l'influence des cosmologies hellénistiques. De ce point de vue, l'analyse de la première *Tusculane* permettra de mettre en évidence le rôle joué par Cicéron dans l'histoire de l'idée de temps et dans l'interprétation de la notion d'éternité.

SENS ET EMPLOIS DE *TEMPUS*
DANS LES *TUSCULANES*

Parmi les différents substantifs que Cicéron avait à sa disposition pour évoquer la notion de temps, le terme générique *tempus* est de loin celui qu'il utilise le plus fréquemment puisqu'on en relève cinquante-deux occurrences contre vingt-trois d'*aetas* et deux d'*aeuum*, qui est par ailleurs très rare dans l'œuvre de Cicéron¹. Étant données la fréquence de *tempus* dans les *Tusculanes* et la diversité de ses significations, il paraît indispensable de procéder à une étude lexicale détaillée afin de déterminer les principales orientations de la conception cicéronienne du temps. Dans cette perspective, j'adopterai tout d'abord un point de vue sémasiologique, c'est-à-dire que je partirai du substantif *tempus*, dont j'analyserai les différentes significations. Cette recherche sera complétée dans le chapitre suivant par une approche onomasiologique, qui conduira à distinguer les différents vocables utilisés par Cicéron, notamment *aetas*, *aeuum*, *perpetuitas* et *aeternitas* afin de comparer leurs valeurs et leurs emplois².

OCCURRENCES « FONCTIONNELLES » ET OCCURRENCES « PHILOSOPHIQUES »

À première vue, la notion de temps ne semble pas faire l'objet dans les *Tusculanes* d'une attention particulière et, malgré une fréquence assez élevée, le substantif *tempus* ne bénéficie pas d'un traitement spécifique. On retrouve la plupart des acceptions qui sont mentionnées dans l'*Oxford Latin Dictionary*. *Tempus* désigne notamment le temps envisagé comme un moment, un espace temporel durant lequel se produisent les événements³ : il peut s'agir dans ce cas

1 Sur un total de 5 occurrences incluant *aeuitas* (Cic. *Leg.* III, 7 ; III, 9 ; *Rep.* VI, 13 ; *Tusc.* I, 28 ; II, 48), on en relève 2 dans les *Tusculanes*.

2 Sur les traitements onomasiologique et sémasiologique, voir Christian Baylon et Xavier Mignot, *Initiation à la sémantique du langage*, Paris, Nathan, 2000, p. 120-122. L'onomasiologie est une « description partant d'une notion, d'un champ conceptuel et étudiant l'ensemble des mots qui s'y appliquent ». La sémasiologie est une « description partant des mots et étudiant l'ensemble de leurs significations ».

3 À l'exclusion de deux sens techniques - longueur de son et temps verbal - liés à la prosodie et à la grammaire.

d'un moment de la journée⁴, d'une saison de l'année⁵, d'une période de la vie humaine⁶ ou, le plus fréquemment, d'une époque de l'histoire. Néanmoins, le sens attribué à *tempus* diffère considérablement en fonction du contexte, mais aussi en fonction du cas ou du nombre auxquels il est employé : des formules lexicalisées telles que *eo tempore cum* ou *temporibus illis* ne sauraient avoir la même valeur que les syntagmes *aeternum tempus* ou *tempus moriendi*. C'est pourquoi il convient de distinguer, d'une part, ce que je propose d'appeler les « occurrences fonctionnelles », c'est-à-dire les cas où *tempus* comporte un aspect circonstanciel dans l'économie de la phrase où il apparaît, et, d'autre part, les occurrences que je qualifierai de « philosophiques », c'est-à-dire les cas où il est directement lié au sujet de la discussion. Ce découpage pourra certes sembler artificiel car certaines mentions du temps comme circonstances de l'action contribuent à préciser indirectement la conception cicéronienne du temps. C'est d'ailleurs pourquoi je me garderai de négliger de tels passages, qui renvoient au temps historique ou à l'expérience du temps. Voyons tout d'abord la distribution, le contexte et les emplois des occurrences « fonctionnelles » à travers l'analyse des expressions les plus significatives.

TEMPS ET CIRCONSTANCES : VALEURS DES OCCURRENCES « FONCTIONNELLES »

La plupart des occurrences « fonctionnelles » se concentrent en début et en fin de livre, dans les développements et les échanges qui introduisent ou closent la discussion proprement dite⁷. La mention de *tempus* contribue à ancrer le temps fictif de la méditation dans l'histoire et la tradition philosophique.

Temporibus illis : temps et chronologie

Le pluriel *tempora* constitue un outil de chronologie relative qui permet de déterminer une période de l'histoire par référence aux événements qui la caractérisent. Évoquant dans le prologue du quatrième livre le développement de la philosophie à Rome, Cicéron souligne ainsi l'influence exercée par Pythagore à une époque très ancienne :

⁴ Voir Cic. *Tusc.* III, 7 : *inclinato iam in postmeridianum tempus die*. Il s'agit du moment où Cicéron et ses amis rejoignent « l'Académie » de Tusculum.

⁵ Voir Cic. *Tusc.* I, 68 : *commutationesque temporum quadrupertitas ad maturitatem frugum* ; V, 7 : *uerno tempore*. Cicéron admire la succession régulière des saisons et le réchauffement du printemps.

⁶ Voir Cic. *Tusc.* V, 5 : *a primis temporibus aetatis nostrae* ; V, 56 : *extremum tempus aetatis*. Ces expressions évoquent la jeunesse de Cicéron, d'une part, et les derniers moments de la vie de Marius, d'autre part.

⁷ Voir Cic. *Tusc.* I, 1 ; II, 5 (2 occurrences) ; II, 9 (2 occurrences) ; II, 67 (2 occurrences) ; III, 7 ; III, 80 ; IV, 2 ; IV, 3 (2 occurrences) ; IV, 4 ; IV, 5 (2 occurrences) ; IV, 8 ; V, 4 ; V, 5 et V, 7.

Erat enim illis paene in conspectu praestanti sapientia et nobilitate Pythagoras, qui fuit in Italia temporibus isdem quibus L. Brutus patriam liberauit, praeclarus auctor nobilitatis tuae. (Cic. *Tusc.* IV, 2)

Ils avaient en effet pour ainsi dire sous les yeux, Pythagore, homme d'une sagesse et d'une notoriété remarquables, qui vint en Italie à l'époque où L. Brutus, illustre fondateur de ta notoriété familiale, libéra la patrie.

L'ablatif pluriel *temporibus isdem*, précisé par la proposition relative *quibus...liberauit*, situe chronologiquement la vie de Pythagore par rapport à un épisode célèbre de l'histoire romaine, l'éviction de Tarquin le Superbe⁸. La mention de L. Brutus, qui offre l'occasion d'un rapide hommage à la famille du dédicataire, est surtout destinée à prouver que les Romains, même à l'époque royale, n'ignoraient pas la philosophie et se montraient sensibles à son influence⁹. S'interrogeant sur les origines et les progrès de la philosophie à Rome, Cicéron est amené à adopter une perspective chronologique qui rend naturel le recours à *tempus* et justifie sa fréquence dans le prologue du livre IV¹⁰.

Ce type d'emploi révèle la fonction de marqueur chronologique principalement attribuée à *tempus*. La fréquence des formes au pluriel et/ou à l'ablatif, qui

- 8 Dans le livre I, Cicéron souligne également l'influence du pythagorisme en Grande Grèce et situe l'arrivée de Pythagore en Italie durant le règne de Tarquin le Superbe (Cic. *Tusc.* I, 38 et *Rep.* II, 28), voir Max Pohlenz, *Ciceronis Tusculanarum Disputationum Libri V*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965, t. I, p. 67. La chronique d'Apollodore (voir Felix Jacoby, *Apollodors Chronik*, New York, Arno Press, 1973, p. 210-218) fixe en 532-531 (première année de la 62^e Olympiade) la venue de Pythagore. Sur le séjour de Pythagore à Croton, voir Charles Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, op. cit., p. 6-7 et Christoph Riedweg, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, op. cit., 2005, p. 12-18.
- 9 Voir aussi Cic. *Tusc.* IV, 3 : *aetates autem et tempora ignorarent propter uetustatem* ; IV, 5 : *nisi in quibusdam principibus temporibus illis fuissent studia doctrinae* ; V, 7 : *Lycurgum, cuius temporibus Homerus etiam fuisse ante urbem conditam traditur*. Ces passages se rapportent au développement de la philosophie en Grèce et à Rome, mais l'ablatif *temporibus* apparaît dans d'autres contextes, voir, par exemple, V, 91 : *quae erat pecunia temporibus illis*. Sur le prestige dont jouissait Pythagore en Italie, voir Prés. Pythagore, VIIIa, p. 117-118 (= Porphyre, *Vie de Pythagore*, 18-19). Selon Pline l'Ancien (XXXIV, 26), une statue de Pythagore fut érigée sur le forum durant la guerre contre les Samnites (298-290). Sur la tradition pythagoricienne à Rome, voir Charles Kahn, *Pythagoras and the pythagoreans. A brief History*, op. cit., p. 86-90. Sur les enjeux culturels et idéologiques de la référence cicéronienne à l'implantation précoce du pythagorisme en Italie, qui permet d'affirmer l'existence d'une culture pré-philosophique au sein de la Rome primitive, voir Ingo Gildenhard, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan disputations*, op. cit., p. 197-200.
- 10 Voir Cic. *Tusc.* IV, 2 ; IV, 3 (2 occurrences) ; IV, 4 ; IV, 5 (2 occurrences) et IV, 8 soit 7 occurrences.

représentent la moitié des occurrences, confirme cette tendance¹¹. Le pluriel *tempora*, qui apparaît le plus souvent dans les prologues, désigne en général une époque, présente ou passée, évoquée dans une perspective historique : il s'agit de situer les *Tusculanes*, ou plus largement l'œuvre philosophique de Cicéron, au sein de la tradition philosophico-littéraire¹². Dans ce contexte, le point de vue chronologique est parfois relayé par une référence aux conditions morales, sociales ou politiques qui caractérisent l'époque mentionnée.

Temporis causa : la pression des circonstances

142

Cette extension de sens apparaît clairement dans l'expression *non erudita tempora*, où le substantif *tempus* se voit attribuer par métonymie une caractéristique concernant les hommes¹³ : les temps sont à l'image des hommes qui les traversent et les façonnent par leurs actes. Une telle assimilation renvoie à la dimension pour ainsi dire anthropomorphique du temps cicéronien. Elle illustre le lien humain qui associe le temps aux *res* et permet de comprendre pourquoi *tempus* a parfois le sens de « circonstance ». Si, en effet, *tempus* renvoie aux qualités possédées par les hommes de telle ou telle époque, dans le même ordre d'idées, il peut également évoquer – de manière plus réduite – les conditions qui affectent une période de la vie, voire un moment particulier. Tel est son sens dans l'expression *remissa temporibus* (*Tusc.* I, 1), qui fait allusion à la carrière de Cicéron et aux troubles politiques qui l'ont contraint à renoncer momentanément à ses études philosophiques. Il s'agit ici des circonstances déterminées par une situation à la fois personnelle et politique particulière¹⁴.

Cependant *tempus* peut aussi, par extension, renvoyer à la notion générale de circonstance sans référence à une situation particulière. Même si cette valeur est assez rare dans les *Tusculanes*, elle mérite néanmoins d'être mentionnée car elle met en évidence l'influence des événements et de la situation extérieure sur l'action humaine¹⁵. De même que Cicéron avait dû cesser d'étudier la philosophie sous la pression des circonstances, dans le préambule du livre IV,

11 Sur un total de 52 occurrences, on relève, sauf erreur de ma part, 25 pluriels et/ou ablatifs, dont 15 ablatifs singuliers (I, 68 ; I, 85 ; II, 5 ; II, 9 ; II, 45 ; II, 67 ; III, 69 ; III, 80 ; IV, 3 ; IV, 5 ; IV, 31 ; V, 29 ; V, 37 ; V, 70 et V, 88), 7 ablatifs pluriels (I, 1 ; II, 5 ; IV, 2 ; IV, 5 ; V, 5 ; V, 7 et V, 9) et 3 accusatifs ou génitifs pluriels (I, 68 ; IV, 3 et IV, 4).

12 Outre les ablatifs pluriels cités dans la note précédente, voir Cic. *Tusc.* II, 5 et IV, 3 : *aetates autem et tempora ignorarent propter uetustatem*.

13 Voir Cic. *Tusc.* IV, 4 : *Nec uero illud non eruditorum temporum argumentum est, quod et deorum puluinaribus et epulis magistratum fides praecinunt, quod proprium eius fuit de qua loquor disciplinae*.

14 Voir *supra*, première partie, chap. IV, p. 115-116.

15 Voir Cic. *Tusc.* III, 66 ; IV, 8 ; V, 88.

il feint de craindre que son interlocuteur ne lui ait donné raison, non parce qu'il avait été convaincu par ses arguments, mais par une complaisance liée à leurs relations amicales ou pour mettre fin à une discussion qui s'était déjà trop prolongée¹⁶. Il est évident que ce scrupule est formulé dans un dessein pédagogique : soucieux de mettre en évidence la progression entre les deux discussions et de fonder sa démonstration sur les points acquis précédemment, Cicéron incite par cette restriction son interlocuteur à réitérer son approbation. Cependant, en dépit de la visée démonstrative qui sous-tend son emploi, l'expression *temporis causa* marque une sorte de tension entre circonstances et action humaine. Si, au sein du dialogue, les dénégations de l'interlocuteur, qui assure Cicéron de son adhésion, règlent momentanément la question, la pression des circonstances sera à nouveau évoquée à la fin du livre V au moyen de l'expression *ex tempore* (V, 88). Ces occurrences contribuent à la diversité des sens attribués à *tempus*, mais suggèrent surtout que la temporalité qui se dégage des « occurrences fonctionnelles » renvoie en premier lieu à l'expérience du temps vécu : l'usage du pluriel et, dans une certaine mesure, des cas indirects, tend à désigner le temps comme une réalité d'expérience et non comme un concept philosophique¹⁷. L'examen des ablatifs singuliers confirme cette tendance et permet de montrer que le temps est principalement évoqué en relation avec l'action humaine.

Breui tempore : temps et action

De ce point de vue, l'expression *breui tempore* comporte une valeur circonstancielle évidente puisqu'elle contribue à préciser les relations du temps et de l'action en soulignant la rapidité d'un changement¹⁸. Il en est ainsi, dans le prologue du deuxième livre, où Cicéron évoque les progrès et le déclin de l'éloquence romaine

16 Voir Cic. *Tusc.* IV, 8 : *Aegritudine quidem hesterna disputatione uidebatur, nisi forte temporis causa nobis adsentiebare*. Le sens de complaisance est suggéré par la traduction de Jules Humbert, Paris, CUF, 1968 : « Il te semblait que du moins, il peut être exempt de chagrin, lors de notre discussion d'hier ; mais sans doute tu t'étais rangé à mon avis par complaisance ».

17 Cette interprétation de *tempora* renvoie à la valeur spatio-temporelle de la pluralité nominale, voir André Rousseau, « La pluralisation nominale et verbale : étude sémantique et syntaxique dans une perspective typologique », *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, N.S. t. XII, 2002, p. 23-43 : « Comme la pluralité nominale présente une augmentation de volume, une densité supérieure, cela implique un élargissement de l'espace ou un allongement de la durée dans lesquels de tels noms sont situés. Le principe ainsi formulé explique le fonctionnement de la distinction singulier-pluriel en latin » (p. 29-30). Par opposition au singulier *tempus*, le pluriel *tempora* pourrait renvoyer à l'extension de la vie et à l'empreinte durable des circonstances. Je remercie vivement Jean-François Thomas de m'avoir signalé ce rapprochement.

18 Voir Cic. *Tusc.* II, 5 ; III, 69 ; IV, 5 et IV, 31.

(*Tusc.* II, 5 : *senescat breuique tempore*), et dans celui du quatrième, où il est question du développement rapide de la poésie et de l'éloquence (*Tusc.* IV, 5 : *quam breui tempore quot et quanti poetae, qui autem oratores extiterunt* !). La valeur fonctionnelle de l'ablatif *tempore* se manifeste également dans l'expression *hoc tempore*, qui renvoie à la temporalité interne au dialogue, en référence soit au moment de la parole soit à l'emploi du temps des interlocuteurs¹⁹. Cette expression figure notamment à la fin du deuxième livre où Cicéron, pour conclure la réflexion et annoncer la discussion qui se tiendra le jour suivant, indique à son interlocuteur qu'il a – pour le moment – dit ce qu'il avait à dire sur le sujet et lui rappelle le programme du lendemain²⁰. La fonction structurante de telles notations au sein des *Tusculanes* a déjà été observée²¹. Leur mise en œuvre littéraire illustre parfaitement la tonalité concrète et l'orientation pratique qui caractérisent les notations de temps dans les occurrences « fonctionnelles ».

144

La référence cicéronienne aux *tempora*, qui traduit une conscience aiguë de l'interaction entre individu et circonstances, montre que le substantif latin *tempus* assume à la fois la valeur des termes grecs *καιρός* et *χρόνος*. Cette polysémie renvoie aux analyses d'Émile Benveniste, qui a tenté de reconstituer la genèse du concept de temps en latin : sémantiquement associé au verbe *temperare*, le substantif latin *tempus* avait d'abord désigné la juste proportion d'un mélange, avant de revêtir concurremment un sens atmosphérique et une valeur de circonstances appropriées. Ce n'est qu'au terme d'une longue évolution qu'il exprimera en outre la notion de temps, dans ses acceptions les plus abstraites²². Il est évident que Cicéron n'ignorera pas ces progrès puisqu'il y contribuera lui-même en proposant

19 Voir Cic. *Tusc.* II, 67 (2 occurrences) ; III, 80 ; IV, 3. Ces occurrences sont à rapprocher de *alio tempore* et *quod datum est temporis* (II, 9) ainsi que de *in postmeridianum tempus* (III, 7) et *aliud tempus* (V, 10).

20 Voir Cic. *Tusc.* II, 67 : *Haec fere hoc tempore putavi esse dicenda [...]. Ita prorsus et illud quidem ante meridiem, hoc eodem tempore.*

21 Voir *supra*, première partie, chap. II, p. 53-57.

22 Voir Émile Benveniste, « Latin *tempus* », dans *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, 1940, p. 11-16. Monique Trédé (Kairos. *L'à propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 52-56), se fondant sur le champ sémantique de *καιρός*, a contesté le lien établi par Émile Benveniste entre *καιρός* et *κεράννυμι* : pour Monique Trédé, *καιρός*, qui désigne l'instant crucial, la rupture dans la continuité temporelle, doit être rapproché de *κρίνω* et est issu de la racine indo-européenne **ker* signifiant couper, séparer, dont dérive *κέρω*, point vital du corps. Mais, pour ce qui nous concerne, l'étymologie de *καιρός* n'est nullement essentielle à la démonstration de Benveniste, où *καιρός* ne représente qu'un élément de comparaison. Si *καιρός* n'est pas lié à *κεράννυμι*, il ne s'ensuit pas que *tempus* ne doive pas être associé à *temperari*, puisque *temperari* n'est que l'équivalent latin du passif de *κεράννυμι*, voir Édouard Des Places, « L'équivalence *keranummai-temperari*. À propos de deux phrases de Platon traduites par Cicéron », *R. Ph.*, t. XVI, 1942, p. 143-145.

une définition du concept de temps²³. Cependant, il demeure aussi fort sensible à la valeur concrète de la notion, qui laisse deviner ses attaches paysannes et renvoie à la nécessité de composer avec les éléments naturels. Aussi eût-il probablement souscrit à la définition par laquelle Émile Benvéniste conclut son étude :

Tempus désigne une situation de fait, indépendante du vouloir ou de l'imagination de l'homme, et cette situation se présente toujours comme unique, changeante, caractérisant un moment particulier de la durée où elle se réalise. Elle a des limites assignées par la succession des jours ou par un jeu fortuit de circonstances. Chacun de ces moments réguliers ou accidentels est évalué en vue de l'action²⁴.

La diversité de sens qui vient d'être observée est, par conséquent, conforme aux usages de la langue et n'est nullement le propre des *Tusculanes* ou même des dialogues philosophiques cicéroniens. S'il ne suffit pas à éclairer la conception cicéronienne du temps, ce premier examen permet néanmoins de mettre en évidence la présence du temps humain, dans ses aspects les plus communs, au sein des différents livres. La récurrence d'expressions à l'ablatif comme *temporibus iisdem* ou *brevi tempore* et la valeur circonstancielle conférée au pluriel *tempora* soulignent la dimension anthropologique, voire anthropomorphique, du temps cicéronien. Chacune des méditations est non seulement enracinée dans l'histoire de la cité mais insérée dans le quotidien. Délaissant le temps cosmologique qui avait mobilisé l'attention de ses prédécesseurs, Cicéron semble envisager en priorité le temps humain. Cette orientation pratique apparaît notamment dans l'intérêt porté aux relations du temps et de l'action humaine. Cependant, seule une comparaison avec les autres ouvrages philosophiques cicéroniens pourrait faire apparaître la valeur spécifique attribuée à *tempus* dans les *Tusculanes*.

TEMPUS CHEZ CICÉRON : QUELQUES STATISTIQUES

À la différence de ce qui se produit dans les *Tusculanes*, les emplois de *tempus* sont limités et peu diversifiés dans les autres traités d'éthique, et notamment dans le *De finibus* et le *De officiis*.

Le cas du *De finibus*

Il est significatif que le *De finibus*, composé quelques semaines avant les *Tusculanes*, présente peu d'occurrences « fonctionnelles »²⁵. La plupart des emplois entrent dans

²³ Voir Cic. *Inu.* I, 39. Sur cette définition du temps, voir *infra*, chap. III, p. 166-173.

²⁴ Voir Émile Benvéniste, « Latin *tempus* », art. cit, p. 15-16.

²⁵ Le *De finibus* est achevé à la fin du mois de juin 45, voir Nino Marinone, *Cronologia ciceroniana, op. cit.*, p. 214. Voir Cic. *Fin.* II, 72 : *temporibus illis* ; IV, 62 : *alio tempore* ; V, 1 : *ad tempus* et 4 : *hoc tempore*.

le cadre de développements philosophiques où *tempus* est envisagé parfois dans un sens circonstanciel, mais le plus souvent en tant qu'extension durative ou laps de temps limité²⁶. De plus, bien qu'elles ne soient pas inexistantes, les références au temps de l'énonciation sont moins nombreuses que dans les *Tusculanes*²⁷. Ces différences sont à mettre en relation, d'une part, avec la perspective théorique adoptée dans le *De finibus*, d'autre part, avec la diversité spatio-temporelle qui caractérise ces cinq dialogues. Cicéron insiste en effet dans les *Tusculanes* sur l'unité de lieu, sur la consécution des entretiens et sur la progression morale qui en découle²⁸. En revanche, en dépit d'une forte unité thématique, le *De finibus* se présente comme une série de trois discussions, dont le cadre et les interlocuteurs changent²⁹. Dès lors, la fonction structurante du temps ne peut être prise en compte dans la composition du traité. Cela explique en partie pourquoi, malgré la longueur équivalente des deux ouvrages, les occurrences de *tempus* sont moins nombreuses dans le *De finibus* (trente-huit occurrences)³⁰. Cependant, si l'on fait porter la comparaison sur les emplois associant singulier et cas directs, l'écart s'accroît puisque la forme *tempus* ne comporte que neuf occurrences (soit 25 % des occurrences totales) contre vingt dans les *Tusculanes* (soit 40 %). Cette distorsion suggère que la notion de temps ne fait pas l'objet d'une attention particulière dans le premier traité.

Tempus dans le *De officiis*

L'exemple du *De officiis* permet également de préciser le traitement spécifique et nuancé dont bénéficie le temps dans les *Tusculanes*. Certes, le terme *tempus*

26 Pour le sens de circonstances, voir, au pluriel, Cic. *Fin.* I, 32 ; I, 33 ; II, 72 ; V, 71, au singulier, I, 33 : *libero tempore* ; III, 73 : *tempori parere*. Pour le sens d'extension durative, voir Cic. *Fin.* I, 17 : *ex aeterno tempore* ; I, 63 : *ex infinito tempore* ; I, 67 : *spe posteritatis* ; II, 87 : *in perpetuitate temporis* ; *diuturnitatem temporis* ; II, 88 : *infinito tempore* ; III, 45 et 46 : *productione temporis* ; IV, 29 : *productae temporibus*. Pour un laps de temps, voir Cic. *Fin.* I, 62 : *neque tempus est ullum* ; II, 27 : *ultimum tempus aetatis* ; II, 102 : *ad unum tempus* ; III, 75 : *ullum tempus aetatis*.

27 Voir Cic. *Fin.* I, 72 ; IV, 1 ; V, 4, 45 et 79.

28 Sur la structure spatio-temporelle des *Tusculanes*, voir *supra*, première partie, chap. II, p. 52-57. L'unité des *Tusculanes* a été soulignée par Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 158-171 et Carlos Lévy, *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 445-494. L'harmonie de la composition d'ensemble a été mise en valeur par Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 329-347.

29 Les deux premiers entretiens, qui mettent Cicéron aux prises avec L. Manlius Torquatus et C. Valerius Triarius, sont censés avoir eu lieu en 50, dans la propriété que Cicéron possédait à Cumae, voir *Fin.* I, 13-14. Les deux suivants, dans lesquels Caton est l'interlocuteur de Cicéron, ont pour cadre la villa de Lucullus à Tusculum (voir *Fin.* III, 7). Enfin, la conversation du livre V est située à Athènes en 79. Cicéron s'y met en scène en compagnie de M. Pupius Piso Calpurnianus, Atticus, ainsi que de son frère Quintus et de son cousin Lucius, voir *Fin.* V, 1.

30 Si l'on se fonde sur la BTL, on dénombre 2124 *sententiae* dans le *De finibus* contre 2109 dans les *Tusculanes*.

est proportionnellement plus employé dans les trois livres adressés au jeune Marcus³¹ : sur un total de 1 543 *sententiae* dénombrées dans le *De officiis*, on relève 58 occurrences du terme *tempus*. De plus, la question du temps y est indéniablement au cœur de la réflexion cicéronienne puisqu'il s'agit de déterminer les actions appropriées en fonction des circonstances :

Facile quod cuiusque temporis officium sit, poterimus, nisi nosmet ipsos ualde amabimus, iudicare. (Cic. *Off.* I, 29)

Nous pourrions facilement déterminer, à moins d'être fort égoïstes, en quoi consiste l'action appropriée à chaque circonstance.

Le devoir en effet change de nature selon le contexte³², de sorte qu'une action généralement jugée honnête, comme l'accomplissement d'une promesse ou la restitution d'un dépôt, peut parfois devenir criminelle³³. Dans ces conditions, *tempus* ne désigne pas le temps dans son sens général, mais renvoie à un aspect particulièrement concret de la notion : il s'agit d'une situation servant, à un moment déterminé, de cadre à l'action humaine. Cette valeur apparaît clairement dans l'hendiadys *tempus necessitasque*, qui souligne, grâce à la personnification suggérée par le verbe *postulare*, les impératifs liés aux circonstances³⁴. L'attention portée aux conditions humaines et matérielles de l'action détermine le sens de *tempus*, qui est la plupart du temps l'équivalent du substantif grec *περίστασις*. Du reste, même si le traité de Panétius Πέρι τοῦ καθήκοντος est la source principale des deux premiers livres du *De officiis*, Cicéron évoque dans sa correspondance l'ouvrage que Posidonius avait consacré au même sujet et qui comportait un chapitre intitulé Πέρι τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος³⁵. La fréquence des formes au pluriel, qui représentent environ

31 Sur la date du *De officiis* et les circonstances de sa composition, voir Nino Marinone, *Cronologia ciceroniana*, op. cit., p. 236-237. Robert Philippson, notice « M. Tullius Cicero », *RE*, col. 1169 ; Cicéron, *Les Devoirs*, éd. Maurice Testard, Paris, CUF, 1965, p. 7-21 et Andrew Dyck, *A Commentary of Cicero, De Officiis*, p. 8-9.

32 Voir Cic. *Off.* I, 31 : *Ea cum tempore commutantur, commutatur officium et non semper est.* Si l'idée correspond bien à la pensée de Cicéron, l'authenticité de la phrase est suspectée à juste titre car elle ne s'intègre pas au mouvement du passage, voir Andrew Dyck, *A Commentary of Cicero, De Officiis*, op. cit., p. 128-129.

33 Voir Cic. *Off.* I, 31 : *Sed incidunt saepe tempora cum ea quae maxime uidentur digna esse iusto homine eoque quem uirum bonum dicimus, commutantur fiuntque contraria, ut reddere depositum [etiamne furioso ?], facere promissum.* Je me range à l'avis d'Andrew Dyck, *A Commentary of Cicero, De Officiis*, op. cit., p. 127-128, qui, contestant l'authenticité de l'expression entre crochets [*etiamne furioso ?*], y voit une interpolation ancienne. Cicéron reprend le même motif en *Off.* III, 95 : *Sic multa quae honesta natura uidentur esse, temporibus fiunt non honesta.*

34 Voir Cic. *Off.* I, 81 : *cum tempus necessitasque postulat.*

35 Voir Cic. *Att.* XVI, 11, 4. Sur la source de *Off.* I, 31-40, voir d'Andrew Dyck, *A Commentary of Cicero, De Officiis*, op. cit., p. 125, qui penche en faveur de Panétius et tend à écarter

50 % des occurrences (contre 20 % dans les *Tusculanes*), et la relative rareté du singulier *tempus* aux cas directs (20 % des occurrences contre 40 % dans les *Tusculanes*) confirment la valeur principalement circonstancielle conférée au temps dans le *De officiis*.

Si l'on se fie à la distribution des emplois en fonction du nombre et des cas, les *Tusculanes* se signalent donc à la fois par la fréquence de la forme *tempus* et par la faible représentation du pluriel *tempora*. Ces éléments, qui constituent un premier indice de l'importance accordée à la notion générale de temps, sont confirmés par une étude statistique portant sur l'ensemble de l'œuvre cicéronienne, où la forme de nominatif-accusatif singulier figure sensiblement aussi souvent que le pluriel³⁶. En dépit de leur sécheresse et de leur intérêt limité, ces statistiques ont le mérite de souligner la diversité des emplois de *tempus* dans les *Tusculanes* et de confirmer l'intérêt d'une enquête sur le temps. Cependant, à côté de ces occurrences « fonctionnelles », les entretiens donnent également lieu à des emplois « philosophiques » de *tempus*, qui illustrent la place accordée au temps dans l'éthique cicéronienne.

148

Posidonius : Cicéron avait déjà achevé la rédaction des deux premiers livres lorsqu'il demanda à Atticus l'ouvrage de Posidonius. Étant donné que l'influence de Posidonius se limite aux trente-sept premiers chapitres du livre III, il est probable que les points communs entre le livre I et la fin du livre III sont dus à une réutilisation dans le dernier livre plutôt qu'à une révision du livre 1.

36 Sur un total de 1935 occurrences, on en relève 461 de *tempus* et 475 des formes au pluriel. La fréquence du singulier *tempus* aux cas indirects n'est en revanche guère significative pour notre enquête car ils représentent dans l'ensemble de l'œuvre, comme dans les traités que nous avons envisagés, environ la moitié des occurrences. Précisons tout de même que la proportion est légèrement plus faible dans les traités d'éthique que dans l'ensemble de l'œuvre (998/1935 au total, 16/38 dans le *De finibus*, 22/52 dans les *Tusculanes* et 25/58 dans le *De officiis*). Il est à noter que la tendance à privilégier la forme *tempus*, qui se fait jour dans les *Tusculanes*, s'accroîtra chez Sénèque, qui réduira considérablement les emplois du pluriel (199 occurrences de la forme *tempus* contre 68 du pluriel).

TEMPS, MORT ET PHILOSOPHIE DANS LA PREMIÈRE *TUSCULANE*

Si l'on examine le contexte des différentes occurrences, il apparaît non seulement que, dans chacun des livres, le substantif *tempus* est intégré aux développements philosophiques, mais aussi que la notion de temps joue un rôle déterminant dans les différentes problématiques envisagées. Cette observation se vérifie dès la première *Tusculane*, où, en dépit d'une répartition assez équilibrée entre les différents livres, le terme *tempus* est le plus fréquemment employé¹. Sur un total de quatorze occurrences, dix sont en effet en relation directe avec la question de la mort, thème principal de la première méditation. Cicéron y associe la mort au temps selon trois perspectives différentes : il envisage, selon les nécessités de l'argumentation, le moment plus ou moins étendu qui précède la mort, l'instant de la mort proprement dit et la durée *post mortem*.

TEMPUS MORIENDI : LA MORT DE SOCRATE

Le lexique constitue un excellent révélateur des liens qui unissent la mort au temps dans la première *Tusculane* : les expressions du type *tempus mortis* ou *tempus moriendi* montrent bien que la mort détermine le temps en ce sens qu'elle confère à certains moments de la vie une valeur particulière².

Un temps qualitatif

Dans ce type d'occurrences, *tempus* ne désigne pas une durée, mais revêt une valeur qualitative³ ; il renvoie notamment aux derniers instants de Socrate entouré de ses disciples :

1 14 occurrences dans le livre I, 8 dans le livre II et 10 dans chacun des trois derniers.

2 Voir Cic. *Tusc.* I, 49 : *Praeclarum autem nescio quid adepti sunt, quod didicerunt se, cum tempus mortis uenisset, totos esse perituros* ; I, 76 : *Veniet tempus*, où *mortis* n'est pas précisé parce que le sens est évident ; I, 103.

3 Je me réfère par commodité à la catégorie moderne de temps qualitatif, qui renvoie à la perception humaine et à l'expérience individuelle ou collective du temps par opposition au temps naturel. Le temps qualitatif correspond ici au temps psychologique, voir Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, *op. cit.*, p. 220-222 : « pour les différents individus, et pour le même individu dans des conditions différentes, les minutes, les heures et les journées, métriquement identiques, ne sont nullement égales les unes aux autres car les longueurs qu'on leur confère subjectivement ne coïncident pas. [...] Notre présent quotidien s'avère

cum enim de immortalitate animorum disputauisset et iam moriendi tempus urgeret, rogatus a Critone, quem ad modum sepeliri uellet, « multam uero » inquit « operam, amici, frustra consumpsi ». (Cic. Tusc. I, 103)⁴

Alors qu'il avait disserté sur l'immortalité de l'âme et que déjà le temps de mourir pressait, Criton lui demanda comment il voulait être enterré. En vérité mes amis, dit-il, je me suis donné beaucoup de peine pour rien.

Après avoir cité le cas de Socrate parmi les exemples de mort courageuse, Cicéron en vient à réfuter les préjugés concernant la sépulture. Il mentionne à nouveau la figure de Socrate et la première partie de la phrase fait référence à l'entretien rapporté par Platon dans le *Phédon*⁵ : Socrate s'aperçoit que ses disciples n'ont pas su tirer les conséquences pratiques de ses propos sur l'immortalité, puisque Criton l'interroge sur ses volontés en matière funéraire. Le verbe *urgere* et l'adverbe *iam* insistent sur l'imminence de la mort qui menace Socrate et mettent en valeur le caractère exemplaire de son indifférence à l'égard de sa sépulture. Il apparaît que le *tempus moriendi* constitue l'épreuve ultime par laquelle se vérifie la cohérence de la pensée socratique. Il confère en effet aux paroles prononcées une intensité et une valeur particulières. Par conséquent, l'expression ne renvoie pas au temps quantitatif, mais à un moment particulièrement important, qui cristallise l'expérience du sage et légitime ses choix de vie. Le statut *ante mortem* constitue donc un gage de sincérité, qui accentue la portée des paroles prononcées par Socrate.

Celui-ci, persuadé que la mort permet à l'âme de se libérer des entraves corporelles, suggère en effet à Criton de l'enterrer comme bon lui semblera, dans l'éventualité hautement improbable où il pourrait le rattraper⁶. Le commentaire de Cicéron confirme la valeur exemplaire qu'il attribue à ces propos, tenus au seuil même de la mort :

Praeclare id quidem, qui et amico permiserit et se ostenderit de hoc toto genere nihil laborare. (Cic. Tusc. I, 103)

Voilà du moins une excellente réponse, parce qu'il s'en remettait à son ami et lui montrait en même temps que toute cette question ne lui importait en rien.

ainsi composé d'intervalles hétérogènes et incomparables dont la longueur même dépend du nombre et de la complexité des événements perçus. Ce présent, seul à être appréhendé par chaque individu au cours de son fonctionnement normal et gardé en mémoire, relève donc d'un temps qualitatif ».

⁴ Voir aussi Cic. *Tusc.* I, 99 : *tempus est, inquit iam hinc abire, me, ut moriar, uos ut uitam agatis.*

⁵ Voir Plat. *Phaed.* 115c-e.

⁶ Voir Cic. *Tusc.* I, 103 : *Verum tamen, Crito, si me adsequi potueris aut sicubi nactus eris, ut tibi uidebitur, sepelito. Sed, mihi crede, nemo me uestrum, cum hinc excessero, consequetur.*

Cette ultime indifférence, également attribuée à Diogène et Anaxagore, constitue une sorte de garantie⁷ : l'opinion des philosophes sur le point de mourir devient un argument en faveur de la thèse selon laquelle la mort n'est pas un mal puisqu'il ne subsiste dans le corps du défunt aucun sentiment.

La reprise du motif platonicien souligne la dimension éthique conférée au *tempus moriendi*. Dans le *Phédon*, la question de la mort est en effet associée à un questionnement sur la validité du choix en faveur de la philosophie. La sérénité et la hâte de Socrate permettent de prouver à Simmias et Cébès, non pas que l'âme est immortelle, car cela demeure un espoir, mais que la vie philosophique est la meilleure qui soit⁸. En mettant en scène le personnage de Socrate, Cicéron insiste donc à son tour sur la rupture entre la perception commune du temps et sa valeur philosophique.

Un temps philosophique

Traduisant librement l'*Apologie de Socrate*, Cicéron évoque longuement les dernières paroles du philosophe et les circonstances de sa mort (*Tusc.* I, 97-99), parce que ce moment particulier offrait un exemple de grandeur d'âme⁹. Puisque, selon les propos attribués à Socrate, « ceux qui au sens exact du terme, se mêlent de philosopher, s'exercent à mourir, et que l'idée d'être mort est pour eux moins que pour personne au monde objet d'effroi »¹⁰, le *tempus moriendi* revêt une importance particulière. Dans cette perspective, les analyses de Pierre Hadot, qui insiste sur la pratique des exercices spirituels dans la philosophie antique, sont du plus grand intérêt. Rappelant que « la mort de Socrate est l'événement radical qui fonde le platonisme », l'auteur note que cette mort renvoie au choix philosophique fondamental que Socrate a accompli en faveur de la vertu¹¹. Si « la philosophie est exercice et apprentissage de la mort », on comprend que le moment de la mort soit particulièrement déterminant et que Cicéron ait insisté sur l'attitude de Socrate. La formule par laquelle s'achève le discours du philosophe est significative :

Sed tempus est, inquit, iam hinc abire me, ut moriar, uos ut uitam agatis. (Cic.
Tusc. I, 99)

Mais il est désormais temps, dit-il, de quitter ces lieux, moi pour mourir, vous, pour vivre.

⁷ Voir Cic. *Tusc.* I, 104.

⁸ Voir Peter Ahrens Dorf, *The Death of Socrates and the Life of Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 33-46.

⁹ Voir Plat. *Apol.* 40c.

¹⁰ Voir Plat. *Phaed.* 67e, trad. Léon Robin, Paris, CUF, 1926.

¹¹ Voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 48-49.

Tempus est abire est l'exacte traduction latine de l'expression ὥρα ἀπιέναι, qui figure dans l'*Apologie*. Cependant, l'utilisation de l'infinitif en place du gérondif latin n'est pas anodine ; elle confère à *tempus* une connotation positive car la structure est définitoire : le moment est désigné comme <propice à> la mort. Il s'agit du moment opportun, de l'occasion pour mourir¹². La formule souligne non seulement l'imminence de la mort et la volonté de se soumettre à la nécessité, mais aussi l'absence de crainte, voire l'espoir qui anime le philosophe : la mort, même provoquée par un jugement inique, ne saurait être intempestive pour celui qui a su se libérer durant la vie de l'emprise du corps. C'est pourquoi il est insensé de se révolter contre la mort sous prétexte qu'elle intervient *ante tempus* : le *tempus <est> mori* est toujours le moment opportun pour mourir puisque la vie n'est qu'un prêt consenti par la nature¹³.

Un temps exemplaire

152

Cependant, outre sa dimension éthique, qui prédomine dans les *Tusculanes*, la notion de *tempus mortis* comporte également un aspect gnoséologique. Parmi les différents masques qui furent attribués à Socrate tout au long de la tradition philosophique, Cicéron privilégie celui du philosophe sur le point de mourir parce que cet *exemplum* représente et illustre sa propre position¹⁴. Le Socrate mis en scène dans l'*Apologie* se garde de postuler la survie de l'âme, qu'il se contente d'évoquer sous forme hypothétique, et clôt son discours sur l'incertitude inhérente à la condition humaine¹⁵. Néanmoins, il fonde en raison l'espoir selon lequel la mort n'est pas un mal, suggérant ainsi qu'il est possible de concilier doute et croyance métaphysique¹⁶. À cet égard, le commentaire de Cicéron est explicite puisqu'il loue Socrate pour être resté jusqu'au bout « fidèle à son principe, qui est de ne rien affirmer »¹⁷. La figure de Socrate *ante mortem* permet donc à la fois de justifier la démarche entreprise dans la première *Tusculane* et d'authentifier l'origine socratique du doute académicien¹⁸.

12 Voir Max Pohlenz, *Comm. ad loc., op. cit.*, p. 115.

13 Voir Cic. *Tusc.* I, 93.

14 Sur les figures de Socrate dans la philosophie hellénistique et les interprétations divergentes de sa pensée par les philosophes qui, de Platon à Épictète, ont critiqué ou revendiqué son héritage, voir Anthony Long, « Socrates in Hellenistic Philosophy », *CQ*, t. XXXVIII, 1988, p. 150-171.

15 Voir Plat. *Apol.* 40e et Cic. *Tusc.* I, 98 ; Plat. *Apol.* 42a et Cic. *Tusc.* I, 99.

16 Voir Plat. *Apol.* 40c et Cic. *Tusc.* I, 97 : « *Magna me* », *inquit*, « *spes tenet, iudices, bene euenire quod mittar ad mortem* ».

17 Voir Cic. *Tusc.* I, 99 : *Sed suum illud, nihil ut adfirmet, tenet ad extremum*. Carlos Lévy, *Cicero Academicus, op. cit.*, p. 466, a souligné le caractère néoacadémicien de l'expression ainsi que sa proximité avec la terminologie du *Lucillus*.

18 L'influence de la méthode socratique sur le développement du doute académicien est fréquemment soulignée par Cicéron, voir *de Or.* III, 67 ; *Acad.* I, 45 ; *Fin.* II, 2. Sur ce point, voir *supra*, p. 63-64.

Cependant, le personnage de Socrate acquiert dans la mise en scène cicéronienne un statut d'autorité qu'il ne détenait pas sur la scène des dialogues platoniciens, où la parole socratique se signalait par une absence de crédibilité¹⁹. Platon instaure en effet une distance en insistant sur la subjectivité du personnage de Socrate, qui tente de réfuter les objections de ses contradicteurs pour prouver sa propre immortalité et, face aux résistances de ses interlocuteurs, se réfugie dans la magie du *muthos* sur l'au-delà. Or, en sélectionnant les extraits, Cicéron modifie le statut du personnage : les discussions sur la mort se résument à quelques paroles mémorables, explicitement approuvées par l'auteur, de sorte que Socrate se trouve investi d'une nouvelle autorité, qui repose justement sur son incertitude. Incarnation des doutes et de l'espoir cicéroniens, il garantit la valeur philosophique du *tempus moriendi*.

La comparaison avec le poème de Lucrèce met également en évidence l'attention portée par Cicéron au *tempus moriendi*. Ainsi le catalogue des morts illustres, placé à la fin du troisième livre du *De rerum natura*, donne-t-il lieu à une énumération de grands hommes qui ont dû se soumettre à la mort, aussi puissants ou brillants fussent-ils, tels Ancus, Xerxès et Scipion ou Homère, Démocrite et même Épicure. Lucrèce oppose ensuite ces grandes figures à celle de l'insensé qui s'indigne de mourir alors qu'il ne mène qu'une vie morte²⁰. Cependant, à la différence de Cicéron, Lucrèce ne s'intéresse pas particulièrement aux derniers moments de ces grands personnages. Les exploits par lesquels ils se sont illustrés durant leur vie sont mentionnés, mais les circonstances de leur mort ne sont pas évoquées²¹. Dans la perspective lucrétienne, la valorisation du *tempus moriendi* n'aurait guère de sens puisqu'il s'agit de montrer que la mort est une loi universelle. Le courage de quelques hommes face à la mort ne comporte aucune valeur morale intrinsèque, il représente tout au plus une preuve supplémentaire de l'axiome selon lequel la mort n'est pas à craindre. La position de Cicéron est radicalement différente : la sérénité du sage *ante mortem* constitue l'ultime justification de la philosophie, la confirmation définitive du choix en faveur de la vertu et la preuve que le doute n'exclut pas l'espoir.

19 Voir Mario Stella, *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 173-202.

20 Voir Lucr. *DRN* III, 1024-1052.

21 Lucrèce fait certes référence au suicide de Démocrite, mais de manière très générale, et il s'abstient de rapporter les anecdotes pittoresques auxquelles sa mort avait donné lieu. Il n'évoque pas davantage la mort courageuse d'Épicure. Sur les raisons de ce silence, je me permets de renvoyer à mon étude, « La mort de Démocrite dans le *De rerum natura*. Quelques remarques sur le catalogue des morts illustres », *Revue des études latines*, t. LXXXI, 2004, p. 61-75.

La double évocation de Socrate confirme que le *tempus moriendi* comporte dans l'éthique cicéronienne une importance particulière. Pourtant, le substantif *tempus* ne s'éloigne pas ici de sa signification commune. C'est le choix philosophique qui confère au moment de la mort un relief particulier. Dans son catalogue des morts courageuses, Cicéron en précise les causes et les circonstances ; il s'agit soit de condamnations résultant d'un jugement inique (Théramène condamné par les Trente, Socrate ou Théodore), soit de batailles causant la mort de nombreux citoyens anonymes²². Ces anecdotes sont citées pour avoir donné lieu à des propos particulièrement mémorables, que le philosophe évoque de manière saisissante. Or la retranscription de ces paroles, qui relève de l'*evidentia*, aboutit à une forme de stylisation du *tempus moriendi*²³. Cet effet est particulièrement sensible dans le cas de Socrate, dont le monologue est plus longuement développé. La posture philosophique se caractérise par une aptitude à disserter posément, voire gracieusement, au seuil même de la mort, mais surtout à mettre en évidence un mépris sincère quant à la crainte qu'elle inspire :

154

Et suprema vitae die de hoc ipso multa disseruit et paucis ante diebus, cum facile posset educi e custodia, noluit, et tum paene in manu iam mortiferum illud tenens poculum, locutus ita est, ut non ad mortem trudi, uerum in caelum uideretur ascendere. (Cic. Tusc. I, 71)

D'une part, le jour ultime de sa vie, il traita longuement de cette question elle-même, d'autre part, peu de jours auparavant, alors qu'il aurait facilement pu s'évader de prison, il refusa de le faire, enfin, juste avant de tenir en main la coupe mortifère, il s'exprima non pas comme s'il semblait poussé vers la mort, mais comme s'il montait au ciel.

Cette mise en scène, que Cicéron emprunte à Platon en sélectionnant les instants et les propos les plus frappants, permet de tracer du sage un portrait en action. À ce titre, elle suggère un rapprochement avec les premiers bustes de Socrate, dont la fonction pédagogique et symbolique a été commentée par Paul Zanker : la ressemblance avec la face hideuse d'un Silène y traduit une volonté de provocation, s'opposant aux normes éthiques et esthétiques de la *kalokagathia*²⁴. Cicéron, qui évoque la laideur légendaire de Socrate,

²² Voir Cic. *Tusc.* 97-102.

²³ Sur cette notion, qui renvoie à l'expressivité descriptive, voir Juliette Dross, *Voir la philosophie*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

²⁴ Voir Paul Zanker, *The Mask of Sokrates : the image of the intellectual in antiquity*, trad. anglaise Alan Shapiro, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1995, p. 32-39 et 334-335. Le rapprochement entre le visage de Socrate et les masques de Silènes figure déjà chez Platon, voir Plat. *Conu.* 215a.

ne reprend pas cette comparaison, mais opte pour un portrait en situation, inséré dans la temporalité humaine²⁵. L'*exemplum* socratique illustre la valeur symbolique du *tempus moriendi*, point de rencontre du temps vécu et du temps philosophique.

Cependant, les rapports de la mort et du temps ne sont pas uniquement envisagés dans une perspective qualitative ; la progression du raisonnement conduit Cicéron à faire référence au temps quantitatif dans une perspective éthique.

PUNCTUM TEMPORIS

On pouvait objecter au philosophe que la mort est avant tout un processus physique, dont la cessation de la vie n'est que l'aboutissement. La mort n'effraie pas seulement parce qu'elle est privation des biens de la vie, mais parce qu'elle marque une rupture, dont les hommes craignent qu'elle ne soit source de douleur²⁶. Cicéron ne manque pas de prendre en considération cette objection, qu'il examine dans le cadre du développement consacré à l'hypothèse selon laquelle l'âme meurt avec le corps²⁷. C'est dans ce contexte qu'est évoqué l'instant précis de la mort, conçue comme cessation définitive de la vie, liée à la séparation de l'âme et du corps.

L'instant de la mort

Cicéron souligne que la mort se produit en un instant dépourvu de durée :

an quod ipse animi discessus a corpore non fit sine dolore ? Vt credam ita esse, quam est id exiguum ! sed falsum esse arbitror, et fit plerumque sine sensu, non nunquam etiam cum uoluptate, totumque hoc leue est, qualecumque est ; fit enim ad punctum temporis. (Cic. Tusc. I, 82)

Ou alors, serait-ce que justement la séparation de l'âme et du corps ne se produit pas sans douleur ? Même si c'était mon avis, comme ce moment serait bref ! Mais j'estime que c'est faux, et la plupart du temps, cela se produit sans causer aucune sensation, et parfois même avec plaisir. Quelle que soit sa nature, l'ensemble de ce phénomène est négligeable dans la mesure où il se produit en un point de temps.

La notion de temps constitue ici un élément central de l'argumentation. Si, en effet, comme le pensent les épicuriens, l'âme meurt avec le corps, alors elle

25 Voir Cic. *Tusc.* IV, 81.

26 Voir Cic. *Fin.* V, 31.

27 Voir Cic. *Tusc.* I, 82 sqq. : *Fac enim sic animum interire ut corpus.*

ne peut conserver aucune sensibilité de sorte que la mort, qui est un néant de sensation, ne concerne nullement les hommes²⁸. Dans cette perspective, Cicéron développe une objection qui n'est pas explicitement prise en compte dans le *De rerum natura*²⁹ : même si la mort en elle-même n'est pas un mal, la dissolution qu'elle représente pourrait néanmoins être source de douleur. La réponse de Cicéron comporte deux éléments, dont le premier est inspiré de Platon et le second d'Épicure.

En premier lieu, la mort se produit la plupart du temps sans douleur, elle peut même s'accompagner de plaisir. Cette idée figure déjà dans le *Timée* de Platon :

En effet, tout ce qui se fait contre nature est douloureux, tandis que tout ce qui arrive naturellement est agréable. C'est ainsi que, suivant ce principe, lorsqu'elle survient par suite de maladies ou sous l'effet de blessure, la mort est douloureuse et violente, tandis que la mort qui est la conséquence de la vieillesse, dont elle est la fin naturelle, est la mort la moins pénible et s'accompagne plus de joie que de souffrance³⁰. (Plat. *Tim.* 81e)

Les différences importantes qui apparaissent entre les *Tusculanes* et ce passage du *Timée* méritent cependant d'être signalées. On voit en effet que, d'une part, Cicéron substitue à la douleur l'absence de sensation et que, d'autre part, il s'abstient de reprendre la distinction établie par Timée entre mort accidentelle et mort naturelle afin de pouvoir faire l'impasse sur la douleur causée par les morts violentes. Cette différence de présentation est imputable à la perspective éthique adoptée dans les *Tusculanes*. Il est évident que l'explication physiologique de Timée aurait nui au projet global de Cicéron, qui veut avant tout établir que « la mort n'est pas un mal ». De plus, le philosophe ne s'attarde pas non plus sur les

28 Voir Épic. *Mén.* 124 ; *M. C.* II et Lucr. *DRN* III, 830-869.

29 Sur la conception épicurienne de la mort, voir Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1989. Concernant ce thème chez Lucrèce, la bibliographie est extrêmement riche. Je me contente de renvoyer à trois études particulièrement précieuses : Gian Biagio Conte, « Il trionfo della morte e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053 », *SIFC*, t. XXXVII, 1965, p. 114-132 ; Claude Rambaux, « La logique de l'argumentation dans le *De rerum natura*, III 830-1094 », *Revue des études latines*, t. LVIII, 1980, p. 201-219 ; Jean Salem, *La mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990. Épicure avait démontré que l'insensibilité de l'être mort ne concerne en rien les vivants (*Mén.* 81). Lucrèce a développé cette idée dans le livre III du *De rerum natura*, mais en insistant davantage sur la toute-puissance de la mort, notamment dans le catalogue des morts illustres (III, 1024-1053) et dans le finale du chant (III, 1090-1094). Il a défini la mort comme divorce de l'âme et du corps (III, 838-839 ; 843-844). Il l'a envisagée comme une éternité de non-vie (III, 867-869), mais n'a pas associé directement les thématiques de la mort et de la douleur.

30 Trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1992.

privilèges de celui qui meurt vieux pour des raisons de cohérence évidente : ne stigmatisera-t-il pas un peu plus loin ceux qui se révoltent de mourir jeunes³¹ ? Souligner le plaisir du vieillard mourant reviendrait à confirmer ce préjugé qu'il est malheureux de mourir *ante tempus*³². Cicéron adapte et adoucit donc l'affirmation de Timée en la généralisant grâce au balancement : *plerumque sine sensu, non nunquam etiam cum uoluptate*. Ce procédé lui permet de réduire la difficulté à un petit nombre de cas, résolu grâce à un second argument qui fait intervenir le temps.

Cet argument, qui est appliqué à la douleur dans la quatrième maxime du *tetrapharmakon* épicurien, est fondé sur l'absence de durée : la mort se produit en un très court instant, dépourvu de toute étendue³³. Le mal qu'elle pourrait produire est par conséquent négligeable du fait de sa brièveté : *leue* est justifié par *exiguum*, lui-même mis en valeur par la tournure exclamative³⁴. Il est amusant de constater que Cicéron utilise ici un argument proche de celui qu'il avait brocardé dans le *De finibus* et dont il se gaussera de nouveau au livre II³⁵. Cependant, il prend soin d'éviter les travers qu'il blâme chez Épicure. Selon l'Arpinate en effet, le fondateur du Jardin s'était abstenu de préciser la mesure exacte de la grandeur et de la durée, de sorte que son raisonnement n'avait guère de valeur philosophique. C'est pourquoi il réduit la mort à un point de temps.

L'argument épicurien du *minimum temporel*

Le syntagme *punctum temporis*, qui se rattache au verbe *pungo*, « piquer », est fréquent chez Cicéron et semble avoir été d'un usage courant³⁶. Néanmoins, le contexte épicurien du passage suggère un rapprochement avec le *De rerum natura*,

31 Voir Cic. *Tusc.* I, 93.

32 En revanche, l'idée selon laquelle la mort est moins douloureuse pour le vieillard (*praesertim seni*) trouvera naturellement sa place dans le *Cato Maior* (§ 74).

33 Voir Épic. *M. C.* IV : « Ce qui, dans la chair, est continuellement souffrant, ne dure pas : en fait sa pointe extrême est présente un très court instant », trad. Jean-François Balaudé pour le livre X, dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit.

34 L'expression *exiguum tempus* apparaît dans le *Cato maior* (§ 74) pour souligner la brièveté de la mort : *iam sensus moriundi aliquis esse potest, isque ad exiguum tempus, praesertim seni*.

35 Voir Cic. *Fin.* II, 95 : *Nam ista uestra « Si grauis (dolor) breuis ; si longus, leuis » dictata sunt ; Fin.* II, 94 ; *Tusc.* II, 44-45. Sur les rapports du temps et de la douleur, voir *infra*, troisième partie, chap. II, p. 267-287. Sur la cohérence de la théorie épicurienne de la douleur, voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, Louvain/Paris, Peeters, 2004, p. 115-191.

36 Voir Cic. *Cat.* 4, 7 ; *Dom.* 155 ; *Flac.* 60 ; *Phil.* II, 31 ; 112 ; VIII, 20 ; *Sest.* 53 ; *Vat.* 27 ; *Verr.* I, 103 ; *Diu.* II, 95 ; *Nat.* I, 52 ; 66 ; II, 94, et plus largement, *Caes. C.* II, 14, 4 ; II, 25, 7 ; *Afr.* 18, 5 ; 15, 3 ; *Gell.* XIV, 1, 26 ; *Lucr. DRN* II, 263 ; 456 ; 1002 ; IV, 214 ; *Plin. Ep.* III, 18, 6 ; *Varr. L.* VI, 6, 47 ; *Men. frag.* 332.

où la formule figure à plusieurs reprises à quelques variations près³⁷. Mais la communauté d'expression fait surtout ressortir la différence de traitement entre les deux auteurs. Les références lucrésiennes au point de temps concernent en priorité la vitesse instantanée des simulacres³⁸ ; le poète ne mentionne pas cet argument dans la deuxième partie du chant III, consacrée à la crainte de la mort³⁹. En plaçant la notion de minimum temporel au service de sa thèse, Cicéron perfectionne pour ainsi dire l'argumentation lucrésienne et réfute une objection supplémentaire : la mort, même si elle est accompagnée de souffrance, reste négligeable du fait qu'elle se produit en un point de temps. Cette référence au point de temps est cependant en conformité avec la doctrine d'Épicure, qui avait envisagé les rapports du temps et de la douleur, d'une part, et de la mort et de la douleur, d'autre part. Le concept de limite joue un rôle important dans la théorie épicurienne de la douleur puisque la rupture d'équilibre irréversible provoquée par une douleur extrême entraîne la mort⁴⁰. Or la mort et la douleur qui l'accompagne se produisent nécessairement en un temps très court puisque la prolongation d'une douleur maximale est impossible et que la vie et la mort ne sauraient coexister dans le temps⁴¹.

Cicéron n'apporte aucune précision supplémentaire sur la quantité de temps désignée par le *punctum temporis*. S'agit-il d'un instant sensible, c'est-à-dire de la durée minimale perceptible par les sens ? ou d'un instant logique, c'est-à-dire conçu par la raison mais imperceptible⁴² ? La présence des

37 Voir Lucr. *DRN* IV, 164 et 193 : *temporis in puncto* ; IV, 201 : *puncto diei* ; IV, 214 : *puncto tempore*. Sur les occurrences et la valeur de l'expression chez Lucrèce, voir Sabine Luciani, *L'éclair immobile dans la plaine, philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain/Paris, Peeters, 2000, p. 18-19.

38 Voir Lucr. *DRN* IV, 143-215.

39 Certes, Lucrèce emploie l'expression *exigua pars temporis* pour indiquer qu'aucune partie de l'âme ne peut survivre à l'esprit, qui est le principe directeur de l'être entier (voir *DRN* III, 399). De même, il insiste au moyen de la formule *minimum tempus* sur le fait que l'âme ne peut, même brièvement, survivre à la dissolution corporelle (III, 606). Cependant, il ne met pas la notion d'instant en relation avec la douleur causée par le fait de mourir ni avec la crainte que cela provoque.

40 Voir Épic. *S. V.* 37 : « Faible, la nature est en relation avec le mal, non avec le bien : par les plaisirs en effet elle est conservée, mais par les douleurs, elle est détruite », trad. Marcel Conche, *Épicure, lettres et Maximes*, Paris, PUF, 1987. Sur le concept de limite et son rôle dans la philosophie épicurienne, voir Philipp De Lacy, « Limit and Variation in the Epicurean Philosophy », *Phoenix*, t. XXIII, 1969, p. 104-113.

41 Voir Épic. *M. C.* II ; IV ; *Mén.* 125 : « Ainsi le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et quand la mort est là, nous ne sommes plus ». Sur la contradiction entre douleur maximale et prolongement de cette douleur, voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur, op. cit.*, p. 168.

42 La distinction entre instant sensible et instant logique est formulée par Épicure (*Hérod.* 47) et Lucrèce (*DRN* IV, 794-796) à propos de la vitesse instantanée des simulacres et de la formation des visions de l'esprit.

substantifs *sensus*, *dolor* et *uoluptas* incite à opter pour la première solution : l'instant de la mort, aussi exigü soit-il, demeure perceptible puisqu'il peut être accompagné de douleur ou de plaisir. C'est, par conséquent, la durée sensible qui importe à Cicéron et il ne se soucie pas de distinguer les différents types d'instant, comme l'avait fait Lucrèce pour expliquer les pensées et les songes.

Punctum temporis désigne en quelque sorte l'unité de base du temps humain, dont la brièveté constitue un argument essentiel contre la crainte de la mort. Cette analogie conduit en effet à une dématérialisation de la mort, qui en dépit de son caractère inéluctable se résout en une abstraction mathématique. Le recours à cette expression est en outre très révélateur de la démarche synthétique adoptée dans les *Tusculanes* : Cicéron associe certains aspects de la théorie épicurienne du temps à une méditation d'inspiration platonicienne, guidée par l'exemple socratique. Une telle synthèse lui permet à la fois de compléter l'argumentaire épicurien en réfutant une objection qui, semble-t-il, n'avait pas été prise en compte et de confirmer la validité de sa thèse en toutes circonstances. Mais il est significatif que le minimum temporel soit envisagé uniquement en relation avec les données sensibles. L'usage de l'argument confirme l'orientation pratique du temps cicéronien : loin d'élaborer une théorie du temps, Cicéron place l'expérience commune au service de sa démonstration. Cependant, l'image du *punctum temporis*, probablement inspirée des exposés épicuriens, renvoie au problème de la continuité temporelle.

La discontinuité du temps

La référence au *punctum temporis* suppose une conception discontinue du temps, semblable à celle que soutenaient les épicuriens. Cependant, le sens de cette image n'est pas réductible à un rapprochement avec la théorie épicurienne. Comme le montre un passage du *Lucullus*, les philosophes de la nouvelle Académie semblaient également concevoir le temps comme une quantité discrète. D'après le témoignage de Cicéron, ils faisaient en effet intervenir le temps à titre d'argument pour réfuter la théorie stoïcienne de la connaissance. Lucullus, adoptant sur ce point une position conforme au stoïcisme, avait soutenu que la représentation compréhensive, définie « comme une représentation qui, venant d'un objet réel, porte la marque, l'empreinte, l'image de cet objet »⁴³ et telle qu'elle ne pourrait provenir de ce qui n'est pas,

43 Voir Cic. *Luc.* 77, trad. Émile Brehier, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962.

constituait un critère de vérité⁴⁴. Il avait notamment défendu la possibilité d'une connaissance fiable en soulignant que les rêves et les visions produites par l'ivresse ou la folie ne peuvent donner lieu à de véritables représentations compréhensives : d'une part, ces illusions n'ont pas la même force d'évidence, dans la mesure où elles affectent, non des gens au jugement ferme et constant, mais des fous ou des ivrognes. D'autre part, elles disparaissent avec la cause qui les a produites (sommeil, accès de folie ou ivresse)⁴⁵. Sur ce dernier point, la réplique de Cicéron, qui se fait le porte-parole de la nouvelle Académie, est fondée sur la notion d'instant⁴⁶ :

Vos autem nihil agitis, cum illa falsa uel furiosorum uel somniantium recordatione ipsorum refellitis. Non enim id quaeritur, qualis recordatio fieri soleat eorum, qui experrecti sunt aut eorum, qui furere destiterint, sed qualis uisio fuerit aut furentium aut somniantum tum cum commouebantur. (Cic. *Luc.* 90)

160

Or c'est inopérant de réfuter, comme vous le faites, ces erreurs par le souvenir qu'en ont les fous ou les dormeurs. On ne demande pas en effet quel souvenir ils en ont, une fois réveillés ou une fois passé l'accès de folie, mais quelle a été leur vision dans l'accès même ou dans le rêve, alors qu'ils étaient mus par elle⁴⁷.

Le traitement académicien des erreurs sensorielles révèle une conception discontinue du temps, vécu comme une succession d'instant. Cicéron oppose ainsi à « l'unité du sujet » dans la durée « l'atomisation du temps intérieur »⁴⁸. Si le temps est continu, le moment du rêve ne peut être séparé du moment où le dormeur retrouve sa lucidité, ce qui permet de lutter efficacement contre les illusions sensorielles diverses. En revanche, si l'instant succède à l'instant, la confusion sensorielle, dans la mesure où elle s'est bel et bien produite à un moment donné, est incontestable. Cicéron parvient ainsi à démontrer « qu'il n'y a aucune différence entre les représentations vraies et fausses quant à l'assentiment de l'âme »⁴⁹.

44 Selon Cicéron (*Luc.* 77), la précision fut ajoutée par Zénon sous la pression de l'académicien Arcésilas, objectant que « le vrai ne pouvait être perçu s'il avait le même caractère que le faux ». Dans le dialogue, Lucullus est présenté comme le porte-parole d'Antiochus d'Ascalon (Cic. *Luc.* 10), dont il fut l'ami et le disciple (Cic. *Luc.* 28 ; 61), voir Tiziano Dorandi, « Antiochus d'Ascalon », art. cit., p. 216-218 et *supra*, première partie, p. 83-84. Sur la représentation compréhensive, qui est l'un des fondements de la théorie stoïcienne de la connaissance, voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p.187-210.

45 Voir Cic. *Luc.* 51-53.

46 Voir Cic. *Luc.* 65.

47 Trad. Émile Brehier, *Les Stoïciens*, op. cit., p. 228.

48 Voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 237.

49 Voir Cic. *Luc.* 90.

En assimilant le moment de la mort à un *punctum temporis*, Cicéron semble donc reprendre à son compte la conception néo-académicienne du temps, telle qu'elle ressort des arguments opposés à Lucullus. Mais il est important de préciser, d'une part, que cette vision discontinue s'applique au temps psychologique et, d'autre part, qu'elle ne fait pas l'objet, du moins dans les œuvres qui nous ont été conservées, d'un exposé théorique. De plus, si l'extrait du *Lucullus* suggère une divergence avec la conception stoïcienne du temps, celle-ci n'est explicitement formulée ni dans cet ouvrage, ni dans les *Tusculanes*. En revanche, les allusions à la théorie épicurienne pourraient être interprétées comme un indice en faveur de cette hypothèse.

TEMPORIS PERPETUITAS

Cicéron répond à l'angoisse du *tempus moriendi* par la conception d'un temps psychologique morcelé. Cependant, la mort ne donne pas seulement la mesure de l'instant ; le *tempus mortis* correspond aussi à l'infini temporel, ce qui conduit à un paradoxe d'ordre quantitatif : la mort, qui est un changement d'état se produisant dans un délai extrêmement bref, comporte aussi l'infinité du temps, suggérée par l'expression *temporis perpetuitas*. La réflexion sur la mort conduit ainsi à une réflexion sur l'éternité, qui joue un rôle déterminant dans l'éthique des *Tusculanes*.

Mort et durée infinie : une inspiration épicurienne ?

Dans la tradition de l'*Apologie*, Cicéron admire la joie de Socrate au moment de quitter la vie⁵⁰. S'adressant aux juges qui l'ont condamné à mort, le philosophe affirme son espérance : la mort est un événement heureux car ou bien elle est semblable à un sommeil éternel ou bien elle conduit le juste à la félicité auprès de ceux qui ont déjà quitté la vie. Cette alternative, conduit Socrate à lier la mort à la durée infinie :

Quam ob rem, siue sensus extinguitur morsque ei somno similis est qui non numquam etiam sine uisis somniorum placatissimam quietem adfert, di boni, quid lucri est emori ! aut quam multi dies reperiri possunt qui tali nocti anteponantur, cui si similis futura est perpetuitas omnis consequentis temporis, quis me beatior ?

(Cic. *Tusc.* I, 97)

Par conséquent, si la conscience s'éteint et que la mort est semblable à ce sommeil, qui même étant dépourvu de songe, comme c'est parfois le cas, procure un très paisible repos, dieux bons, quel avantage de mourir ! Ou encore, combien de

50 Voir Plat. *Apol.* 40c.

jours peut-on trouver pour l'emporter sur une telle nuit ? Et si la totalité infinie du temps qui suivra dans l'avenir est semblable à cette nuit, qui peut être plus heureux que moi ?

L'expression *temporis perpetuitas*, qui figure également dans le *De finibus*, désigne à la fois la totalité et la continuité d'une durée, notamment celle de la vie humaine⁵¹. Néanmoins, dans cet extrait, la conjonction de l'indéfini *omnis* et du participe *consequens* aboutit à une formule très développée, qui permet à Cicéron de souligner l'extension infinie d'une mort qui apporte un repos parfait. Même si la mort du corps ne débouche pas sur cette immortalité de l'âme que Cicéron espère par la bouche de Socrate, la mort, qui se produit instantanément, donne accès à une insensibilité qui n'aura point de fin.

162

L'exposé sur la mort fait apparaître plusieurs points de convergence entre la théorie lucrétienne du temps et la vision cicéronienne du *tempus post mortem*. La prise en compte de l'alternative épicurienne selon laquelle la mort est un néant de sensation conduit Cicéron à intégrer au sein de sa méditation certains aspects du temps épicurien : non seulement le *punctum temporis* et la conception discontinue du temps, mais aussi le rapprochement de la mort et de l'infini temporel. De ce point de vue, les derniers vers du chant III du *De rerum natura* sont significatifs et incitent à effectuer un rapprochement avec les passages des *Tusculanes* qui viennent d'être analysés :

*Nec prorsum uitam ducendo demimus hilum
Tempore de mortis, nec delibare ualemus,
Quo minus esse diu possimus forte perempti.*
(Lucr. *DRN* III, 1087-1089)

Et ce n'est certes pas en vivant plus longtemps
que nous raccourcirons de si peu que ce soit
la durée de la mort, nous n'avons pas de quoi
l'entamer, et du coup être moins longtemps morts⁵².

Cicéron reprend en partie à son compte la vision épicurienne de la mort et du temps parce qu'elle cadre parfaitement avec son projet général. Mais il s'en distingue en insistant, d'une part, sur la brièveté du passage de la vie à la mort

⁵¹ Voir Cic. *Cic. Fin.* II, 86 ; II, 87 ; *Off.* I, 119 : *in perpetuitate uitae*.

⁵² Trad. Bernard Pautrat, *Lucrèce, De la nature des choses*, Paris, Librairie générale française, 2002. Voir aussi Lucr. *DRN* III, 972-975 où le temps *post mortem* est comparé à l'éternité qui a précédé la naissance : *Respice item quam nil ad nos anteacta uetustas / temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante. / Hoc igitur speculum nobis natura futuri / temporis exponit post mortem denique nostram*.

et, d'autre part, sur le moment de la mort, qui apparaît à travers la figure de Socrate comme le moment philosophique par excellence. Ce faisant, il intègre la réflexion éthique épicurienne sur le temps à la tradition platonicienne et suggère ainsi que la méditation épicurienne sur la mort ne constitue qu'un plagiat de l'*Apologie*.

De Lucrèce à Socrate

À cet égard, une précision méthodologique s'impose concernant les rapports de Cicéron à l'épicurisme lucrétien : il ne s'agit de rechercher systématiquement dans les *Tusculanes* ni les allusions au *De rerum natura* ni les similitudes stylistiques⁵³. Même si nous savons avec certitude grâce à la *Correspondance* que Cicéron connaissait le *De rerum natura* depuis février 54, rien ne permet en effet d'affirmer que l'Arpinate avait à l'esprit les vers de Lucrèce lorsqu'il a composé les *Tusculanes*⁵⁴. Il pouvait tout aussi bien se référer aux écrits de l'épicurien Amafinius, qu'il mentionne par ailleurs plusieurs fois dans son œuvre et en particulier dans les *Tusculanes*⁵⁵. S'il n'est pas exclu que Cicéron ait eu en mémoire certains vers de Lucrèce, sa présentation de l'épicurisme peut provenir d'une autre source. C'est pourquoi les rapprochements suggérés visent uniquement à souligner une convergence entre la conception épicurienne du temps et la temporalité mise en œuvre dans les *Tusculanes*. Compte tenu de la place donnée à la conception épicurienne de la mort dans le premier livre, il n'est pas surprenant que le temps épicurien y soit également représenté. Il en résulte que la polémique anti-épicurienne se trouve dépassée : dans sa méditation sur le temps et la mort, Cicéron met à contribution la théorie épicurienne pour élaborer une temporalité philosophique orientée vers le bonheur du sage et placée sous l'*auctoritas* de Socrate. Bien que Cicéron lui préfère l'alternative platonicienne, fondée sur l'immortalité de l'âme, la *perpetuitas temporis* épicurienne demeure une solution de repli, une garantie ultime contre le mal.

En méditant sur le *tempus moriendi* à travers la figure fondatrice de Socrate, Cicéron esquisse une philosophie de l'existence, qui rompt avec le naturalisme

53 Sur les allusions au texte de Lucrèce dans les *Tusculanes*, voir Luciano Canfora, « La première réception de Lucrèce à Rome », dans *Le Jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome*, Mélanges offerts à Mayotte Bollack, dir. Annick Monet, Lille, Presses universitaires de Lille, 2003, p. 42-50.

54 Voir Cic. *Q. fr.* II, 9.

55 Voir Cic. *Acad. Post.* 5-6 ; *Fam.* XV, 9, 2 ; *Tusc.* IV, 6-7. Sur le statut de l'œuvre d'Amafinius, qui a pu constituer une vulgate de l'épicurisme à Rome et, comme telle, servir de référence à Cicéron, voir Carlos Lévy, « D'Amafinius à Cicéron », dans *Le Jardin romain, op. cit.*, p. 51-55.

qui caractérise les doctrines hellénistiques. La notion de *tempus mortis*, qui n'a guère de sens pour un épicurien ou un stoïcien, renvoie en effet à la situation de l'homme, en tant qu'« Être-pour-la-mort »⁵⁶. Anticipant en quelque sorte la réflexion d'Heidegger dans *Être et temps*, Cicéron invite le lecteur à concevoir la mort comme condition finale et possibilité d'être. Par l'appropriation de sa fin, qui est la partie la plus authentique et singulière de son existence, le sujet peut accéder à lui-même et à la liberté. Ainsi le « souci de soi » prend-il d'abord la forme d'un souci de la mort. Cependant, au sein de la philosophie cicéronienne, la méditation sur la temporalité humaine, orientée selon une perspective eschatologique, s'ouvre sur l'éternité. L'association du temps, de la mort et de l'éternité constitue en effet le cœur de l'exposé cicéronien. Il s'agit de montrer que, selon toutes probabilités, le *tempus moriendi* donne accès à une *domus aeterna*. Dans cette perspective, les rapports du temps et de l'éternité restent à préciser car, si le *tempus mortis* est illimité, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il soit éternel. De même, si l'on peut à la rigueur concevoir que l'âme soit immortelle, son éternité apparaît plus problématique. Par conséquent, il est légitime de s'interroger sur les raisons qui ont conduit Cicéron à introduire dans les *Tusculanes* le terme *aeternitas*. Cette question est d'autant plus importante que les notions temporelles occupent une place centrale dans l'éthique cicéronienne, puisqu'elles structurent la méditation sur la mort : le recours à l'argument du *punctum temporis*, la valorisation du *tempus mortis*, l'insistance sur la *perpetuitas* du temps *post mortem* et l'espoir d'éternité, substitut fréquent d'*immortalitas*, placent les notions temporelles au premier plan.

56 Sur le sens de cette notion chez Martin Heidegger et, en particulier dans *Être et temps*, cf. Jean Grondin, « L'oubli métaphysique du temps selon Heidegger », dans *L'Espace et le temps*, dir. Marie-Françoise Conrad, Jean Ferrari, André Robinet et Jean-Jacques Wunenburger, Paris, Vrin, 1991, p. 260-265 : « l'homme se caractérise essentiellement par son pouvoir-être, son futur. Or, le futur de l'homme est constitutivement délimité par la mort, "l'être-pour-la-mort" insistera Heidegger. Le propos de son analyse sera de mener à bien une interprétation du Dasein et de sa temporalité depuis sa mortalité congénitale et son historicité. Privilégier les thèmes de la mort, de la finitude et de l'historicité, c'est relativiser la primauté de la présence et de la permanence dans la conception métaphysique du temps. C'est justement pour occulter cette temporalité mortelle et finie de l'homme que la métaphysique cherche à concevoir l'être depuis la permanence de la présence » (p. 262).

AETERNITAS. TERMINOLOGIE ET PHILOSOPHIE

Dans l'hypothèse de l'immortalité de l'âme, la notion d'éternité, associée à la survie *post mortem* joue un rôle déterminant. Néanmoins, la signification et les rapports des notions de temps et d'éternité sont fort complexes car Cicéron se soucie fort peu de définir les termes *tempus*, *aeternitas* ou encore l'expression *tempus aeternum* (voir *Tusc.* V, 70 : *ab aeterno tempore*). Si ce silence ne pose pas de réel problème pour *tempus*, dont les emplois sont conformes aux usages communs, il n'en est pas de même pour le vocable *aeternitas*, dont l'ambiguïté porte préjudice à la compréhension du texte. Aussi est-il nécessaire d'élargir le champ d'investigation aux emplois et à la signification du vocable *aeternitas* dans la langue latine et dans l'œuvre de Cicéron, afin de mieux comprendre ses rapports avec le temps et sa valeur dans la première *Tusculane*.

ORIGINE ET VALEURS D'AETERNITAS

En étudiant les emplois du substantif *aeternitas* dans la littérature latine, on s'aperçoit que Cicéron est non seulement le premier, mais aussi le seul auteur de son époque à l'employer. De plus, il apparaît que, d'une part, le mot *aeternitas* est relativement fréquent puisqu'il est utilisé à quarante-huit reprises par Cicéron et que, d'autre part, ses emplois sont concentrés dans les ouvrages philosophiques. Hormis trois occurrences dans les discours et trois dans les traités consacrés à la rhétorique, la plupart des occurrences, à savoir trente-sept, figurent en effet dans les traités philosophiques et dans la traduction cicéronienne du *Timée*¹. Dès lors se posent d'emblée deux questions : le substantif *aeternitas* constitue-t-il un néologisme cicéronien, comme le suggèrent Alfred Ernout et Antoine Meillet dans la notice *aeuum* du *Dictionnaire étymologique de la langue latine*² ? Pourquoi l'Arpinate a-t-il, sinon créé, du moins privilégié ce terme ? Mon hypothèse de départ sera que la spécificité du substantif latin *aeternitas* a joué un rôle non négligeable dans les significations de cette notion et explique en partie

1 Pour les discours, voir *Cic. Pis.* 7 ; *Marc.* 28 et *Phil.* 14, 34. Pour les traités de rhétorique, voir *Inu.* I, 26 ; *de Or.* III, 20 et *Top.* 59. Pour les traités philosophiques, voir *Cic. Fin.* II, 88 et 89 ; *Tusc.* I, 38, 50, 55, 80, 81, 81, 94 ; IV, 37 ; V, 70 ; *Nat.* I, 21, 114 ; II, 43, 51, 54, 62, 95 ; III, 14 ; *Diu.* I, 25, 115, 125 ; II, 19, 19 ; *Fat.* 19, 19, 21, 27, 29, 29, 32, 32, 33, 33, 37, 38, frag. 2 dans Seruius, *ad Aen.* III, 376 ; *CM* 77. Pour la traduction du *Timée*, voir *Tim.* 6, 7, 7, 8, 34.

2 Voir *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959⁴, p. 13-14.

la faveur dont il jouit chez Cicéron. Afin de l'étayer, je commencerai par étudier le contexte de la première occurrence, dans la mesure où il pourra orienter la signification du terme. Une étude étymologique et sémantique permettra ensuite de justifier l'importance que lui a conférée Cicéron.

L'apparition du substantif *aeternitas*

Selon la *BTL*, c'est dans le *De inuentione* que le substantif *aeternitas* fait sa première apparition dans la littérature latine. Dans cette œuvre de jeunesse, sans doute composée autour des années 84-83³, Cicéron use du mot *aeternitas* dans le cadre d'une définition du temps - par ailleurs la seule que l'on trouve dans toute son œuvre conservée :

Tempus autem est - id quo nunc utimur, nam ipsum quidem generaliter definire difficile est - pars quaedam aeternitatis cum alicuius annui, menstrui, diurni, nocturniue spatii certa significatione. (Cic. *Inu.* I, 39)

Le temps - celui dont nous parlons maintenant, car il est difficile à définir en lui-même d'une façon générale - est une certaine partie de l'éternité, comportant une indication précise de durée : année, mois, jour ou nuit.

Distinguant les différentes parties du discours, Cicéron présente la *confirmatio* et les sources de l'argumentation dont elle est constituée⁴. C'est parmi les *loci argumentationum* que figure le temps, qui intervient à côté du lieu, de la manière, de l'occasion et de la possibilité, au titre d'attribut circonstanciel de l'action⁵. Cicéron prend soin de définir les termes qui désignent les différentes espèces de circonstances au moyen d'une explication « courte, claire et conforme à l'opinion courante »⁶. Aussi envisage-t-il le temps dans une perspective fonctionnelle (*id quo nunc utimur*) en récusant d'emblée toute définition générale du temps (*generaliter*). Évacuant la question conceptuelle au prétexte de sa difficulté, il circonscrit son propos à l'éloquence.

Or, compte tenu de ce contexte marqué par la référence au temps vécu et au langage courant, l'emploi du terme *aeternitas* est fort surprenant. Cicéron

3 Voir Cic. *de Or.* I, 5. Sur les problèmes liés à la datation du *De inuentione*, voir Cicéron, *De l'invention*, éd. Guy Achard, Paris, CUF, 2002, p. 5-10.

4 Voir Cic. *Inu.* I, 34. Les différentes parties du discours à savoir *exordium*, *narratio*, *partitio* et *confirmatio* ont été distinguées en I, 19.

5 Voir Cic. *Inu.* I, 38 : *in gestione negotii*.

6 Voir Cic. *Inu.* II, 53 : *Primus ergo accusatoris locus est eius nominis cuius de ui quaeritur brevis et aperta et ex opinione hominum definitio* ; II, 55. Ces principes de méthode seront repris dans *de Or.* I, 189. Sur la pratique de la définition chez Cicéron, voir Élisabeth Gavoille, « Sens et définition chez Cicéron », dans *Conceptions latines du sens et de la signification*, dir. Marc Baratin et Claude Moussy, Paris, PUPS, 1999, p. 81-95.

recourt en effet à la méthode, dite synthétique ou relationnelle, dans le sens où il décrit le temps par rapport à la notion d'éternité. C'est pourquoi il paraît pour le moins curieux de définir une réalité d'expérience telle que le temps au moyen d'un néologisme - ou du moins d'un mot rare -, qui risque de produire une confusion plutôt qu'un éclaircissement du sens. Or cette alliance de mot repose sur une communauté de nature entre temps et éternité, comme le suggère l'interprétation du rhéteur Marius Victorinus dans son commentaire *In rhetoricam Ciceronis*.

Commentant la définition cicéronienne du temps, Marius Victorinus en explicite les présupposés et s'efforce de préciser l'articulation des notions de temps et d'éternité⁷. Or celui-ci, sans aucune hésitation, établit un lien d'identité entre *tempus generale*, *aeternitas* et *αἰών* :

*Tempus generaliter definire difficile est, quod tempus semper fuerit necesse est siue ante mundum siue cum mundo : multi enim natum mundum, multi natum non esse contendunt. Ergo hoc tempus generale, quia nec initium nec finem habet, aeternitas est, quam Graeci aeona appellant*⁸. (Mar. Vict. *In. Lib. I*, 26)

Le temps d'un point de vue général est difficile à définir, parce qu'il est nécessaire que le temps ait toujours existé soit avant le monde soit avec lui : or beaucoup soutiennent que le monde est né, beaucoup qu'il n'est pas né. Donc ce temps général, parce qu'il n'a ni début ni fin, est l'éternité que les Grecs nomment *αἰών*.

Cette glose a le mérite d'attirer l'attention sur les difficultés, voire les ambiguïtés, du texte cicéronien, car l'équivalence établie entre *aeternitas* et *αἰών* ne va nullement de soi. Si effectivement la notion générale de temps est identique à l'éternité, cela implique que le temps est une portion d'éternité et que, par conséquent, l'éternité cicéronienne n'est rien d'autre qu'une durée infinie. *Aeternitas* renverrait non pas à l'a-temporalité du *Timée* platonicien, mais au temps illimité des cosmologies hellénistiques.

Dans le cadre de cette problématique générale, il semble que la mention du terme *aeternitas* dans la définition du temps *ex hominum opinione*, loin d'être fortuite, implique une conception particulière du temps et de la notion grecque d'*αἰών*. L'hypothèse d'une première approche théorique est d'autant

⁷ Sur ce rhéteur du IV^e siècle, converti au christianisme, voir Pierre Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études augustiniennes, 1971

⁸ Voir Q. Fabii Laurenti Victorini *explanationum in Rhetoricam M. Tullii Ciceronis Libri duo*, dans *Rhetores Latini Minores*, éd. Carl Halm, Leipzig, Teubner, 1863, p. 223.

plus plausible que Cicéron avait déjà reçu, au moment de la composition du *De inuentione*, une solide formation philosophique, puisqu'il avait suivi l'enseignement de l'épicurien Phèdre, du stoïcien Diodote et de l'académicien Philon de Larissa⁹. Cette première définition du temps comme *pars aeternitatis* est donc intéressante à plus d'un titre, car elle implique une communauté de nature entre temps et éternité, la différence entre les deux notions étant d'ordre quantitative et non qualitative. Sa forme suggère en outre que le substantif *aeternitas* n'est pas d'origine cicéronienne. Cette hypothèse se voit confirmée indirectement par l'histoire du vocable et par les pratiques cicéroniennes en matière de création lexicale.

Aeternitas, un néologisme cicéronien ?

168

J'ai tenté de montrer ailleurs que la création du substantif *aeternitas* pouvait difficilement être attribuée à Cicéron¹⁰. En premier lieu, la formation d'*aeternitas* suggère en effet une création antérieure à l'époque cicéronienne. Selon Alfred Ernout et Antoine Meillet, l'adjectif *aeuiter nus*, qui a donné la forme réduite *aeternus*, est, comme *aetas*, à rapprocher de *aeuum*, qui correspond au grec αἰών¹¹. Quant au substantif *aeternitas*, il se présente comme un dérivé de l'adjectif *aeternus*. Or, comme l'indique Jacqueline Dangel dans une étude consacrée aux emplois et à la valeur du suffixe *-tudo* chez Accius, le suffixe *-tas*, destiné à qualifier en essence, caractérisait initialement une qualité attribuée à un objet de manière extrinsèque et permanente¹². Cette valeur apparaît dans les dérivés attestés au début du II^e siècle, parmi lesquels figurent, outre des

9 Voir Cic. *Brut.* 306 ; 309 ; *Fam.* XIII, 1, 2 ; *Fin.* I, 16 ; V 3 ; *Nat.* I, 93 ; *Luc.* 115 ; *Tusc.* II, 9 ; 26.

10 Voir Sabine Luciani, « D'aiôn à *aeternitas*. Le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences*, t. IV, 2006, *Transferts* <<http://ars-scribendi.ens-lyon.fr>>. Pour le détail de l'argumentation, je me permets de renvoyer à cette étude, dont je ne retiendrai ici que les principales conclusions.

11 Voir *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*, p. 13-14 et Chantal Kircher-Durand, « Les dérivés en *-nus*, *-na*, *-num* », dans *Grammaire fondamentale du latin*, dir. Chantal Kircher-Durand, Paris, 2002, t. IX, p. 144-146. *Aeuiter nus* est attesté chez Varron (*Men.* 437) et chez Apulée (*Socr.* 3). Sur le sens initial du mot αἰών, voir Émile Benveniste, « Expressions indo-européennes de l'Éternité », *Bulletin de la société linguistique de Paris*, t. XXXVIII, 1937, p. 103-112 ; Enzo Degani, *Aiôn da Omero ad Aristotele*, Padova, Antonio Milani, 1961 ; André Festugière, « Le sens philosophique du mot αἰών », *Études de philosophie grecque*, *op. cit.*, p. 254-271 ; Richard Onians, *The origins of european thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951 ; trad. française Barbara Cassin, Armelle Debru et Michel Narcy, *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 245-277.

12 Sur cette valeur essentielle et distinctive de *-tas* par rapport aux autres suffixes, voir Jacqueline Dangel, « Les mots suffixés en *-tudo* chez Accius : étude stylistico-linguistique », dans *Actes du V^e colloque de Linguistique latine*, dir. Marius Lavancy et Dominique Longrée, Louvain-la-Neuve, *CILL*, 1989, p. 91-102.

notions générales liées à la cité romaine, des notions d'espace ou de temps comme *aetas*, *aevitas* ou *antiquitas*¹³. Il est par conséquent peu probable que le substantif *aeternitas*, formé sur le modèle d'*aevitas* et dérivé d'un adjectif fréquemment attesté dès le deuxième siècle, soit un néologisme cicéronien¹⁴. De plus, les pratiques habituelles de Cicéron en matière de création lexicale plaident contre l'hypothèse d'un néologisme cicéronien puisque le philosophe ne manque pas de justifier ses créations lexicales ni d'expliquer leur signification à la première occurrence¹⁵. Il prend soin de préciser la plupart du temps les notions grecques qui correspondent aux différents néologismes¹⁶. Il marque en outre son hésitation à introduire des termes dont la nouveauté risque de heurter ses lecteurs ou de provoquer l'incompréhension¹⁷.

Cependant, *in fine*, la fréquence du terme dans l'œuvre de Cicéron au regard de sa rareté chez les autres auteurs de l'époque républicaine demeure un élément significatif. Même si Cicéron n'est pas le créateur du substantif *aeternitas*, il lui a néanmoins donné une place importante dans son œuvre philosophique. Il reste maintenant à déterminer pourquoi Cicéron a opté pour le terme *aeternitas*, quand il en avait d'autres à sa disposition, tels *aeuum* ou *aetas*.

13 Voir Jean Daude, « Abstraites de qualité », dans *Grammaire fondamentale du latin*, op. cit., t. IX, p. 252.

14 Voir Enn. *An.* I, 106 ; Pacuu. *Tr.* 295 Ribbeck ; Acc., fr. *inc.* XVIII, v. 709-710 dans Accius, *Œuvres. Fragments*, éd. Jacqueline Dangel, Paris, CUF, 1995 : *in domum aeternam patris* ; Pl. *Cap.* 778 et 897 ; *Most.* 194 ; *Ter. Eun.* 872.

15 Sur Cicéron traducteur, voir Georges Cuendet, « Cicéron et Saint-Jérôme traducteurs », *Revue des études latines*, t. XI, 1933, p. 380-400 ; Thelma De Graff, « Plato in Cicero », *Classical Philology*, t. XXXV, 1940, p. 143-153 ; Roland Poncelet, « Deux aspects du style philosophique latin. Cicéron et Chalcidius, traducteurs du *Phèdre* 245c », *Revue des études latines*, t. XXVIII, 1950, p. 145-147 ; *Id.*, *Cicéron, traducteur de Platon*, Paris, de Boccard, 1957 ; Mario Puelma, « Cicero als Plato Übersetzer », *M. H.*, t. XXXVII, 1980, p. 137-177 ; Noemi Lambardi, *Il Timaeus ciceroniano – arte e tecnica del « uertere »*, Firenze, Le Monnier, 1982 ; Alain Michel, « Cicéron et la langue philosophique, problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, dir. Alain Michel, Rome, École française de Rome, 1992, p. 77-89 ; Carlos Lévy, « Cicéron, créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, op. cit., p. 91-106 ; Jonathan Powell, « Cicero's Translation from Greek », dans *Cicero the Philosopher*, op. cit., p. 273-300 ; Clara Auvray-Assayas, « Le lexique platonicien au contact de ses traductions latines », dans *Langues en contact dans l'Antiquité. Aspects lexicaux*, dir. Alain Blanc et Alain Christol, Nancy, ADRA, 1999, p. 3-14 ; Christian Nicolas, « La néologie technique par traduction chez Cicéron et la notion de "verbumexverbalité" », dans *La Création lexicale en latin*, dir. Michèle Fruyt et Christian Nicolas, Paris, PUPS, 2000, p. 109-149 ; *Id.*, *Sic enim appello... Essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2005.

16 Voir Cic. *Fin.* III, 45 ; *Luc.* 17 ; *Acad. Post.* 24-25 ; *Tim.* 23 ; *Nat.* I, 109.

17 Voir Cic. *Acad. Post.* 41.

Pourquoi *aeternitas* ?

Il semble que le terme le plus évident pour évoquer la notion de durée ait été *aeuum*. Si les Anciens ont tardé à établir un rapport d'ordre étymologique entre αἰών et *aeuum*, ils étaient fort conscients des liens sémantiques entre les deux termes. Le témoignage de Varron est à cet égard significatif :

Aeuum ab aetate omnium annorum ; hinc aeuiternum, quod factum est aeternum ; quod Graeci αἰώνα, id ait Chrysippus esse <ἀ>ε<ι> ὄν. (Varron, L. VI, 11)

L'éternité (*aeuum*) provient de la durée (*aetas*) de toutes les années ; de là *aeuiternus* qui est devenu *aeternus* (éternel) ; les Grecs l'appellent αἰών (éternité), dont Chrysippe dit que c'est ἀεὶ ὄν (étant toujours)¹⁸.

Varron ne mentionne pas *aeternitas* : c'est aux substantifs *aeuum* et *aetas* qu'il recourt pour traduire la notion de durée illimitée. Cependant, le fait que le grammairien inverse la relation entre *aeuum* et *aetas* « pour faire une étymologie sémantique »¹⁹ suggère un certain flottement : Varron établit une comparaison entre le nom grec et le nom latin de l'éternité²⁰. Si l'extrait confirme le fait que la dérivation d'*aeternus* était perçue comme telle à l'époque classique, l'absence du terme *aeternitas* dans le livre VI du *De lingua Latina*, qui traite pourtant *de uocabulis temporum et earum rerum quae in agendo fiunt*, confirme l'idée que l'emploi du terme *aeternitas* n'était pas généralisé à la fin de la République²¹.

Cet état de fait est probablement lié à une question d'ordre morphologique. Du point de vue de sa formation, le substantif latin *aeternitas*, qui est un dérivé de dérivé, ne correspond pas au grec αἰών, mais à αἰωνιότης, dérivé tardif de αἰώνιος²². Mais on peut également le rapprocher du substantif abstrait αἰδιότης, forgé par Aristote à partir de l'adjectif αἰδιος et qui pouvait être connu de Cicéron²³.

¹⁸ Traduction Pierre Flobert, Varron, *La Langue latine*, Livre VI, Paris, CUF, 1985.

¹⁹ Voir *Ibid.* n. 5, p. 76.

²⁰ Cette interprétation repose en priorité sur la valeur attribuée à *quod*. Pierre Flobert (*ibidem*) considère *quod*, non comme une conjonction explicative, mais comme un relatif qui reprend *aeuum*. La référence à des rapprochements similaires, opérés par Festus (Ps.-Fest. 124, 5) et Isidore (*Et.* 5, 38, 4), permet de confirmer cette lecture. On peut y ajouter le témoignage de Marius Victorinus (voir *In rhet. Cic.* I, 26, cité *supra*). Cependant, Isidore sera le premier à faire dériver explicitement *aeuum* d'αἰών : *unde et apud Latinos est deriuatum*.

²¹ Voir Varr. L. VI, 1.

²² Le substantif αἰωνιότης est attesté comme équivalent de *perpetuitas* dans le *Corpus Glossariorum Latinorum*, éd. Georg Goetz, Leipzig, Teubner, 1888-1924.

²³ Voir Arist. *Phys.* 252b3 ; *De caelo* 284a1. Sur le sens et l'origine de ce terme, voir André Festugière, « Le sens philosophique du mot Αἰών », dans *Études de philosophie grecque*, op. cit., p. 254-271, et en particulier, n. 2, p. 266. Sur les emplois du lexique de l'éternité chez Aristote, qui privilégie *aïdios* et ses dérivés, voir Ilaria Ramelli et David Konstan, *Terms for eternity : Aïōnios and Aïdios in classical and Christian texts*, op. cit., p. 28-30.

Cette différence de formation comporte d'importantes conséquences d'ordre sémantique, dans la mesure où les dérivations successives confèrent au mot latin un coefficient d'abstraction élevé. Si *aeuum* fait référence au temps vécu, le dérivé *aeternitas* désignera la qualité de ce qui est *aeternus*, c'est-à-dire le fait d'avoir une durée sans rapport ni avec la vie humaine ni avec les divisions temporelles. En ce sens, les dérivations successives d'*aeuum* peuvent servir d'illustration à l'évolution sémantique dont témoigne l'histoire de son équivalent grec. On sait en effet que, sous l'impulsion de la réflexion philosophique, le terme αἰών, qui désignait d'abord la durée de vie limitée impartie à chaque être vivant, acquit le sens de durée illimitée lorsqu'il fut appliqué au monde, avant d'exprimer la notion d'éternité dans le *Timée* de Platon²⁴.

Or l'évolution qui a affecté le sémantisme d'αἰών peut contribuer à expliquer le choix de Cicéron en faveur d'*aeternitas* au détriment d'*aeuum* ou d'*aetas*. Ces deux substantifs renvoient en effet à des réalités d'expérience et sont étroitement en rapport avec la durée de la vie humaine. Concernant *aeuum*, les deux premières séries d'emplois mentionnées par le *Thesaurus Linguae Latinae* se rattachent au temps de la vie²⁵ et de l'histoire²⁶. Les valeurs premières d'*aetas* sont sensiblement identiques, à ceci près que ce terme renvoie souvent de manière plus précise aux âges de la vie²⁷. Néanmoins, à la différence d'*aetas*, *aeuum* ne paraît pas avoir été très fréquemment employé avant Cicéron, puisqu'on n'en relève que cinq occurrences, notamment chez Ennius et Pacuvius²⁸. Cicéron lui-même ne semble guère affectionner ce terme, qui ne figure que quatre fois dans l'ensemble de son œuvre. De plus, il est significatif que sur ce total déjà si peu élevé, trois occurrences ne soient pas attribuables à Cicéron lui-même

24 Voir Plat. *Tim.* 37d-38c. Émile Benvéniste (« Expressions indo-européennes de l'Éternité », art. cit., p. 103-112) a cependant proposé une autre interprétation du sens initial d'αἰών, qui renverrait non à la durée, mais à l'idée de force vitale. Richard Onians (*Les Origines de la pensée européenne*, op. cit., p. 245-250) a renforcé cette hypothèse en attribuant à αἰών le sens de fluide vital et en montrant que la valeur temporelle s'était ajoutée progressivement sous l'effet d'une association avec ἄελ. Néanmoins, comme le notent Enzo Degani (*Aiōn da Omero ad Aristotele*, op. cit., p. 40-42) et André Festugière (art. cit., p. 270-271), il est difficile de dissocier dans l'αἰών homérique les valeurs de force et de durée parce que le terme est étroitement lié à l'idée de vie. Pour une synthèse récente, voir Ilaria Ramelli et David Konstan, *Terms for eternity : Aiōnios and Aidios in classical and Christian texts*, op. cit., p. 5-6, n. 4.

25 Voir Lucr. *DRN* II, 16 ; V, 172, 1145, 1150 ; Verg. *Aen.* VII, 776 ; X, 53 ; XI, 569 ; Ovid. *Met.* VII, 310 ; VI, 321 ; *Tris.* IV, 10, 43 etc.

26 Voir Cat. 1, 6 ; Hor. *Sat.* I, 10, 68 ; Plin. *Nat.* II, 18 ; XIX, 9 ; XVI, 238 ; Ov. *Ars* I, 241 etc.

27 Voir Acc. *Amphitryon* III, v. 636 : *An mala aetate maus male mulcari exemplis omnibus ?* « Ou bien, malgré les atteintes de l'âge, préfères-tu souffrir mille morts ? », trad. Jacqueline Dangel, op. cit., p. 234. Voir aussi Pl. *Amph.* 612, 1032 ; *Aul.* 161, 214, 252 ; *Bacc.* 56, 129, 166, 1079, 1163 ; *Cas.* 47, 240, 259 ; Ter. *Heaut.* 53, 110, 113, 131, 555 ; *Hec.* 223, 616, 736.

28 Voir Enn. *An.* I, 115 ; IX, 303 ; *Tr.* 29, 414 ; Pacuu. *Tr.* 259 Ribbeck ; Pl. *Poen.* 1187

puisqu'elles figurent dans des citations de poètes²⁹. De plus, il s'agit dans tous les cas d'expressions du type *aeuom degere* ou *agere*, qui renvoient explicitement à la durée de la vie humaine. La quatrième mention d'*aeuum*, qui intervient dans le contexte du Songe de Scipion, semble *a priori* différente. Apparaissant en rêve à Scipion Emilien, le premier Africain lui promet l'immortalité :

Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto : omnibus qui patriam conseruauerint, adiuuerint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aeuo sempiterno fruuntur ; (Cic. *Rep.* VI, 13)

Mais, pour que tu sois, Africain, encore plus empressé à te faire le tuteur de l'État, retiens bien ceci : tous ceux qui ont contribué au salut, à la prospérité, à l'accroissement de leur patrie, peuvent compter qu'ils trouveront dans le ciel une place bien définie qui leur est assignée, pour qu'ils y jouissent dans le bonheur d'une durée sempiternelle.

172

Mais, même s'il désigne l'immortalité bienheureuse promise aux grands hommes, *aeuum* se rattache par l'intermédiaire du verbe *fruo* à l'expérience de la vie. De plus, c'est la présence de l'adjectif *sempiternus* qui lui confère le sens d'éternité. Enfin, le statut de ce discours, triplement rapporté par Scipion Emilien, P. Rutilius Rufus et Cicéron, la distance produite par la mort déjà ancienne des deux protagonistes et la volonté affirmée par Cicéron de faire revivre un entretien du passé suffisent à justifier la présence d'un terme perçu par ailleurs comme poétique et trop en rapport avec le temps vécu.

On peut par conséquent avancer l'hypothèse suivante : Cicéron a généralement évité le terme *aeuum* en raison de sa connotation à la fois archaïque et poétique. Cela cadrerait tout à fait avec le purisme littéraire de son époque³⁰. Cependant, dans le cas d'*aeuum*, s'ajoutent des motifs d'ordre sémantique. Dans son sens courant, *aeuum* renvoyait en effet à la fraction de temps impartie à la vie humaine. Par conséquent, il ne pouvait convenir pour exprimer l'extension infinie de la durée. Quant à *aetas*, qui était d'un usage extrêmement fréquent dès le deuxième siècle, Cicéron l'utilisa en lieu et place d'*aeuum* pour désigner la durée et les âges de la vie ainsi que les différentes époques de l'histoire humaine. D'où le grand nombre de ses occurrences dans son œuvre (508). Ainsi, dans les *Tusculanes*, sur un total de vingt-trois occurrences, *aetas* renvoie-t-il trois fois à l'âge, six fois à une époque déterminée et quatorze fois à la vie humaine³¹.

²⁹ Voir Cic. *Brut.* 58 (= En. *An.* IX, 303) ; *Tusc.* I, 28 (= En. *An.* I, 115) et II, 48 (= Pacuu. *Tr.* 259)

³⁰ Voir Jonahatan Powell, « Cicero's Translation from Greek », art. cit., p. 289.

³¹ Pour le sens d'âge, voir Cic. *Tusc.* I, 5 ; V, 62 ; V, 94. Pour le sens d'époque, voir Cic. *Tusc.* I, 5 (2x) ; IV, 3 ; IV, 5 ; V, 7 ; V, 8. Pour le sens de vie humaine, voir Cic. *Tusc.* I, 76 ; I, 93 ; I, 94 (3x) ; II, 38 ; III, 61 ; III, 69 ; V, 5 ; V, 55 ; V, 56 ; V, 71 ; V, 77 ; V, 107.

L'hypothèse selon laquelle Cicéron aurait utilisé le couple *aeternitas/aetas* de préférence à *aeuum* en vue de distinguer deux aspects du temps se voit renforcée par deux arguments indirects³². En premier lieu, le caractère archaïco-poétique du terme est confirmé par ses emplois chez Lucrèce, dont on connaît l'admiration pour le *Pater Ennius* et le goût pour l'archaïsme³³. Le terme *aeuum* – sous la forme *aeuom* – figure en effet en bonne place dans le *De rerum natura* où il est aussi fréquent qu'*aetas*³⁴. Les deux termes y renvoient le plus souvent à la durée de la vie et, par extension, à la durée, voire à l'infinité du temps, dans des expressions du type *per aeuom* ou *infinita aetas*³⁵. Ces emplois, qui s'expliquent en partie par l'impossibilité où se trouvait Lucrèce d'employer *aeternitas*, montrent bien que le sémantisme des termes existants n'excluait pas la notion de durée infinie³⁶. Dans ces conditions, l'utilisation d'*aeternitas* par Cicéron implique une aspiration vers l'abstraction et une volonté de distinguer nettement la notion générale de temps de l'expérience humaine. Une telle démarche aurait par ailleurs été en harmonie avec les principes de traduction appliqués dans les traités philosophiques, où Cicéron revendique le droit de créer de nouveaux mots pour désigner les *nouae res*, tout en cherchant à exploiter les ressources de la langue latine et en se montrant attentif à l'histoire des mots³⁷.

Désireux de donner une définition concise du temps humain qui corresponde à l'usage courant et soit utilisable par l'orateur, Cicéron le distingue du *tempus generale*, qu'il désigne par le substantif *aeternitas*. Mais, ce faisant, il établit une identification pour le moins problématique, qui renvoie à la question des rapports entre *αἰών* et *χρόνος* dans la tradition philosophique.

L'AMBIGUÏTÉ DU SUBSTANTIF *AETERNITAS*

Cette définition de jeunesse, qui assimile le temps à une partie de l'éternité, invite à s'interroger sur les rapports du temps et de l'éternité dans la première

32 Sur ce type de parasynonymie, qui n'est pas sans exemple, voir Christian Baylon et Xavier Mignot, *Initiation à la sémantique du langage*, *op. cit.*, p. 106-108.

33 Voir Lucr. *DRN* I, 117 et 121.

34 On relève dans le *De rerum natura*, 49 occurrences d'*aeuum* et 48 d'*aetas*.

35 Pour *aeuum*, voir Lucr. *DRN* II, 1094 ; V, 172, 1145, 1150, 1440. Pour *aetas*, voir II, 1071, 1120, 1174 ; III, 509 ; IV, 1122, 1136. Pour *per aeuom*, voir Lucr. *DRN* I, 547, 583, 952 ; II, 561 ; III, 605 ; V, 51, 427. Pour *infinita aetas*, voir Lucr. *DRN* I, 225, 234, 468 ; II, 298 ; III, 672, 847 ; V, 317. Sur le vocabulaire lucrézien du temps, voir Sabine Luciani, *L'Éclair immobile dans la plaine*, *op. cit.*, p. 14-54.

36 Pour des raisons d'incompatibilité métrique, *aeternitas*, qui comporte un crétique, ne pouvait entrer dans la composition d'un hexamètre dactylique.

37 Voir Cic. *Fin.* IV, 15 et *Att.* XIII, 21.

Tusculane. L'éternité s'y réduit-elle à l'omni-temporalité qui apparaît dans la définition du *De inuentione* ou Cicéron suggère-t-il une distinction, et si oui, de quel ordre ?, entre *sempiternus* et *aeternus* ? Pour répondre à cette question, qui trouve une première justification dans la fréquence du vocable *aeternitas* au sein de la première *Tusculane*, il sera nécessaire de prendre en compte le rôle dévolu au temps dans l'exposé des deux hypothèses.

Aeternitas, mot-clé de la première *Tusculane* ?

174

La notion d'éternité occupe une place déterminante dans les *Tusculanes*, et en particulier dans la première. Pourtant, si l'on s'en tient à une stricte étude statistique, cette première impression semble injustifiée : même si les occurrences d'*aeternitas* sont particulièrement élevées dans les *Tusculanae Disputationes*, et en particulier dans la première, ce nombre est peu élevé par rapport aux cinquante-deux occurrences de *tempus*³⁸. Cependant, ce résultat nettement déséquilibré s'explique en partie par la vaste palette de significations présentée par *tempus*³⁹. Une telle diversité justifie le recours fréquent à ce substantif et on retrouve le même déséquilibre entre les références à l'éternité et les références au temps chez d'autres philosophes latins comme Lucrèce ou Sénèque. Ainsi relève-t-on dans le *De rerum natura* cent quarante-deux occurrences de *tempus* contre quarante-sept d'*aeternus*. Le différentiel est encore supérieur dans l'œuvre de Sénèque où on ne relève que sept occurrences du terme *aeternitas* et quatre-vingt-une de l'adjectif *aeternus* contre quatre cent soixante-dix-sept de *tempus*⁴⁰. Compte tenu du fait que le déséquilibre n'est pas propre à Cicéron, seule la comparaison avec ses autres ouvrages de philosophie morale comporte un réel intérêt. Or, d'un point de vue statistique, le rapprochement avec le *De officiis* est fort significatif puisque l'adjectif *aeternus* n'apparaît qu'une seule fois dans l'ensemble du traité (I, 37) et que le substantif correspondant en est totalement absent. Il en est de même dans les autres traités, puisqu'on ne relève que deux occurrences dans le *De finibus* et une dans le *De senectute*⁴¹. Aussi les occurrences d'*aeternitas* et d'*aeternus* au sein des *Tusculanes*, malgré leur apparente rareté, méritent-elles d'être prises en compte, car elles jouent un rôle déterminant dans l'argumentation et se signalent par leur spécificité formelle.

Le thème abordé et le point de vue adopté dans la première *Tusculane* justifient *a priori* les références à l'éternité. Cicéron, afin d'y démontrer que la mort

38 Sur un total de 37 occurrences, on en relève 9 dans les *Tusculanes*, 6 dans le *De natura deorum* et 5 dans le *De diuinatione*.

39 Voir *supra*, chap. I, p. 139-148.

40 Voir *supra*, n. 14, p. 137.

41 Voir Cic. *Fin.* II, 88 et 89 ; *C M* 77.

n'est pas un mal, discute longuement au sujet de la nature de l'âme et propose à son interlocuteur une alternative, qui structure l'ensemble de la discussion et reprend celle de Socrate dans l'*Apologie*⁴² : si, comme le soutenait Platon, l'âme subsiste après la mort, elle se trouve alors libérée du corps et gagne le ciel où elle connaîtra le véritable bonheur. Si, en revanche, comme le pensent les épicuriens, l'âme est mortelle, la mort est néant et, par conséquent, absence de toute souffrance. Cicéron consacre la plus grande partie du premier livre (§ 26 à 81) à l'analyse de la première hypothèse, pour laquelle il ne dissimule pas sa préférence⁴³. C'est dans le cadre de cette réflexion qu'interviennent la plupart des références à l'éternité⁴⁴.

Sempiternum malum : l'enjeu de la discussion

L'importance conférée à la notion de durée est suggérée dès l'ouverture de la première *Tusculane* par la récurrence de l'adjectif *sempiternus*, qui se trouve d'emblée associé à la mort au cours de l'entretien préliminaire entre Cicéron et son interlocuteur⁴⁵. Développant les conséquences de l'opinion communément admise, Cicéron commence par en souligner les enjeux considérables au moyen de l'adjectif *sempiternus*, auquel il joint l'adverbe *semper*⁴⁶. Si la mort est un mal, il faut admettre que, non seulement ce mal n'aura point de fin, mais qu'il touche l'humanité tout entière : les morts parce qu'ils sont déjà morts, les vivants et ceux qui ne sont pas encore nés parce qu'ils n'échapperont pas à la mort. Résultant de ce raisonnement, la définition de la mort comme *malum infinitum et sempiternum* (*Tusc.* I, 15) implique une double menace, qui met en évidence l'urgence de la discussion. La réunion de deux adjectifs appartenant au lexique de la durée a certes trait au procédé de l'amplification. Cependant, elle vise surtout à préciser la double extension de ce malheur supposé. *Infinitus* renvoie en effet à la durée illimitée qui caractérise le temps *post mortem*, tandis que *sempiternus*, qui porte à la fois sur le passé et le futur, étend le mal à la totalité du temps, incluant la durée de la vie et celle qui précède la naissance. Après avoir démontré que l'opinion présentée par son interlocuteur est erronée dans la mesure où le

42 Voir Cic. *Tusc.* I, 25 : – *Quid hoc ? dasne aut manere animos post mortem aut morte ipsa interire ? – Do uero. – Quid si maneant ? Beatos concedo. – Sin intereant ? – Non esse miseros, quoniam ne sint quidem.*

43 Voir Cic. *Tusc.* I, 39-40 : – *Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admior, quam cum istis uera sentire. - Macte uirtute ! Ego enim ipse cum eodem ipso non inuitus errauerim.* Pour une analyse des différents arguments cicéroniens en faveur de l'immortalité de l'âme, voir José Salinero Portero, « La inmortalidad del alma en Ciceron », *Humanidades*, t. X-XI, 1958-159, p. 71-95.

44 Voir Cic. *Tusc.* I, 39 ; 50 ; 53 ; 54 (2 occurrences) ; 55 ; 66 ; 80 ; 81 (2 occurrences).

45 Voir Cic. *Tusc.* I, 9 ; I, 10 ; I, 15 ; I, 99 et I, 118.

46 Voir Cic. *Tusc.* I, 9.

malheur suppose l'existence d'un sujet pour l'éprouver, Cicéron réduit le mal éventuel à la durée de la vie humaine⁴⁷. Mais la notion d'omnitemporalité exprimée par *sempiternus* ne disparaît pas pour autant de l'argumentation, car le philosophe substitue au *sempiternum malum* l'alternative rassurante d'une double perpétuité : immortalité de l'âme ou sommeil sans fin.

Dans le premier cas, il s'agit d'une durée positive, qui prend la forme d'une résistance à la mort. Cicéron se propose d'étayer avec la plus grande vraisemblance possible l'opinion selon laquelle l'âme, quelles que soient sa localisation et sa nature, ne peut être détruite. L'hypothèse, qui fait fond sur une auto-citation de la *Consolatio*, est fondée sur des considérations physiques portant sur la nature de l'âme⁴⁸. Sa pureté et sa simplicité lui permettent d'échapper à la dissolution de la mort :

176

In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in Physicis plumbei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni nec diuidi nec discerpi nec distrahi potest, ne interire quidem igitur. (Cic. *Tusc.* I, 71)

Pour ce qui est de la connaissance de l'âme, nous ne pouvons douter, à moins d'être totalement fermés aux sciences de la nature, que les âmes ne comportent en elles rien qui soit mêlé, composé, conjugué, conjoint, double. Par conséquent, elles ne peuvent assurément être ni dissociées, ni divisées, ni dispersées, ni désunies, donc elles ne peuvent pas non plus mourir.

C'est sur ce point fondamental, qui a trait à la physique, que Cicéron veut insister. Cette priorité ressort non seulement de l'amplification à laquelle l'argument donne lieu, mais de sa situation dans le discours. Le parallélisme entre les deux phrases citées, les effets d'écho ou encore les articulations logiques fortement marquées concourent à mettre en valeur la proposition finale, qui s'achève de manière significative par l'adverbe *igitur*. Le caractère fondamental de la conclusion apparaît en outre dans la structure du chapitre XXIX :

⁴⁷ Voir Cic. *Tusc.* I, 14-15.

⁴⁸ Voir Cic. *Tusc.* I, 66. Sur la *Consolatio* composée par Cicéron en mars 45, suite à la mort de sa fille Tullia, et qui nous est parvenue sous forme de fragments, voir Aldo Setaioli, « La vicenda dell'anima nelle *Consolatio* di Cicerone », *Paideia*, t. LIV, 1999, p. 145-174 ; *Id.*, « Il destino dell'anima nelle letteratura consolatoria pagana », dans *Consolatio*, dir. Concepción Alonso Del Real, Madrid, Eunsa, 2001, p. 31-67 ; Miguel Rodríguez Pantoja, « La consolatio y las *Disputationes Tusculanae* de Ciceron », *ibid.*, p. 69-97 ; Fernando Lillo Redonet, *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid, Ed. clásicas, 2001, p. 200-215 ; Maurice Testard, « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. IV. La *consolatio* », *Revue des études latines*, t. LXXX, 2002, p. 95-114.

Cicéron y rappelle les incertitudes inévitables concernant la place et la nature de l'âme pour souligner qu'elles ne font pas obstacle à l'impératif delphique au moyen d'un parallélisme avec la connaissance de Dieu⁴⁹ : si l'homme peut connaître Dieu tout en ignorant « son siège et son apparence », il peut en faire de même pour l'âme⁵⁰. Notre passage, qui fait directement suite à cette comparaison, représente donc, sinon ce qu'il faut savoir sur l'âme – ce qui serait une formulation trop dogmatique –, mais ce que l'on peut raisonnablement croire à son sujet. Les incertitudes épistémologiques inhérentes à l'ontologie de l'âme s'estompent pour faire place à une quasi-certitude (*non dubitare possumus*), dont l'apparent dogmatisme est peut-être imputable à l'influence de la *Consolation* précédemment citée⁵¹ : au-delà des multiples opinions entre lesquelles il n'appartient pas à l'homme, mais à la divinité, de trancher, Cicéron conclut non sans emphase sur la parfaite simplicité de l'*animus* et déduit son immortalité de cette propriété. Échappant à la dissolution de la mort, l'âme se détache du corps et prend son élan vers la vie céleste, qui ne connaît aucune limite temporelle.

Ce raisonnement appelle un nouveau rapprochement avec le *De rerum natura*. L'argumentation de Lucrèce et celle de Cicéron sont en effet symétriquement opposées : selon la physique atomiste, les atomes sont éternels justement parce qu'ils « sont d'une solidité qui fait leur simplicité⁵² ». En revanche, le caractère divisible de l'âme humaine constitue une preuve de sa fragilité :

*At quod scinditur et partis discedit in ullas,
scilicet aeternam sibi naturam abnuît esse.*

(Lucr. *DRN* III, 641-642)

Or ce qui se fend et se divise en parties

Se refuse assurément à l'éternité.

49 Les opinions des philosophes sur l'âme ont été discutées en Cic. *Tusc.* I, 18-24. Sur ce passage doxographique, voir Jaap Mansfeld, « Doxography and dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », *ANRW*, t. II, 36, 4, 1990, p. 3122-3136.

50 Voir Cic. *Tusc.* I, 70 : *Illud modo uideto, ut deum noris, etsi eius ignores et locum et faciem sic animum tibi notum esse oportere etiamsi ignores et locum et formam.*

51 Sur les différences formelles et doctrinales entre la *Consolatio* et les *Tusculanes*, voir Aldo Setaioli, « La vicenda dell'anima nelle *Consolatio* di Cicerone », art. cit., p. 146-150. Cependant, même dans sa *Consolation*, Cicéron ne parvient pas à concevoir « une immortalité certaine et objective ». Un rapprochement avec la *Correspondance* suggère que la thèse de l'immortalité ne correspond pas chez Cicéron à une conviction profonde et personnelle, mais reste de l'ordre d'un « volontarisme purement intellectualiste », voir Aldo Setaioli, « El destino del alma en el pensamiento de Cicerón », *Anuario Filosófico*, t. XXXIV, 2001, p. 487-526. Je remercie l'auteur de m'avoir aimablement communiqué cette étude.

52 Voir Lucr. *DRN* I, 548 : *Sunt igitur solida primordia simplicitate*. Pour la justification de la traduction, voir Sabine Luciani, *L'Éclair immobile dans la plaine*, op. cit., p. 18, n. 23.

Il apparaît que la question de la simplicité se trouve chez les deux auteurs au centre de la méditation sur la mort et que, malgré la divergence de leurs opinions sur l'âme, ils parviennent à des conclusions voisines. Pourtant, lorsqu'il exposera la théorie épicurienne, Cicéron ne reprendra pas l'argumentation lucrétienne en faveur de la mortalité de l'âme. Préférant développer dans toute son ampleur la thèse platonicienne, il ne retiendra que les aspects éthiques de la thèse épicurienne. L'exposé des preuves accumulées par Lucrèce eût en effet contribué à affaiblir la théorie de l'immortalité. En revanche, en rappelant que la mort épicurienne est anéantissement total et que, par conséquent, le sentiment de manque est étranger à la mort, le philosophe réfute la crainte de la mort sans adopter, même à titre provisoire, la doctrine atomiste⁵³. Aussi peut-il se permettre de paraphraser Épicure et Lucrèce afin d'établir définitivement une thèse minimaliste, qui correspond à une sorte de pis-aller philosophique :

178

In quo quid potest esse mali, cum mors nec ad uiuos pertineat nec ad mortuos ? Alteri nulli sunt, alteros non attinget. (Cic. *Tusc.* I, 91-92)

Quel mal cet état peut-il comporter, puisque la mort ne concerne ni les vivants ni les morts ? Ceux-ci n'existent pas, elle ne touche pas ceux-là.

Dans les deux cas de figure, l'intérêt de la démonstration réside dans ses conséquences éthiques : amener l'homme à ne plus craindre, voire à souhaiter, la mort et lui permettre de l'affronter avec la sérénité dont firent preuve Socrate et Caton ou encore Démocrite et Épicure⁵⁴. Cicéron insiste sur la similitude des résultats pratiques auxquels conduisent ces deux voies philosophiques opposées. Si, en effet, selon l'alternative platonicienne, l'homme n'est rien d'autre que son âme et si celle-ci échappe à la dissolution, les résultats concernant les rapports de l'homme et de la mort sont similaires⁵⁵. C'est pourquoi l'auditeur signale très clairement la convergence des exposés :

53 Voir Cic. *Tusc.* I, 88 : *Carere enim sentientis est, nec sensus in mortuo : ne carere quidem igitur in mortuo est.*

54 Voir Cic. *Tusc.* I, 72-74 et Lucr. *DRN* III, 1039-1044. Pour un commentaire de ces vers, voir Gian Biagio Conte, « Il trionfo della morte e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053 », *SIFC*, t. XXXVII, 1965, p. 114-132 et Sabine Luciani, « La mort de Démocrite dans le *De rerum natura*. Quelques remarques sur le catalogue des morts illustres », *Revue des études latines*, t. LXXXI, 2004, p. 61-75.

55 Voir Cic. *Tusc.* I, 52. Pour une étude de cette thématique en relation avec le précepte delphique et la tradition du *Premier Alcibiade*, voir Pierre Boyancé, « Cicéron et le premier Alcibiade », *Revue des études latines*, t. XXII, 1964, p. 210-225 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 256-275 ; Pierre Courcelle, « Cicéron et le précepte delphique », *GIF*, t. XXI, 1969, p. 109-120 ; Jean Pépin, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme : observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *REG*, t. LXXXII, 1969, p. 56-70 ; *Id.*, *Idées grecques sur l'homme et sur dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 53-203 ; Alain Michel, « L'homme se réduit-il à son âme ? », *Diotima*, t. VII, 1979, p. 137-141 et Jacques

Omni autem oratione illud certe perfectum est, ut mortem non ducerem in malis.

(Cic. *Tusc.* I, 112)

Quant à l'ensemble de l'exposé, il est sans aucun doute parvenu à me convaincre que la mort ne fait pas partie des maux.

Cependant, au-delà de cet accord fondamental, Cicéron met à profit le lexique du temps pour souligner l'écart irréductible entre les deux théories.

Perpétuité ou éternité ?

Si la mort débouche sur l'éternité pour les disciples de Platon comme pour les épicuriens, cette notion revêt une signification opposée dans les deux philosophies : néant absolu pour ceux-ci, elle se mue en immortalité bienheureuse pour ceux-là. L'alternative correspond à une antithèse entre deux formes de perpétuité : *somno consopiri sempiterno* ou *in aeternam et plane in nostram domum remigrare*⁵⁶. Le sommeil sans fin se substitue certes au *sempiternum malum*, dont le spectre menaçait l'auditeur et ses semblables au début de la discussion. Mais il se caractérise de manière purement négative comme une absence de sensation et de souci. De ce point de vue, la présentation de Cicéron est tout à fait conforme à la doctrine épicurienne et, en particulier, au chant III du *De rerum natura*. Néanmoins, il est significatif que le lexique de l'éternité soit exclu de cette partie de l'exposé. La métaphore du sommeil éternel, qui renvoie à la topique de la consolation, avait déjà été largement exploitée par Lucrèce pour lutter contre la crainte de la mort⁵⁷. Mais l'emploi de l'adjectif *sempiternus*, interdit au poète Lucrèce pour des raisons métriques, la renouvelle et permet d'insister sur l'extension illimitée et le caractère ininterrompu de l'insensibilité *post mortem*, et non sur l'absolu de la mort, comme l'avait fait le poète épicurien au moyen de l'adjectif *aeternus*⁵⁸. La valeur à la fois concrète et temporelle de l'adjectif illustre parfaitement l'aspect matérialiste et la dimension immanente de la théorie.

Brunschwig, « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », dans *Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique. Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, université Pierre Mendès France, t. XVIII, 1996, p. 61-84.

56 Voir Cic. *Tusc.* I, 117-118.

57 Voir Lucr. *DRN* III, 466, 904, 921, 977, 1038. Sur la valeur philosophique de cette image, qui est en harmonie avec la théorie épicurienne du sommeil, voir Jean Salem, *Lucrèce et l'éthique*, op. cit., p. 139.

58 Voir Lucr. III, 921 : *Nam licet aeternum per nos sic esse soporem* et III, 1091-1094 où la mort est assimilée à un non-être éternel : *mors aeterna tamen nihilo minus manebit, / nec minus ille diu iam non erit, ex hodierno / lumine qui finem uitae fecit, et ille, / mensibus atque annis qui multis occidit ante*. « La mort n'en sera pas moins, elle, éternelle ; et tous deux seront aussi longtemps à ne plus être, de celui dont la vie a pris fin à l'aube de ce jour ou de celui qui est mort depuis des mois, des années ».

Cicéron usera d'ailleurs du même adjectif pour se gausser des épicuriens qui rendent grâce à Épicure de les avoir libérés d'une crainte perpétuelle :

Liberatos enim se per eum dicunt grauissimis dominis, terrore sempiterno et diurno ac nocturno metu. [...] Praeclarum autem nescio quid adepti sunt, quod didicerunt se, cum tempus mortis uenissent, totos esse perituros. Quod ut ita sit (nihil enim pugno), quid habet ista res aut laetabile aut gloriosum ? (Cic. Tusc. I, 48-49)

Ils prétendent en effet que, grâce à lui, ils sont affranchis de maîtres insupportables, terreur perpétuelle et crainte, de jour comme de nuit. [...]

Mais ils ont fait je ne sais quelle merveilleuse découverte, en apprenant que, le temps de mourir venu, ils allaient périr tout entiers. Or, à supposer qu'il en soit ainsi, je ne conteste pas ce point, en quoi est-ce réjouissant ou glorieux ?

180

L'ironie qui transparait dans ce passage naît en partie de l'accumulation des adjectifs temporels, rapprochés au moyen d'un chiasme. Cicéron souligne la posture ridicule des épicuriens qui se vantent de réfuter les mythes d'outre-tombe, auxquels pourtant plus personne n'ajoute foi, pas même les vieilles femmes⁵⁹. Or l'adjectif *sempiternus*, renforcé par *nocturnus* et *diurnus*, est à dessein placé dans la bouche de ces philosophes : il s'agit de railler l'importance démesurée qu'ils accordent à des mythes obsolètes afin d'égratigner au passage leur système. Mais la récurrence de l'adjectif suggère en outre que la conception épicurienne de la mort, toute négative, reste subordonnée à la sphère temporelle. En assimilant la mort au néant, les épicuriens l'intègrent à la temporalité universelle de sorte que leur doctrine demeure pour ainsi dire en deçà des théories platoniciennes.

59 Le caractère chimérique et peu crédible des mythes infernaux avait déjà été souligné par Cicéron et son interlocuteur (*Tusc.* I, 10). Mais, contrairement à notre passage, les sarcasmes n'étaient pas explicitement dirigés contre les épicuriens, car il s'agissait dans un premier temps de montrer que les morts ne pouvaient être malheureux. S'il s'attaque directement aux épicuriens, ce n'est pas pour réfuter leur conception de la mort, qui demeure à ses yeux l'une des alternatives possibles, mais pour valoriser par contraste la puissance rationnelle et la force de persuasion qui émanent de la thèse platonicienne (Cic. *Tusc.* I, 49). En ce qui concerne la validité du reproche adressé par Cicéron aux épicuriens, voir Jean Bayet, « Études Lucrétiennes », dans *La Profondeur et le rythme*, Paris, Arthaud, 1948, p. 44 ; Geneviève Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, p. 137-138. Pour une interprétation d'ensemble des vers consacrés aux châtements infernaux dans le *De rerum natura* (III, 978-1023), voir Alain Gigandet, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, Vrin, 1998, p. 359-394. Cependant, il n'est nullement certain que Lucrèce soit la seule et unique cible de l'ironie cicéronienne : il se peut également qu'il ait songé aux écrits d'Amalfinius. Sur cette question, voir Luciano Canfora, « La première réception de Lucrèce à Rome », art. cit., p. 43-50 et Carlos Lévy, « D'Amalfinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora », art. cit., p. 51-55.

Sans être exclue, l'hypothèse épicurienne se voit ici annoncée sous une forme dépréciative. En croyant débarrasser l'humanité d'une crainte perpétuelle, les épicuriens ont tout juste réussi à remplacer le mal par le rien. Mais ce néant ne parvient pas à se dégager totalement du temps humain. À l'inverse, la théorie platonicienne de la migration des âmes sera résumée quelques lignes plus bas par la formule : *in aeternam et plane nostram domum remigrare* (*Tusc.* I, 118). Par opposition à *sempiternus*, *aeternus* semble suggérer ici l'accès à un ailleurs qui ne relève ni du monde sensible ni de la temporalité physique, mais dont l'évocation demeure volontairement imprécise⁶⁰. Contrairement à Lucrèce, Cicéron n'applique donc pas à la doctrine épicurienne le lexique de l'éternité, qui est réservé à la doctrine de l'immortalité, associée à la transmigration des âmes⁶¹.

Par rapport à la structure de l'argumentation mise en œuvre dans la première *Tusculane*, l'éternité représente par conséquent un attribut probable de l'âme humaine, qui permet de renforcer l'espoir d'immortalité. L'enjeu était de supprimer la menace d'un *malum sempiternum*. L'alternative proposée par Socrate dans l'*Apologie* (39e-41c) a orienté l'ensemble de la réflexion cicéronienne. Mais, si l'opposition socratique entre un anéantissement semblable au sommeil et un voyage vers l'au-delà est reprise à la fois dans la transcription du discours de Socrate et dans la péroraison, Cicéron suggère au moyen du lexique une distinction entre le temps illimité de la mort-sommeil (I, 97 : *perpetuitas omnis consequentis temporis*) et l'éternité d'un séjour réservé à l'âme⁶². Or cette nuance ne figure pas dans le texte de Platon, qui recourt dans les deux cas au même substantif *χρόνος*. En ajoutant une dimension temporelle à l'alternative socratique, le philosophe romain corrige les épicuriens et en particulier son contemporain Lucrèce, qui voyait dans la mort une forme d'absolu temporel. L'ironie dévalorise d'emblée la thèse épicurienne, dont l'originalité est nettement remise en cause, puisqu'elle apparaîtra comme un avatar du discours socratique.

Les notions temporelles jouent donc un rôle déterminant dans la structure générale de l'argumentation, dans la mesure où elles permettent de confirmer la convergence éthique des deux hypothèses envisagées tout en suggérant une

60 Voir Cic. *Tusc.* I, 97 : *in alium quendam locum* ; I, 98 : *migrationem esse mortem in eas oras, quas qui e uita excessunt incolunt*.

61 Sur l'expression *aeterna moliri* (Cic. *Tusc.* I, 91), qui constitue une exception notable à cette règle générale, voir *infra*, troisième partie, chap. V, p. 362-364.

62 Voir Cic. *Tusc.* I, 97-98 et 117-118.

forme de gradation. La notion d'éternité, introduite dans le cadre de l'hypothèse platonicienne, comporte une double fonction : elle contribue dans un premier temps à étayer la démonstration concernant l'immortalité de l'âme, dont elle accentue ensuite la portée dans la péroraison. La notion d'éternité complète au plan temporel l'évocation de la migration de l'âme. De même que la mort est passage vers un ailleurs, elle marque l'entrée dans une temporalité illimitée, que Cicéron choisit de nommer éternité pour mettre en valeur la supériorité éthique de la thèse platonicienne. Si la mort est néant, l'homme ne peut prétendre à l'éternité. Si, en revanche, l'âme n'est pas soumise à la dissolution, elle aura le privilège d'y participer. Cependant, la formule *animorum aeternitas*, demeure problématique, dans la mesure où elle introduit une distance par rapport au lexique platonicien.

AETERNITAS ANIMORUM.
SENS ET ENJEUX D'UNE FORMULE

Dans les *Tusculanes*, et en particulier dans la première, figure à plusieurs reprises l'expression *animorum aeternitas*. Ce syntagme ne semble pas à première vue problématique car il renvoie explicitement à la thèse de l'immortalité de l'âme, telle qu'elle est développée dans le *Phédon* ou le *Phèdre* de Platon. Pourtant, une étude plus approfondie révèle que cette formulation, dans laquelle le lecteur moderne croit retrouver l'expression usuelle de la théorie platonicienne, ne correspond pas au lexique de l'original grec, qui se contente de faire référence au caractère immortel de l'âme. Dans ces conditions, il convient d'étudier les emplois de cette formule afin d'en déterminer la signification, la fonction et les enjeux théoriques.

UNE ÉTERNITÉ PLACÉE SOUS L'AUCTORITAS DE PLATON

Avant d'étudier l'*aeternitas* cicéronienne, il convient d'envisager brièvement la question des sources de la première *Tusculane*. Cette mise au point préalable permettra de mesurer les influences respectives dont résulte le syntagme *animorum aeternitas*.

Le problème des sources

L'inspiration platonicienne des *Tusculanes*, ne fait aucun doute, comme en témoignent les nombreuses marques d'admiration à l'égard de Socrate et de Platon et les traductions qui émaillent la discussion¹. Cette influence est

¹ Pour les références à Socrate et Platon, voir Cic. *Tusc.* I, 22 ; I 49 ; I, 79 ; II, 8 ; V, 11 ; V, 30 ; V, 119. Le passage le plus significatif à cet égard est *Tusc.* V, 11 : *Cuius (Socratis) multiplex ratio disputandi rerumque uarietas et ingeni magnitudo Platonis memoria et litteris consecrata plura genera effecit dissentientium philosophorum*. Concernant l'influence de Platon sur Cicéron, voir Thelma De Graff, « Plato in Cicero », *CP*, t. XXXV, 1940, p. 143-153. L'auteur mentionne une série d'allusions aux dialogues platoniciens, et en particulier au *Phédon*, voir p. 152, n. 82. Sur les traductions de Platon, voir Cic. *Tusc.* I, 53-55 (= *Phaedr.* 245c-246a, *Phaed.* 72e-73b ; 78-80) ; I, 97-99 (= *Apol.* 40c-42a) ; I, 103 (*Phaed.* 115) ; V, 35 (= *Gorg.* 470d-e) ; V, 36 (= *Menex.* 247e-248a) ; V, 100 (= *Epist.* VII 326b-c). Dans la dernière phrase de *Tusc.* V, 36 (*Ex hoc igitur Platonis quasi quodam sancto augustoque fonte nostra omnis manabit oratio*), la citation est présentée comme le sceau qui authentifie l'origine platonicienne de tout le discours, voir Mario Puelma, « Cicero als Plato Übersetzer », art. cit., p. 137-178.

nettement revendiquée dans la première *Tusculane*, où Cicéron conseille à son interlocuteur la lecture du *Phédon* et fait état de son respect pour l'*auctoritas* de Platon. C'est aussi dans cette première discussion que figure la célèbre formule *Errare mehercule malo cum Platone*, à propos de laquelle l'auditeur précise combien il est redevable à Cicéron de son admiration pour le fondateur de l'Académie. Celui-ci n'intègre certes pas le propos à son propre discours, puisqu'il le place dans la bouche de son interlocuteur. Néanmoins, l'intervention donne lieu à une approbation enthousiaste (*Macte uirtute!*) et à une reprise (*ego enim ipse cum eodem ipso non inuitus errauerim*) qui en accentuent l'impact².

184

Cependant, la place donnée aux doctrines philosophiques postérieures à Platon, comme le stoïcisme, l'épicurisme ou les écoles académicienne et péripatéticienne, suggère l'existence d'une ou plusieurs sources intermédiaires, de sorte que les exégètes se sont interrogés de longue date sur la nature et l'origine du platonisme des *Tusculanes*. La discussion a donné lieu à de nombreuses hypothèses divergentes, insistant tout à tour sur l'influence de Posidonius, d'Antiochus, d'Aristote, des *placita*³. Mais les critiques s'accordent aujourd'hui à reconnaître le rôle structurant joué par la tradition néo-académicienne dans la doxographie des *Tusculanes*⁴. De plus, il appert que les influences ne sauraient être exclusives et qu'elles n'impliquent nullement l'adhésion à un système, et en particulier au stoïcisme.

Retour à Platon

Cicéron met à profit plusieurs éléments de la doctrine stoïcienne pour étayer la thèse de l'immortalité de l'âme, qui était rejetée par l'école stoïcienne. Les dogmes d'une psychologie naturaliste et immanente se muent en arguments

2 Voir Cic. *Tusc.* I, 40 et I, 24 : *Evolve diligenter eius eum librum, qui est de animo.*

3 Voir Peter Corssen, *De Posidonio M. Tulli Ciceronis in libro I Tusculanarum disputationum et in Somnio Scipionis auctore*, Bonnae, 1878 ; *Id.*, « Ciceros Quelle für das erste Buch der *Tusculanen* », *Rheinische Museum*, t. XXXVI, 1881, p. 506-523 ; Rudolph Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, S. Hirzel, 1883, t. III, p. 342-406 ; Roger Jones, « Posidonius and Cicero's *Tusculan disputationes* I, 17-81 », *Classical Philology*, t. XVIII, 1923, p. 202-228 ; Martin van den Bruwaene, « Traces de Posidonius dans le premier livre des *Tusculanes* », *AC*, t. XI, 1942, p. 55-66 ; Adelmo Barrigazzi, « Sulle Fonti del libro I delle *Tusculane* », *Rivista di Filologia classica*, t. XXVI, 1948, p. 151-203 ; t. XXVIII, 1950, p. 1-29 ; Karl Reinhardt, « Posidonios », *RE*, t. XXII, 1953, p. 571-586 ; Otto Heine et Max Pohlenz, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V*, Stuttgart, Teubner, t. I, 1957, p. 31 ; A. Kleijwegt, « Philosophischer Gehalt und persönliche Stellungnahme in *Tusc. I*, 9-81 », *Mnemosyne*, t. XIX, 4, 1966, p. 359-388 ; Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, t. II, 1972, p. 115 ; Carl Classen, « Die Peripatetiker in Cicero's *Tusculanen* », dans *Cicero's knowledge of the Peripatos*, *op. cit.*, p. 186-200 ; Jaap Mansfeld, « Doxography and dialectic. The Sitz im Leben of the *Placita* », *art. cit.*

4 Voir Cic. *Tusc.* I, 23 et Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, *op. cit.*, p. 445-494 ; *Id.*, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », *art. cit.*, p. 117-120.

vraisemblables en faveur d'une philosophie idéaliste, fondée sur la suspension du jugement⁵. Cependant, si les affiliations néo-académiciennes de Cicéron demeurent prégnantes dans l'ensemble des *Tusculanes*, son attitude sceptique est nuancée dans la première méditation par une attirance quasi-mystique pour la doctrine platonicienne de l'immortalité⁶. Le philosophe se dit en effet prêt à se ranger à l'avis de Platon sur la foi de sa seule autorité⁷. Cette tension entre l'espoir et la pratique du doute académique constitue l'une des originalités de la première *Tusculane*, d'autant que le retour à Platon est marqué par une implication forte de l'auteur dans le dialogue. Cicéron, se faisant l'avocat de l'âme, s'engage en effet personnellement contre sa condamnation à mort⁸ : si l'exposé est placé sous le patronage de Platon et renvoie par la référence au précepte delphique à la tradition du *Premier Alcibiade*⁹, c'est en dernier lieu sur la tradition juridique romaine ainsi que sur son expérience personnelle et ses convictions intimes que Cicéron se fonde pour mettre en scène sa déposition et structurer son argumentation. Compte tenu de cette actualisation philosophique qui donne lieu à une réfraction de la métaphysique platonicienne, l'emploi conjoint des substantifs *aeternitas* et *immortalitas* renvoie à la réception latine de Platon et aux rapports entre théorie platonicienne et terminologie cicéronienne.

ÉTERNITÉ ET IMMORTALITÉ

Le terme *aeternitas* est-il un simple substitut d'*immortalitas* dans l'exposé de la thèse platonicienne ou suppose-t-il une interprétation particulière de la

5 Voir Cic. *Tusc.* I, 17 : *Vltra enim quo progrediar, quam ut ueri similia uideam, non habeo ; certa dicent ii qui et percipi ea posse dicunt et se sapientis esse profitentur* ; I, 99.

6 L'Arpinate ne manque pas d'insister par ailleurs sur son appartenance à la nouvelle Académie et sur la liberté avec laquelle il recherche ce qui lui paraît le plus vraisemblable (*Tusc.* IV, 83 ; V, 11 ; V, 33).

7 Voir Cic. *Tusc.* I, 49 : *Vt enim rationem Plato nullam adferret (uide quod homini tribuam), ipsa auctoritate me frangeret*. Même si elle est atténuée par l'irréel, la formule, mise en valeur par l'incise, représente le *nec plus ultra* de la profession de foi cicéronienne. Mais le verbe *frangere* marque aussi la tension entre deux aspirations contradictoires. C'est pourquoi je ne partage que partiellement le point de vue de John Gucker, « Cicero's philosophical affiliations », dans *The Question of « eclecticism »*. *Studies in later Greek Philosophy*, dir. John Dillon et Anthony Long, Berkeley/Los Angeles/London, 1988, p. 70-101 : notant l'absence de Carnéade dans les deux premiers livres des *Tusculanes*, l'auteur considère que les développements sur la mort et la douleur sont préservés du scepticisme académique. Il semble au contraire que, malgré sa préférence pour la thèse platonicienne, Cicéron rejette d'emblée tout dogmatisme (voir p. 66-69).

8 Voir Antoinette Novara, « La déposition cicéronienne au “procès de l'âme” (d'après *Tusc.* I, 50-70) », *Vita Latina*, t. CLXI, juin 2002, p. 32-52.

9 Voir Cic. *Tusc.* I, 52 ; 68-70 et le commentaire de Pierre Boyancé, « Cicéron et le Premier Alcibiade », art. cit., p. 110-125.

conception platonicienne du temps ? Pour répondre à cette question de fond, qui implique une enquête sur les rapports du temps et de l'éternité dans la philosophie platonicienne, il convient d'abord de vérifier si les deux substantifs donnent lieu à des emplois strictement identiques.

Animorum aeternitas / animorum immortalitas : deux formules interchangeables ?

À première vue, les formules *animorum immortalitas*, dont on relève quatre occurrences dans la première *Tusculane*, et *animorum aeternitas* paraissent être d'une signification et d'une valeur équivalentes¹⁰ : elles renvoient pareillement à l'hypothèse fondamentale selon laquelle l'âme ne périt pas avec le corps, mais, du fait de son auto-motricité, ne connaît ni origine ni fin¹¹. De l'éternité antérieure à la naissance se déduit une éternité *post mortem*, qui ne se distingue pas de l'immortalité¹². Ce raisonnement initial suppose néanmoins une distinction entre les deux termes : l'âme peut être immortelle précisément parce qu'elle est éternelle. On pourrait dire qu'aux yeux de Cicéron, l'immortalité de l'âme constitue le versant humain de l'éternité. Bien qu'elle soit ontologiquement supérieure à l'immortalité, l'éternité ne constitue pas l'objet principal de la démonstration, mais une étape déterminante : l'objectif essentiel de Cicéron n'est pas de montrer que l'âme est éternelle, mais qu'elle survit indéfiniment à la mort du corps. Les spéculations ontologiques concernant son caractère d'éternité ne représentent qu'une garantie supplémentaire.

186

Aussi, bien qu'elles soient fort proches quant à leur signification et à la répartition de leurs occurrences, les deux formules se distinguent néanmoins par le contexte dans lequel elles apparaissent. Il est en effet révélateur qu'*immortalitas* soit réservé à l'interlocuteur de Cicéron, à la croyance instinctive en une survie de l'âme et à l'évocation des derniers instants de Socrate¹³. Ménageant une gradation dans sa démonstration, Cicéron invoque tour à tour l'argument de l'*auctoritas maiorum*, celui du *consensus omnium*, avant de mentionner la *uox naturae* en faveur de la thèse qu'il défend¹⁴ :

Maximum uero argumentum est naturam ipsam de immortalitate animorum tacitam iudicare, quod omnibus curae sunt, et maximae quidem, quae post mortem futura sint. (Cic. *Tusc.* I, 31)

¹⁰ Voir Cic. *Tusc.* I, 24 ; 31 ; 79 et 103.

¹¹ Voir Cic. *Tusc.* 53-55.

¹² Voir José Salinero Portero, « La inmortalidad del alma en Ciceron », art. cit., p. 87-89.

¹³ Voir Cic. *Tusc.* I, 24 ; 31 ; 77 ; 103.

¹⁴ Voir Cic. *Tusc.* I, 26-30. L'argument du consensus universel, associé à la doctrine des κοινὰ ἔννοια, était utilisé par les stoïciens pour établir l'existence de Dieu (Cic. *Nat.* II, 13). Mais il est ici détourné de son sens, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 463.

Mais l'argument majeur pour prouver que la nature elle-même se prononce tacitement en faveur de l'immortalité des âmes, c'est que tous les hommes se soucient, et même fortement, de ce qui adviendra après leur mort.

Cette preuve, fondée sur l'hypothèse d'une cohérence entre lois naturelles et comportement humain, est développée par l'énumération détaillée de tous les efforts accomplis dans la perspective de la postérité, qu'il s'agisse des plantations dans le domaine agricole, de l'action politique ou encore, dans la sphère familiale, des mariages et des adoptions, qui visent à la perpétuation du nom. Toutes ces traces, volontairement laissées par les hommes à l'attention des générations à venir, suggèrent une sorte de croyance instinctive dans la survie de l'âme. Mais ce pressentiment, qui relève de l'humanité la plus commune, trouve sa pleine expression chez les grands hommes qui, mus par une *spes immortalitatis*, n'hésitent pas à se sacrifier pour leur patrie. En effet, aux yeux de Cicéron, les hommes les plus intelligents et les plus vertueux manifestent de manière exemplaire les tendances naturelles¹⁵. Mais, à ce stade de l'argumentation, il en reste aux signes tirés de l'expérience et, dans ce cadre, la notion d'éternité ne semble pas avoir de place. Cette remarque suggère une première hypothèse concernant la valeur respective des substantifs *immortalitas* et *aeternitas* : le premier paraît renvoyer au temps de l'expérience, envisagé dans sa dimension sociale et collective, tandis que le second s'appliquera davantage à l'exposé théorique et au débat philosophique¹⁶. Cette interprétation est confirmée par la première occurrence du substantif *aeternitas*.

***Aeternitas* et *ratio* philosophique : de Phérécyde à Platon**

Évoquant l'autorité des Anciens, Cicéron attribue à Phérécyde de Syros, maître de Pythagore, le privilège d'avoir formulé pour la première fois l'idée de l'immortalité de l'âme¹⁷ :

¹⁵ Voir Cic. *Tusc.* I, 32 ; 35 ; 39.

¹⁶ Voir Cic. *Tusc.* I, 39 ; 50 ; 80 ; 81 et en particulier I, 55 (*ex quo efficitur aeternitas, nisi quid habes ad haec*), qui constitue la conclusion d'une démonstration.

¹⁷ Sur ce sage du VI^e siècle, dont le *floruit* est situé vers 544 et qui passe pour avoir été le maître de Pythagore, voir DL I, 116-122 et Hermann Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 104-127 pour la doctrine de l'âme. Sur ses liens avec Pythagore, voir Cic. *Diu.* I, 112 ; DL I, 13 ; 118 ; VIII, 2 ; *Pres.* Pythagore, A VII, 2 (= Apollonios, *Histoires merveilleuses*, 6). L'affirmation de Cicéron, qui fait de Phérécyde le « premier inventeur » de l'immortalité de l'âme est impossible à prouver, dans la mesure où les témoignages qui la confirment, dépendent de Cicéron, voir Aug. *Epis.* 137, 12 (= frag. 49 Schibli) ; *Contr. Acad.* III, 17, 37 (= frag. 48 Schibli) ; Lact. *Inst.* VII, 7, 12 ; VII, 8, 7 (= fr. 85 a et b Schibli) ; Apponius, *In Cant.* 3, 5 (= frag. 86a Schibli). Cependant, les fragments 86b, 87, 88 et 90, respectivement issus d'Apponius, de Porphyre et de Themistius, montrent que Phérécyde avait écrit sur la métempsycose et s'était intéressé à la question de l'âme. Ces témoignages conduisent Hermann Schibli à accrédi-ter en partie la version cicéronienne et à conclure sur le rôle non négligeable de Phérécyde « dans le développement de la spéculation grecque

Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempiternos. (Cic. *Tusc.* I, 38)
Phérécyde de Syros fut le premier à dire que les âmes humaines étaient dotées d'une vie perpétuelle¹⁸.

L'emploi de l'adjectif *sempiternus*, qui renvoie à la continuité d'un processus toujours recommencé, souligne le caractère primitif et pour ainsi dire instinctif de l'opinion professée par ce sage. Cicéron indique en effet que Phérécyde se contenta d'exprimer cette opinion sans en fournir de démonstration. Tout se passe comme si le philosophe évitait d'employer le substantif *aeternitas* avant de faire référence à la philosophie de Platon et introduisait la thèse de l'immortalité en recourant au lexique du temps.

L'analyse du lexique suggère par conséquent une sorte de progression dans la démarche psychagogique : Cicéron cherche à conduire graduellement ses auditeurs de la perception commune du temps au concept philosophique d'éternité. Réfutant la croyance effrayante en un *malum sempiternum*, il lui substitue l'espoir d'une *domus aeterna*, fondée sur l'immortalité de l'âme. Mais l'introduction du substantif *aeternitas* est clairement associée à la thèse platonicienne de l'immortalité de l'âme et il est significatif que Cicéron n'y recourre pas avant d'avoir fait référence aux arguments présentés par Platon. Le concept d'éternité, explicitement placé sous le patronage de Platon, représente par conséquent l'aboutissement théorique de la discussion sur la mort :

Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam uenisse et didicisse Pythagorea omnia primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram sed rationem etiam attulisse. (Cic. *Tusc.* I, 39)

Platon, à ce que l'on rapporte, se rendit en Italie pour connaître les pythagoriciens, étudia toute leur doctrine et non seulement adopta la thèse de Pythagore concernant l'éternité de l'âme, mais fut le premier à en établir une démonstration.

L'éternité, qui se trouve ici mentionnée pour la première fois dans les *Tusculanes*, est présentée dans un contexte pythagoricien¹⁹. Mais c'est à Platon qu'est attribué

sur l'âme d'Homère à Pythagore et à Platon » (p. 126). L'idée d'une survie après la mort est par ailleurs associée conjointement à son nom et à celui de Pythagore dans un poème d'Ion de Chios (c. 490-422 av. J.C.), rapporté par Diogène Laërce (DL I, 120), voir Christoph Riedweg, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, op. cit., p. 52-53.

¹⁸ Étant donnée l'ambiguïté inhérente au lexique de l'éternité, je préfère éviter l'adjectif éternel, utilisé par Jean Humbert pour traduire *sempiternus*.

¹⁹ Sur Pythagore et le pythagorisme, voir *supra*, première partie, n. 26, p. 103 ; deuxième partie, n. 9, p. 141. Sur la croyance pythagoricienne en l'immortalité de l'âme et ses liens avec l'orphisme, voir Jean-François Mattéi, « Pythagore », *Encyclopédie philosophique universelle*, t. III : *Les œuvres philosophiques*, dir. Jean-François Mattéi, Paris, PUF, 1992, p. 300-306 ; *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, 1993, p. 110-115 ; Bruno Centrone,

le privilège d'avoir fourni un fondement théorique à la doctrine de l'immortalité de l'âme. Ce faisant, Cicéron suit la démarche adoptée par les académiciens et les péripatéticiens, qui cherchaient à insérer Pythagore dans la tradition platonicienne²⁰. S'inspirant probablement d'Héraclide du Pont, qui avait rapporté la tradition relative aux réincarnations successives de Pythagore²¹, Cicéron reprend à son compte l'idée d'une filiation entre l'eschatologie pythagoricienne et la psychologie platonicienne. Par l'adoption de cette perspective historique, qui le conduit à faire fond sur la notion de tradition pythagorico-platonicienne, l'Arpinate suggère l'ancrage italien des méditations sur la survie de l'âme. Ainsi, la mention du voyage que Platon accomplit vers la Grande Grèce en 389 pour rencontrer les pythagoriciens, et notamment Archytas de Tarente, comporte-t-elle une allusion probable à celui de Pythagore²². Mais, si elle permet de souligner l'ancienneté et la diffusion italienne de la croyance en l'immortalité, la référence vise surtout à valoriser la démarche rationnelle de Platon.

Tout en replaçant la théorie dans la tradition pythagoricienne, tout en insistant sur la faveur dont jouissait en Italie le *Pythagoreorum nomen*, Cicéron entend marquer une rupture : Pythagore, auquel Cicéron attribue pourtant la création du terme philosophe, se contenta de confirmer l'opinion formulée par Phérécyde de Syros et

Introduzione ai pitagorici, op. cit., p. 52-61 ; Charles Kahn, *Pythagoras and the pythagoreans. A brief History*, op. cit., p. 11-12, 19-22 ; Christoph Riedweg, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, op. cit., p. 62-63. Pythagore passait pour avoir introduit en Grèce et en Italie, l'idée de la survie de l'âme, fondée sur la doctrine de la réincarnation, voir *Pres.*, Pythagore, I, p. 111 (= Hérodote, *Enquête*, II, 123) ; Villa, p. 117-118 (= Porphyre, *Vie de Pythagore*, 18-19). Cette doctrine, considérée comme un dogme caractéristique du pythagorisme, fut adoptée par les pythagoriciens romains, voir Alain Petit, « Le pythagorisme à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire », *ALMA*, t. XV, p. 23-32.

- 20 Concernant la question controversée de l'influence du pythagorisme sur l'eschatologie platonicienne, voir Pierre Boyancé, « L'influence pythagoricienne sur Platon », dans *Filosofia e Scienze in Magna Grecia*, Napoli, Arte tipografica, 1966, p. 73-113 et particulièrement p. 88-90 ; Jacques Bels, « La survie de l'âme de Platon à Posidonius », *Revue de l'Histoire des religions*, t. CXCIX, 2, 1982, p. 170-182 ; Luc Brisson, « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans *Platon. Source des Présocratiques*, op. cit., p. 21-46, qui conteste la primauté de l'influence pythagoricienne dans la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme. De manière plus générale, sur la réception de Pythagore dans la tradition platonicienne, voir Charles Kahn, *Pythagoras and the pythagoreans. A brief History*, op. cit., p. 66-67 ; Christoph Riedweg, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, op. cit., p. 118-119 ; *A platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the imperial Age*, dir. Mauro Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel, Turnhout, Brepols, coll. « Diatribai », 2007.
- 21 Voir DL VIII, 4 (= frag. 89 Wehrli). Sur Héraclide du Pont, voir *supra*, première partie, n. 25, p. 103.
- 22 Le voyage de Platon en Grande Grèce est fréquemment mentionné par Cicéron (*Rep.* I, 16 ; *Fin.* V, 87 ; *CM* 41) en relation avec l'instinct qui pousse l'homme à la connaissance. Les noms de Pythagore, Platon et Démocrite sont associés pour illustrer le lien entre voyages et *rerum cognitio*, voir Cic. *Fin.* V, 50 : *Quid de Pythagoras ? Quid de Platone aut de Democrito loquar ? A quibus propter discendi cupiditatem uidemus ultimas terras esse peragratas.*

de la diffuser en Grèce et en Italie²³. Mais c'est grâce à l'apport platonicien que l'idée d'immortalité fit son entrée dans le domaine de la *ratio* philosophique²⁴. Comme l'a remarqué Pierre Boyancé, cette distinction renvoie à celle que Platon avait établie dans le *Phédon* à propos du pythagoricien Philolaos²⁵ : au témoignage de Simmias et Cébès, familiers du philosophe, ce dernier n'aurait donné aucune explication éclairante concernant la thèse de l'immortalité de l'âme et l'interdiction du suicide. Suite à cet aveu, Socrate propose de se livrer à un examen dialectique, qui permettra d'éclaircir la question²⁶. Le paragraphe 39, qui s'ouvre sur le nom de Platon, marque au moyen d'une asyndète, une forte opposition avec le paragraphe précédent. En soulignant le passage de l'opinion à la raison, Cicéron renforce la vraisemblance de l'hypothèse présentée. Il en résulte que, d'une part, l'expression *animorum aeternitas* se voit attribuer un caractère explicitement platonicien et que, d'autre part, elle consacre l'entrée de la psychologie et de l'éthique dans le domaine de la science.

C'est, du reste, sur le substantif *aeternitas* qu'il conclut sa reprise de la démonstration de Socrate dans le *Phèdre* :

190

Sentit igitur animus se moueri ; quod cum sentit, illud una sentit se ui sua, non aliena moueri, nec accidere posse ut ipse unquam a se deseratur. Ex quo efficitur aeternitas, nisi quid habes ad haec. (Cic. Tusc. I, 55)

Donc l'âme sent qu'elle se meut ; et lorsqu'elle le sent, elle sent en même temps qu'elle doit ce mouvement à sa propre force et non à une force étrangère et qu'il est impossible qu'elle ne s'abandonne un jour elle-même. De là résulte l'éternité, à moins que tu n'aies quelque chose à dire sur ce point.

On constate le même choix lexical dans la traduction cicéronienne de la démonstration elle-même :

23 Sur le prestige dont jouissaient Pythagore et sa doctrine en Italie, voir *supra*, n. 25, p. 103. Sur l'anecdote concernant l'invention du terme philosophe, voir *supra*, n. 26, p. 103. En *Tusc.* V, 8-10, l'éloge de Pythagore contribue également à mettre en valeur la révolution socratique : *Socrates autem primus philosophiam deuocauit e caelo*. Mais, dans le livre I, Cicéron insiste sur l'aspect rationnel de la philosophie platonicienne, alors que dans le livre V, il souligne le passage de la physique à l'éthique.

24 D'après le témoignage d'Aristote, le pythagoricien Alcmeon de Crotona, avait justifié l'immortalité de l'âme par sa nature divine et son mouvement incessant, voir *Aristt. Anim.* I, 2, 405 : « il (sc. Alcmeon) la déclare immortelle du fait qu'elle ressemble aux réalités immortelles, et cette ressemblance lui appartient en raison de son perpétuel mouvement » trad. Edmond Barbotin, Paris, 1989.

25 Voir *Plat. Phaed.* 61d-62a.

26 Pierre Boyancé, « L'influence pythagoricienne sur Platon », art. cit., p. 87, rapproche ce passage de *Rep.* VII, 530d-e, où Platon reproche aux pythagoriciens « leurs procédés empiriques, qui font trop de place aux témoignages des sens ». On peut également ajouter à cette référence un extrait du *Ménon*, dans lequel Socrate souligne la nécessité d'apporter une justification rationnelle à la croyance des prêtres et des poètes en l'immortalité de l'âme (*Plat. Men.* 81c).

ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτὸν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. (Plat. *Phaedr.* 245e2-5)

Cum pateat igitur aeternum id esse quod se ipsum moueat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? (Cic. *Tusc.* I, 54)

Donc puisqu'il est évident que ce qui se meut soi-même est éternel, qui refuserait d'accorder cet attribut aux âmes ?

Cette traduction, reprise du *De re publica* (VI, 28), montre que l'adjectif *aeternus* est, aux yeux de Cicéron, un substitut naturel du grec ἀθανάτος. Cette équivalence renvoie sans doute à l'imprécision du lexique. Cependant, il reste que la formulation cicéronienne, qui joue sur l'ambiguïté du terme latin *aeternitas*, instaure un écart par rapport au texte de Platon. Quels sont les enjeux philosophiques de ce glissement terminologique ?

Αἰών et *aeternitas animorum* : de Platon à Cicéron

Il est pour le moins étonnant que les spéculations platoniciennes sur la survie de l'âme soient évoquées au moyen d'une expression – *animorum aeternitas* – dont on ne trouve pas l'équivalent strict chez Platon. De fait, le lien entre absence d'origine et éternité n'est pas explicitement établi par Platon, qui se réfère uniquement à l'antériorité de l'âme sur le corps et à son immortalité²⁷. On cherchera en vain, non seulement dans le passage correspondant du *Phèdre*, mais dans l'ensemble du dialogue, une référence à l'éternité : l'âme est seulement présentée comme un principe immortel, ἀθάνατον (245c), inengendré, ἀγέννητον, et indestructible, ἀδιάφθορον (245d). Ce lexique est du reste conforme à celui des autres dialogues, dans lesquels l'âme humaine est le plus souvent qualifiée au moyen de l'adjectif ἀθάνατος²⁸. Force est de constater que Cicéron dote

²⁷ Voir Plat. *Phaedr.* 246a.

²⁸ Voir Plat. *Phaedr.* 73a2 ; 79d2 ; 81a5 ; 95d1 ; e1 ; 100b9 ; 105e3 ; 6 ; 7 ; 106b2 ; d3 ; 6 ; e1 ; 6 etc. ; *Phaedr.* 246a1 ; b5 ; c6 ; d1 ; 227a2. Dans le *Phédon*, l'immortalité est exprimée au moyen du couple ἀθάνατος/ἀνόλεθρος (105e-105a et 106b), voir Jacques Bels, « La survie de l'âme de Platon à Posidonius », art. cit., p. 176-177. Cette tournure binaire s'explique par le sens de l'adjectif, qui signifiait initialement « non soumis à la mort », mais n'impliquait pas l'idée de permanence. Ce n'est que progressivement qu'il a acquis chez Platon le sens d'immortel. Cette évolution sémantique est à mettre en relation avec l'argument décisif de l'automotricité, comme le suggère l'utilisation de l'adjectif seul dans les dialogues postérieurs au *Phèdre*. Pour une mise au point concernant la chronologie des dialogues platoniciens, voir Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 36-70 : en dépit des incertitudes inhérentes à la biographie intellectuelle de Platon, les critiques, se fondant sur des critères stylistiques et linguistiques, distinguent habituellement trois groupes de dialogues et s'accordent à situer le *Phèdre* dans le groupe central, incluant la *République*, le *Théétète*, le *Parménide*.

explicitement l'âme humaine d'un attribut que Platon s'abstient de lui prêter²⁹. La question est de savoir si la spécificité du terme latin suffit à justifier cet écart surprenant ou s'il est le signe d'un véritable infléchissement doctrinal.

192

La formulation latine suppose en effet, pour être conforme à l'argumentation du *Phèdre*, dont se réclame précisément Cicéron, une conception temporelle de l'éternité semblable à celle qui apparaît notamment dans la formule du *De inuentione* (I, 39)³⁰. Or cette définition cicéronienne, qui fait du temps une partie de l'éternité, ne paraît pas conforme à la conception platonicienne de l'*αἰών* telle qu'elle est exposée dans le *Timée*, où les rapports entre temps et éternité correspondent, non pas à une relation de la partie au tout, mais à une relation distante d'image à modèle. Par conséquent, la mention du substantif *aeternitas*, soutenue par trois occurrences de l'adjectif *aeternus*, dans un contexte explicitement platonicien, n'est pas dépourvue d'ambiguïté, dans la mesure où elle met en évidence une distance terminologique significative³¹. En conférant à l'âme l'attribut d'éternité, Cicéron se montre fidèle à l'esprit de la thèse platonicienne relative à la survie de l'âme, mais, dans le domaine de la physique, il instaure un écart non négligeable entre l'*αἰών* du *Timée* et l'*aeternitas* latine.

Il est possible d'avancer quelques éléments d'explication d'ordre terminologique, dont le premier réside dans la substantivation. À la différence de Platon, qui use rarement du substantif *ἀθανασία*³², Cicéron privilégie en effet *immortalitas* par rapport à *immortalis*, qui, dans les *Tusculanes*, ne désigne jamais l'âme, mais les dieux³³. Le choix des expressions *animorum aeternitas* et *animorum immortalitas* révèle une tendance à favoriser l'emploi des substantifs qui, par le truchement du génitif déterminatif, permettent d'associer plus étroitement l'objet et sa qualité. Cette méthode facilite l'énoncé et la discussion

29 Je ne saurais me prononcer ici sur le sens des choix lexicaux opérés par Platon. Cependant, l'absence dans le *Phèdre* de l'adjectif *ἀίδιος*, qui est appliqué une fois à l'âme dans le *Phédon* (106d3), renvoie à la spécificité de ce dialogue, voir Richard Bett, « Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus* », *Phronesis*, t. XXXI, 1986, p. 1-26 et Christine Pouraud, *La Notion d'âme chez Platon*, thèse de troisième cycle soutenue à l'université Paris-Sorbonne, 1988, p. 145-194.

30 Voir *supra*, chap. II.

31 Voir Cic. *Tusc.* I, 53-54 (2 occurrences).

32 Sur les 18 occurrences du substantif *ἀθανασία* dans l'œuvre de Platon, il n'est que deux fois appliqué à l'âme (*Phaed.* 95c ; *Phaedr.* 246a), voir Platon, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris, 1991, n. 3 et 4, p. 181.

33 Voir Cic. *Tusc.* I, 96 ; I, 99 (2 occurrences) ; I, 113 ; I, 116 ; I, 118 ; III, 1 ; III, 72 ; V, 90.

de la thèse grâce à des expressions comme *de animorum aeternitate dicere* ; elle favorise ainsi le mouvement vers l'abstraction³⁴.

Le deuxième élément d'explication est d'ordre linguistique : comme cela est apparu dans le chapitre précédent, *αἰών*, au même titre qu'*aeuum*, est un terme d'expérience qui désigne d'abord la vie humaine. C'est le sens qu'il revêt en premier lieu dans l'œuvre de Platon³⁵. Les références à l'éternité proprement dite figurent presque toutes dans le célèbre passage du *Timée*, consacré à la création du temps, image mobile de l'éternité (*Tim.* 37d-38c)³⁶. On sait que Platon y attribue à la notion d'*αἰών* une valeur paradigmatique, puisqu'elle devient le modèle immuable du temps céleste³⁷. Le sens philosophique du terme se trouve chez Platon doublement lié à la « théorie des Formes »³⁸ : en tant que réalité intelligible, *αἰών* n'appelait pas de génitif déterminatif. De plus, en tant qu'attribut des Formes, il ne pouvait correspondre à un attribut de l'âme humaine car, si l'âme ressemble aux Formes, elle ne saurait s'identifier à elles. Par conséquent, il apparaît que ni son sens usuel ni son acception technique ne favorisaient l'emploi d'*αἰών* comme abstrait de qualité. Il n'est donc pas surprenant que Platon ne l'ait pas associé à l'âme. En revanche, la formation et le sémantisme abstrait d'*aeternitas* autorisaient une telle association.

L'écart terminologique entre l'immortalité platonicienne et l'éternité cicéronienne est donc en partie justifié par une différence relative à la spécificité

34 L'emploi d'un substantif abstrait en place de l'adjectif correspondant constitue une figure de langage caractéristique du style cicéronien. Comme dans l'expression qui nous occupe, le substantif est le plus souvent accompagné d'un génitif, voir Jules Lebreton, *Études sur la grammaire et la langue de Cicéron*, Hildesheim, G. Olms, 1965, p. 41-49. Sur ce double mouvement de substantivation et de détermination qui caractérise la prose cicéronienne, voir Clara Auvray-Assayas, « Le lexique platonicien au contact de ses traductions latines », art. cit., p. 3-14. Cette vision s'oppose à la thèse soutenue par Roland Poncelet, « Deux aspects du style philosophique latin. Cicéron et Chalcidius traducteurs du *Phèdre* 245c », art. cit., p. 145-167. L'expression *animorum aeternitas* s'oppose en elle-même à l'idée selon laquelle l'abstrait ne serait pas chez Cicéron décrit par des signes de valeur cognitive, mais suggéré par des moyens expressifs ou affectifs (p. 153).

35 Voir Plat. *Gorg.* 448a6 ; *Leg.* 701c4 ; *Prot.* 345c.

36 Voir Plat. *Tim.* 37d5 ; 37d6 ; 38a7 ; 38c2 et *Ax.* 370c4. Sur la spécificité du lexique de l'éternité dans le *Timée*, voir Ilaria Ramelli et David Konstan, *Terms for eternity : Aiōnios and Aïdios in classical and Christian texts*, op. cit., p. 13-14.

37 Pour un commentaire détaillé de ce passage, qui institue une opposition entre l'immobilité du monde intelligible et le devenir du monde sensible, tout en soulignant l'imprécision de la langue, voir Harold Cherniss, « *Timaeus* 38A8-B5 », dans *Selected Papers*, éd. Leonardo Tarán, Leiden, J. Brill, 1977, p. 340-345.

38 Sur les problèmes posés par la « théorie des Formes intelligibles », voir *infra*, chap. V, n. 2, p. 195 et p. 205-211.

du vocable latin. Cependant, il renvoie également à la réception des dialogues platoniciens. De ce point de vue, une ambiguïté subsiste quant à la valeur de l'éternité que Cicéron attribue à l'âme. Il s'agit de déterminer s'il attribue à l'âme une durée de vie illimitée ou s'il la soustrait totalement au temps. La question aboutit au dilemme suivant : ou bien Cicéron adopte une position fidèle à l'enseignement de Platon concernant la survie de l'âme, mais s'en écarte au sujet de l'éternité ou bien il prête à l'âme un attribut que Platon semble avoir réservé aux Formes. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il apparaît que l'emploi du terme *aeternitas* est lié à la réception de la théorie des Formes et de la notion de transcendance. C'est pourquoi, à ce stade de la réflexion, il est nécessaire de prendre en compte les diverses interprétations auxquelles ont donné lieu les exposés de Platon sur le temps avant de les comparer à l'interprétation proposée par Cicéron.

CICÉRON ET LA THÉORIE PLATONICIENNE DU TEMPS

Le problème porte sur deux points qui sont étroitement liés, mais qu'il convient de distinguer pour la clarté de l'exposé : il s'agit en premier lieu de la conception platonicienne de l'éternité¹, qui est en relation avec la « théorie des Formes »², et en

- 1 Sur la notion d'éternité chez Platon, la bibliographie est écrasante. Voici dans l'ordre chronologique les études dont je me suis inspirée : John Whittaker, « On the Eternity of the platonic Forms », *Phronesis*, t. XIII, 1968, p. 131-144 ; Ernst Vollrath, « Platons Lehre von der Zeit im *Timaeus* », *Philosophisches Jahrbuch*, t. LXXVI, 1969, p. 257-263 ; Luc Brisson, « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* de Platon », *Dialogue*, t. IX, 1970, p. 389-396 ; Malcolm Schofield, « Did Parmenid discover Eternity ? », *AGPh*, t. LII, 1970, p. 113-135 ; André Festugière, « Le sens philosophique du mot *aïôn* », art. cit., p. 254-271 ; Harold Cherniss, « *Timaeus* 38A8-B5 », art. cit., p. 340-345 ; Leonardo Tarán, « Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato », *The Monist*, t. LXII, 1, 1979, p. 43-53 ; Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, op. cit. ; Richard Sorabji, *Time, creation and the continuum*, London, Duckworth, 1983 ; Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 59-85 ; Robert Patterson, « On the Eternality of the Platonic Forms », *AGPh*, 1985, p. 27-46 ; Richard Mohr, « Platon on Time and Eternity », *Ancient Philosophy*, t. VI, 1986, p. 39-46 ; Gwilym Owen, « Plato and Parmenides on the Timeless Present », dans *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, dir. Martha Nussbaum, London, Duckworth, 1986, p. 27-44 ; Denis O'Brien, « L'être et l'éternité », art. cit., p. 135-162 ; Luc Brisson, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit. ; Catherine Osborne, « Space, Time, Shape, and Direction : Creative Discourse in the *Timaeus* », dans *Form an Argument in Late Plato*, dir. Christopher Gill et Mary McCabe, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 178-211 ; Giovanni Casertano, « Il tempo in Platone », dans *Il tempo in questione. Paradigmi dellà temporalità nel pensiero occidentale*, dir. Luigi Ruggiu, Milano, Guerini, 1997, p. 27-36 ; Jean-François Mattei, « Les figures du temps chez Platon », art. cit., p. 29-47 ; Walter Mesch, « Die ontologische Bedeutung der Zeit in Platons *Timaios* », art. cit. ; Karel Thein, « Mettre la kallipolis en acte : l'équivoque temporelle dans la *République* de Platon », dans *Construction du temps dans le monde grec ancien*, dir. Catherine Darbo-Peschanski, Paris, CNRS, 2000, p. 253-265 ; *Ead.*, *Le Lien intraitable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, Paris, Vrin, 2001 ; Walter Mesch, « Être et temps dans le *Parménide* de Platon », art. cit., p. 159-175 ; Marta Cristiani, « L'ordine delle generazioni e la generazione del tempo nel *Timeo* », art. cit., p. 259-174 ; Ilaria Ramelli et David Konstan, *Terms for eternity : Aïônios and Aïdios in classical and Christian texts*, op. cit., p. 12-17.
- 2 L'expression « théorie des Formes » est sujette à caution dans la mesure où Platon ne présente pas d'argumentation explicite en faveur des Formes, ni ne les associe à une théorie « visant à donner une explication convaincante des phénomènes », voir Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Paris, PUF, 1994, p. 275-304. Sans prétendre résoudre cette question, qui dépasse le cadre du présent travail, je me contenterai ici de rappeler avec Harold Cherniss le rôle central des Formes intelligibles, non seulement dans l'ontologie, mais également dans l'éthique et l'épistémologie platoniciennes, voir « The philosophical economy of the theory of ideas », *AJPh*, t. LVII, 1936, p. 445-459 traduit en français par Jean-François Pradeau, « L'économie philosophique de la théorie des idées »,

second lieu de l'immortalité de l'âme³. Ces questions portant sur l'interprétation des dialogues platoniciens suscitent de nombreuses difficultés, que je ne prétends pas résoudre dans le cadre de ce travail⁴. Néanmoins, l'inspiration académicienne de la première *Tusculane* invite à prendre en compte les théories de Platon et leurs lectures au sein de l'Académie. Dans cette perspective, l'étude comparative des lexiques respectifs devrait pouvoir apporter des informations sur leur réception chez Cicéron et sur le transfert à Rome des concepts platoniciens. C'est pourquoi le rappel des principaux témoignages sur le temps et des difficultés qu'ils suscitent constitue un préalable nécessaire, qui permettra de mieux faire apparaître les enjeux théoriques du texte cicéronien.

ESSAI DE MISE AU POINT SUR LA CONCEPTION PLATONICIENNE DU TEMPS

196

La première difficulté rencontrée par les exégètes est liée au statut du temps dans l'œuvre de Platon : cette question n'est jamais abordée directement, mais envisagée en relation avec la nature de l'être, la formation du monde ou la survie de l'âme⁵. Cependant, cette approche médiate du temps n'est pas l'apanage du seul Platon et on la retrouve fréquemment dans la philosophie antique, et en particulier chez Cicéron, qui s'intéresse au temps dans la stricte mesure où il joue un rôle dans sa réflexion sur l'âme et les passions. Néanmoins, le temps fait l'objet d'un traitement fort différent chez les deux auteurs. Les références

dans Platon, *les formes intelligibles*, dir. Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 2001, p. 159-176. Dans cette perspective, la notion de Forme sera envisagée ici selon les caractéristiques les plus fréquemment attestées dans le *Banquet*, le *Phédon* et la *République*, voir Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary Form, op. cit.*, p. 329-370 : à quelques exceptions près, les principales caractéristiques attribuées aux Formes sont fixées dès le *Banquet* et le *Phédon* : invariance, être par opposition au devenir, unité, indépendance par rapport au sensible, accessibilité non aux sens mais à l'intellect, relation au sensible sous forme de participation, ce dernier thème ayant subi quelque évolution à partir de la *République* (p. 358).

3 Sur cette question, voir Christine Pouraud, *La Notion d'âme chez Platon, op. cit.*, 145-194 ; Riccardo Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 159-197. Sur la démonstration du *Phèdre* et sa relation avec les autres dialogues, voir Richard Bett, « Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus* », art. cit., p. 1-26. Concernant le problème de l'immortalité lié à la tripartition de l'âme dans la *République*, voir Thomas Robinson, « Soul and immortality in *Republic X* », *Phronesis*, t. XI, 1966, p. 147-151.

4 Ces difficultés sont notamment liées au statut de la doctrine des Formes dans la philosophie platonicienne, à la distinction introduite par Socrate entre formes transcendentes et formes immanentes (Plat. *Phaed.* 102b-103c) et aux objections développées dans le *Parménide* concernant la notion de participation (Plat. *Parm.* 130-134). Sur cette question, voir Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary Form, op. cit.*, p. 355-359.

5 Voir Plat. *Parm.* 140e-141d ; *Tim.* 37c-38c ; *Phaed.* 72 e-77a ; 105c-107a ; *Phaedr.* 245c-246a ; *Rep. X*, 608c-611c.

platoniciennes entrent en effet le plus souvent dans le cadre de récits mythiques, qui se présentent comme discours vraisemblables et proposent des figures du temps plus que de véritables définitions⁶. Tel est le cas du *Timée*, qui offre le plus long développement platonicien sur le temps et l'éternité, mais dont l'approche allégorique suscite une pluralité d'interprétations contradictoires.

Le *Timée* et l'ambiguïté de l'*αἰών* platonicien

Parmi les nombreuses difficultés posées par ce dialogue, celle qui importe à notre propos concerne le statut et la nature de l'*αἰών*⁷. Pour mesurer l'écart éventuel entre la notion d'*αἰών* et celle d'*aeternitas*, il convient de revenir au texte initial et de rappeler les principales interprétations auxquelles il a donné lieu. Dans le discours de Timée, qui vise à associer « la structure du cosmos aux principes de l'Être, définis par la théorie des Formes »⁸, le temps naît avec le monde sur fond d'éternité :

Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γερονδὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι. Καθ' ἅπερ οὖν αὐτὸ τυγχάνει ζῶν αἰδίων ὄν, καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως εἰς δύναμιν ἐπεχείρησε τοιοῦτον ἀποτελεῖν. ἢ μὲν οὖν τοῦ ζῶου φύσις ἐτύγχανεν οὔσα αἰώνιος, καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς προσάπτειν οὐκ ἦν δυνατόν· εἰκὼ δ' ἐπενόει κινήτῳ τινὰ αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. (Plat. *Tim.* 37c-d7)

Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme effectivement, ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers devienne finalement tel dans la mesure du possible. Or, ce vivant comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; et tandis qu'il met le

6 Voir Jean-François Mattéi, « Les figures du temps chez Platon », art. cit., p. 30. Les passages du *Parménide* et du *Phèdre* mentionnés précédemment échappent cependant à cette règle, puisqu'ils relèvent de démonstrations conceptuelles. Mais les notions de temps sont intégrées aux développements sans faire pour autant l'objet de définitions. Sur le statut et la fonction du mythe dans les dialogues, voir Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996 : l'auteur propose de voir dans les différents mythes le récit d'un cheminement de l'âme vers la vérité, en relation avec le nombre cinq.

7 Pour un commentaire détaillé du *Timée*, voir Luc Brisson, *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, op. cit.

8 Voir Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary Form*, op. cit., p. 357.

ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le temps⁹.

La difficulté de ce passage est en partie liée à la récurrence de notations temporelles dont les emplois semblent contradictoires et, à la suite de Francis Cornford, les commentateurs s'accordent à souligner l'ambiguïté qui pèse sur le lexique platonicien du temps¹⁰. Denis O'Brien rappelle à juste titre les équivoques portant sur le sens d'*αἰεί*, d'*αἰδῖος* et d'*αἰώνιος* dans le *Timée*¹¹. Ainsi l'adjectif *αἰδῖος* - qui renvoie à la notion de perpétuité - s'applique à la fois aux corps célestes, qui sont de l'ordre du sensible, et au modèle, qui relève de l'intelligible¹². Quant au modèle auquel le démiurge voulut rendre le monde semblable en créant le temps, il est également dit *αἰώνιος* parce que, n'ayant pas été engendré, il se trouve hors du temps¹³. Enfin, pour augmenter la difficulté, l'adjectif *αἰώνιος*, dont la forme pouvait suggérer qu'il serait réservé à la qualification de l'intelligible et de l'éternel, désigne quelques lignes plus bas l'image mobile, qui progresse selon les nombres.

198

Platon ne semble pas établir de distinction stricte entre modèle et copie, c'est-à-dire entre sempiternité et éternité, comme le suggère l'utilisation de l'adjectif *αἰδῖος* dans la description de l'Intelligible. Cette équivoque se poursuit jusqu'à la fin du passage, puisque, au moment même où il oppose l'intemporalité de la substance éternelle au devenir et à la succession temporelle qui caractérisent le ciel, Platon utilise des tournures de forme voisine, qui correspondent toutes deux à l'expression de la durée :

Τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὃ δ' αὖθις διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον
γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος. (Plat. *Tim.* 38c1-3)

Effectivement le modèle est de toute éternité quelque chose qui est, alors que le ciel, sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps a été, est, sera¹⁴.

9 Trad. Luc Brisson, Platon, *Timée-Critias*, Paris, GF-Flammarion, 1995².

10 Voir Francis Cornford, *Plato's cosmology*, The *Timaeus* of Platon translated with a running commentary, London, Routledge and Kegan Paul, 1937, p. 98, n. 1.

11 Voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 63.

12 Voir, pour les corps célestes, Plat. *Tim.* 37c6, et pour le modèle, *Tim.* 29a3 ; 5 ; 37d1 ; 37e5.

13 Voir Plat. *Tim.* 37d3. L'adjectif *αἰώνιος* semble avoir été forgé par Platon à partir du substantif *αἰών*, voir André Festugière, « Le sens philosophique du mot *aïōn* », art. cit., p. 266-268 ; Ilaria Ramelli et David Konstan, *Terms for eternity : Aïōnios and Aïdios in classical and Christian texts*, op. cit., p. 6-7. Outre ce passage du *Timée*, il figure dans deux autres dialogues tardifs, voir Plat. *Rep.* II, 363d2 ; *Lois* 904a9.

14 Trad. Luc Brisson, op. cit.

Étant donné que l'expression « d'un bout à l'autre du temps » implique une durée temporelle, le parallèle établi avec la formule « de toute éternité » montre que l'évocation de l'éternité n'est pas totalement dégagée de la notion de durée¹⁵. L'obscurité du texte fondateur a donné lieu chez les commentateurs modernes à deux types d'interprétations, dont on peut dire schématiquement qu'elles remontent soit à la conception aristotélicienne du temps, soit à l'éternité plotinienne.

Les interprétations de l'*αἰών* platonicien : durée perpétuelle ou présent a-temporel ?

Parmi les commentateurs modernes, l'interprétation traditionnelle, que nous qualifierons de transcendante, doit beaucoup au concept d'intemporalité tel qu'il est exposé par le néoplatonicien Plotin dans les *Ennéades* et, en particulier, dans le traité *Sur l'éternité et le temps*¹⁶. Plotin, après avoir souligné la différence essentielle entre temps et éternité, définit cette dernière comme « une vie qui persiste dans son identité, qui est toujours présente à elle-même dans sa totalité, qui n'est pas ceci, puis cela, mais qui est tout à la fois, qui n'est pas une chose puis une autre, mais qui est une perfection indivisible¹⁷ ». L'*αἰών* plotinien correspond à la Vie du *νοῦς*, Être véritable, qui est présent à la fois dans tous les êtres intelligibles. Se référant à Platon, Plotin souligne les liens entre l'Un et l'éternité et précise que l'être éternel ne connaît ni succession ni extension¹⁸. Cette interprétation, mentionnée par le néoplatonicien Proclus

15 Voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 64.

16 Voir Plot. *Enn.* III, 7 [45]. Sur les rapports du temps et de l'éternité dans ce traité, voir Jean Guittou, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et Saint-Augustin*, op. cit. ; Pierre Aubenque, « Plotin philosophe de la temporalité », art. cit., p. 78-86 ; Monique Lassègue, « Le temps, image de l'éternité chez Plotin », art. cit., p. 405-418 ; Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, op. cit., p. 112-163 ; Joachim Lacrosse, « Chronos psychique, Aïôn noétique et Kairos hénologique chez Plotin », art. cit., p. 75-86.

17 Voir Plot. *Enn.* III 7 [45] 3, 17-19 : ζῶην μένουσαν ἐν τῷ αὐτῷ αἰεὶ παρὸν τὸ πᾶν ἔχουσαν, ἀλλ' οὐ νῦν μὲν τόδε, αὐθις δ' ἕτερον, ἀλλ' ἅμα τὰ πάντα, καὶ οὐ νῦν μὲν ἕτερα, αὐθις δ' ἕτερα, ἀλλὰ τέλος ἀμερές, trad. Émile Bréhier, Paris, 1967.

18 Voir Plot. *Enn.* III, 7 [45] 6, 6-15. Sur la valeur attribuée par Plotin à la formule platonicienne « demeurer dans l'un », voir Pierre Aubenque, « Plotin philosophe de la temporalité », art. cit., p. 84 et Joachim Lacrosse, « Chronos psychique, Aïôn noétique et Kairos hénologique chez Plotin », art. cit., p. 79 : non seulement la vie de l'Être ne subit aucune modification, mais elle dépend de l'Un, « dont elle tire sa propre force unificatrice ». Sur la lecture plotinienne de *Timée* 37d, voir *ibid.*, p. 76-77 : Plotin reprend à son compte la formule de Platon en lui apportant un léger correctif : l'expression « être toujours » impliquant une continuité temporelle, il vaut mieux la remplacer par le simple mot « Être » car « le sens du mot toujours doit se restreindre au sens de puissance indivisible qui n'a besoin, pour exister, d'aucun antécédent, puisqu'elle est tout » (II, 7, 6, 32-36 : Οὕτω καὶ τῷ ὄντι τὸ αἰεὶ καὶ τῷ ὄντι « ὄν » τὸ αἰεὶ, ὥστε λέγεσθαι « αἰεὶ ὄν » διὸ ληπτέον τὸ αἰεὶ οἷον « ἀληθῶς ὄν » λέγεσθαι καὶ συναίρετόν τὸ αἰεὶ εἰς ἀδιάστατον δύναμιν τὴν οὐδὲν δεομένην οὐδενὸς μεθ' ὃ ἤδη ἔχει· ἔχει δὲ τὸ πᾶν.). Ce passage montre que « Plotin distingue ainsi, plus

dans son commentaire du *Timée*, repose sur l'idée que l'adverbe *αἰεί* et, par conséquent, l'adjectif *αἰδιος* comportent chez Platon un double sens : le sens courant se rapportant au temps et impliquant une durée illimitée, le sens technique correspondant à une éternité qui exclurait toute durée¹⁹.

Les tenants modernes de cette lecture justifient cette équivoque lexicale en se référant à l'imprécision inhérente au langage²⁰. De fait, *Timée* attire à plusieurs reprises l'attention de ses interlocuteurs sur l'impropriété des termes employés à l'égard du monde sensible. Il indique notamment que l'univers ne peut être qualifié d'éternel au sens strict²¹. Par conséquent, l'adjectif *αἰώνιος* ne peut avoir la même signification lorsqu'il est employé au sujet du modèle et lorsqu'il désigne son image. Il permet au contraire d'attirer l'attention sur la différence entre durée perpétuelle et éternité²² : l'univers, dans la mesure où il imite son modèle, se voit attribuer analogiquement le même qualificatif. Mais ce rapprochement terminologique n'implique pas la similarité entre image et modèle²³. Dans la même perspective, Platon avait déjà souligné l'impropriété liée à l'usage des temps verbaux dans le discours sur l'intelligible :

200

ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ ἐνεσιν ἰούσαν πρέπει λέγεσθαι [...]. (Plat. *Tim.* 37e3-38a2)

Tout cela - i.e. les jours, les mois, les années - ce sont des divisions du temps, et les expressions, « il était », « il sera » ne sont que des modalités du temps, qui sont venues à l'être ; et c'est évidemment sans réfléchir que nous les appliquons à l'être qui est éternel, de façon impropre. Certes, nous disons qu'« il était », qu'« il est » et qu'« il sera », mais, à parler vrai, seule l'expression « il est » s'applique à l'être qui est éternel. En revanche, les expressions « il était » et « il sera », c'est à ce qui devient en progressant dans le temps qu'il sied de les appliquer [...]²⁴.

clairement que ses prédécesseurs, la perpétuité du monde et des mouvements célestes [...] et l'éternité de l'Être dont la perfection est plus grande en ce qu'il accomplit tous ses actes de façon simultanée et n'a nul avenir qui ne lui soit déjà présent ».

19 Voir Proclus, *In Tim* 73C-D (= I, 238-239 Diehl).

20 Harlod Cherniss, « *Timaeus* 38A8-B5 », art. cit., p. 340-341 ; Leonardo Tarán, « Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato », art. cit., p. 44-55.

21 Voir Plat. *Tim.* 37d3-4.

22 Voir Leonardo Tarán, « Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato », art. cit., p. 45.

23 Voir André Festugière, « Le sens philosophique du mot *aiôn* », art. cit., p. 268, n. 1 ; Robert Patterson, « On the Eternality of the Platonic Forms », art. cit., p. 41-42 ;

24 Trad Luc Brisson, *op. cit.*

La distinction établie entre le présent a-temporel « il est », qui s'applique à l'être éternel (*αἰδῖος οὐσία*), et les formes temporelles du verbe, qui concernent le devenir, illustre la volonté de définir un mode d'être qui ne soit pas de l'ordre de la durée²⁵. Cette démarche est étroitement liée à la théorie de la connaissance, selon laquelle les Formes intelligibles sont « fondement et causes de l'intellection »²⁶. Dans cette perspective, l'éternité constitue, au même titre que l'existence en soi et l'invariabilité, un caractère nécessaire des Formes intelligibles, qui garantissent en tant que modèles du monde sensible une stabilité permettant la connaissance²⁷.

Cependant, cette interprétation a été mise en question par certains commentateurs, qui ne jugent ni nécessaire ni pertinente l'hypothèse selon laquelle Platon aurait été le premier philosophe à formuler la notion d'éternité non durative²⁸. Ces interprètes considèrent que le concept d'intemporalité exposé par Plotin ne doit pas, sous peine d'anachronisme, être attribué à Platon. Ils justifient les références et les citations qui émaillent le texte de Plotin en attribuant à celui-ci la volonté de placer ses innovations théoriques sous l'*auctoritas* du grand ancêtre. Ils se proposent de libérer le texte du *Timée* des présupposés chronologiques qui en ont obscurci la lecture. Ainsi, se référant à l'ambiguïté qui caractérise le lexique du temps dans ce passage, Denis O'Brien suggère de régler la difficulté en substituant à l'opposition, traditionnellement établie par les interprètes, entre durée et intemporalité, « l'opposition d'une durée temporelle et d'une durée intemporelle ». Cette lecture conduit à contester le rapport réciproque entre temps

25 Concernant l'influence de Parménide sur ce passage, qui se présente comme une correction du « maintenant » parménidien (DK frag. VIII, 5-6), voir Gwilym Owen, « Plato and Parmenides on the Timeless Present », *The Monist*, t. L, 1966, p. 317-340 ; Leonardo Tarán, « Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato », art. cit., p. 47-50 ; Malcolm Schofield, « Did Parmenides discover Eternity ? », art. cit., p. 113-135 ; Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 60-62.

26 Voir Luc Brisson, *Le Même et l'autre*, op. cit., p. 128-130.

27 À l'image de la participation, proposée dans le *Phédon* (100c5) pour illustrer la relation entre le sensible et les Formes, se substitue à partir de la *République* (VI, 484c-e ; 500c-501c) la terminologie de la ressemblance et de l'imitation, qui exclut l'immanence (voir *Phaedr.* 250a ; *Polit.* 285 e-286a). Dans le *Timée*, la valeur paradigmatique des Formes, présupposée par l'action du Démonstrateur, implique leur prééminence ontologique, voir Charles Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical use of a literary Form*, op. cit., p. 349.

28 Voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 62-67. On trouve le même type d'interprétation chez John Whittaker, « On the Eternity of the platonic Forms », art. cit., p. 131-144. Étendant son analyse à Parménide, Denis O'Brien a tenté de montrer que, contrairement à l'interprétation usuelle, les paroles de la déesse (frag. VIII) ne font pas référence à l'intemporalité de l'être, mais à l'absence de genèse et de destruction. Parménide, pas plus que Platon, ne serait l'inventeur du concept d'éternité, voir *id.*, « L'être et l'éternité », art. cit., p. 161-162.

et durée et à postuler l'existence, assez problématique, d'un *αἰών* comportant une durée non temporelle. Cette voie interprétative avait déjà été suggérée par John Whittaker : ce commentateur avait montré que les exposés du *Phédon*, du *Banquet* et de la *République* n'étaient pas exempts de l'ambiguïté - liée à l'emploi des notations temporelles et en particulier à l'adverbe toujours - qui apparaît dans le *Timée*. Il en avait déduit que l'interprétation usuelle ne trouvait dans l'œuvre de Platon aucune confirmation extérieure au *Timée* et que, par conséquent, si les Formes ne pouvaient être considérées comme sujettes au temps, « cela ne signifiait pas pour autant qu'elles n'étaient pas sujettes à la durée »²⁹.

202

Pour justifier l'hypothèse d'un *αἰών* duratif, ces interprètes font tous deux référence à la conception aristotélicienne de l'éternité. John Whittaker démontre ainsi à l'aide d'extraits de la *Métaphysique* et du *De Caelo* que le Premier Moteur immobile n'est pas soustrait à la durée et que, par conséquent, l'*αἰών* aristotélicien doit être conçu en terme duratif³⁰. Prolongeant cette argumentation, Denis O'Brien se réfère aux êtres éternels mentionnés dans le quatrième livre de la *Physique* et déduit d'un rapprochement avec le *De caelo*

29 Voir Plat. *Phaedr.* 79a6-11 ; *Conu.* 211a1-b1 ; *Rep.* 611e2-3 et les analyses de John Whittaker, « On the Eternity of the platonic Forms », art. cit., p. 137. On peut ajouter à ces exemples *Phaedr.* 245c6.

30 Voir John Whittaker, « On the Eternity of the platonic Forms », art. cit., p. 142, qui se réfère aux extraits suivants : Aristt. *Met.* Λ VII, 1072b14-16 : « Tel est le principe auquel sont suspendus le Ciel et la nature. Sa vie à lui réalise la plus haute perfection, mais nous ne la vivons, nous, que pour peu de temps. Cette vie là, c'est toujours qu'il l'a, lui » ; 1072b24-30 : « Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est dieu » ; 1073a5-10 : « Qu'il y ait une substance, qui soit éternelle, immobile et séparée des êtres sensibles, c'est ce qui résulte manifestement de ce que nous venons de dire. Il a été démontré aussi que cette substance ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est impartageable et indivisible : elle se meut en effet durant un temps infini », trad. Jean Tricot, Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991 ; *Cael.* I, 9, 279a18-28 : οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμίᾳ μεταβολῇ τῶν ὑπὲρ τὴν ἔξωτάτω τεταγμένων φορᾶν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα. (Καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. Τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μὴθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. Κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰὼν ἐστίν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι τὴν ἐπωθυμίαν εὐληφῶς, ἀθάνατος καὶ θεῖος). « Il n'est point de changement pour aucun des êtres disposés dans la translation la plus extérieure : mais immuables, impassibles, jouissant de la meilleure et de la plus indépendante des vies, ils poursuivent leur existence, pendant la durée tout entière. (oui ce nom de durée, les anciens ont été divinement inspirés quand ils l'ont prononcé : le terme qui embrasse le temps de chaque vie et hors duquel on n'est plus selon la nature, on l'a nommé durée d'un chacun ; pour la même raison, le terme du ciel entier, le terme qui inclut tout temps et toute infinité, c'est la durée ; celle-ci tire son nom de son éternelle existence ; elle est immortelle et divine) », trad. Paul Moraux, Aristote, *Du Ciel*, Paris, CUF, 1965.

qu'Aristote distinguait deux manières de ne pas être dans le temps : « sont intemporels et les êtres incorporels, sans mouvement ni repos, et les corps célestes, toujours en mouvement, qui sont intemporels en raison même de ce toujours »³¹. Étant donné que l'intemporalité des corps célestes correspond à une durée infinie, l'auteur, se fondant sur une communauté lexicale ayant trait à la notion de continuité, en conclut que l'absence de changement caractérisant les « êtres immobiles », comme les vérités mathématiques, ne suppose pas l'absence de durée³². L'application de ce dernier argument au *Timée* permet de soutenir que l'éternité du modèle implique l'invariabilité mais n'exclut pas nécessairement la durée.

L'interprétation de Rémi Brague : peut-on en finir avec le temps, image de l'éternité ?

Avant de prendre position dans ce débat complexe et délicat, il faut mentionner l'interprétation originale de Rémi Brague, qui propose une autre construction et une nouvelle lecture de notre passage du *Timée* (37d5-7) : l'image de l'éternité serait non pas le temps, mais le ciel, et l'adjectif « mobile » s'appliquerait non à l'image mais au nombre qui structure le mouvement du ciel. Cette hypothèse conduit à une nouvelle difficulté, portant sur le sens même du terme *αἰών* : celui-ci renverrait à l'âme du monde et désignerait le contenu « noético-numérique du vivant »³³. Or, comme l'indiquent Denis O'Brien et Luc Brisson, non seulement la construction grammaticale proposée par Rémi Brague ne s'impose pas, mais son interprétation ne diffère guère de la lecture traditionnelle : le temps est image de l'éternité du fait même qu'il l'imite et en fabrique une copie³⁴. De plus, Béatrice Bakhoucha a souligné que cette

31 Voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 66. Outre l'extrait du *De Caelo* I, 279a, cité *supra*, n. 30, l'auteur se réfère à Arist. *Phys.* IV, 12, 221b3-221b7 : ὥστε φανερόν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου· σημεῖον δὲ τοῦτου ὅτι οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου ὡς οὐκ ὄντα ἐν χρόνῳ. « Par suite, on voit que les être éternels en tant qu'éternels ne sont pas dans le temps ; car le temps ne les enveloppe pas et ne mesure point leur existence : la preuve en est que le temps n'a sur eux aucun effet, parce qu'ils ne sont pas dans le temps », trad. Henri Carteron, Aristote, *Physique*, Paris, CUF, 1926.

32 Les êtres immobiles correspondent probablement aux vérités mathématiques dans la mesure où Aristote évoque l'incommensurabilité de la diagonale (Arist. *Phys.* IV, 12, 221b23-222a9). Sur la distinction entre temps et durée chez Aristote, voir James Summers, « Aristotle's concept of time », *Apeiron*, t. XVIII, 1, 1984, p. 59-69.

33 Voir Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, op. cit., p. 57-59 et 67-71. Cette lecture a été reprise par Serge Margel, *Le Tombeau du Dieu artisan*, Paris, Éditions de Minuit, 1995, p. 92-114, qui, rejetant l'opposition traditionnelle entre temps et éternité, propose de traduire αἰών par omni-temporalité (p. 103-104).

34 Voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., n. 31, p. 78 et Luc Brisson, Platon, *Timée-Critias*, op. cit., n. 187, p. 236, qui se réfèrent à Plat. *Tim.* 38a.

hypothèse de lecture ne correspondait pas à la réception du *Timée* dans le monde latin³⁵. L'opposition temps/éternité en relation avec la dualité ontologique du sensible et de l'intelligible se retrouve chez Calcidius, qui nous offre la seule traduction latine de ce passage³⁶. D'autre part, Apulée avait déjà repris dans son *De Platone* la célèbre formule platonicienne :

Tempus uero aeui esse imaginem, siquidem tempus mouetur, perennitatis fixa et immota natura est. (Apul. *De Platone* X, 201)

Or le temps est l'image de l'éternité puisque le temps se meut alors que la nature de la pérennité est stable et immobile.

Ce témoignage montre à l'évidence qu'au deuxième siècle de notre ère, l'opposition entre temps et éternité, respectivement conçus comme devenir et immobilité, constituait un des fondements de la doctrine attribuée à Platon. Dans ces conditions, la lecture proposée par Rémi Brague ne semble guère correspondre à celle des Anciens et la difficulté liée au sens de l'*αἰών* platonicien reste entière.

204

Prise de position

Les deux premières hypothèses présentées précédemment, à savoir celle d'une durée perpétuelle ou celle d'une éternité sans durée, paraissent également défendables de sorte que l'on serait tenté de conclure sur un *non liquet* à l'exemple de Richard Sorabji, qui considère que Platon lui-même a volontairement proposé les deux interprétations sans trancher³⁷. Dans ces conditions, il convient de s'en tenir à l'hypothèse qui paraît la plus probable et d'éviter, si possible, tout présupposé interprétatif. Or, de même que le texte du *Timée* ne doit pas être lu en fonction des *Ennéades*, dans lesquelles l'éternité est identifiée à la vie de l'Intellect, il ne saurait non plus être expliqué à l'aune

35 Voir Béatrice Bakhouché, « Éternité et temps dans le Commentaire au *Timée* de Calcidius », dans *Hommages à Carl Deroux V - Christianisme et Moyen Âge latin, Néo-latin et survivance de la latinité*, dir. Paul Defosse, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 10-19.

36 Calc. *Tim.* I, 29, 24 : *Quapropter imaginem eius numeroque serpentem factae a se machinae sociabat eam quae tempus dicitur, aeuo intacto et in singularitate perseuerante.* « C'est pourquoi le dieu associait à la machine créée par lui son image mobile qui progresse selon les nombres, image appelée temps, alors que l'éternité demeure intacte et dans l'unité ». La partie correspondante de la version cicéronienne est malheureusement perdue. Voir aussi le commentaire de Calcidius aux pages 36-39 du *Timée*, i. e. chap. I, 92-118 : « Sur le Ciel » : *imago enim demum aeui tempus est manentis in suo statu, tempus porro minime manens, immo progrediens semper et replicabile.* « De fait, le temps est précisément l'image de l'éternité, qui reste dans le même état, mais le temps lui ne s'arrête pas, il s'avance au contraire et se déroule perpétuellement. ». Pour la traduction et l'analyse de ces extraits de Calcidius, voir *ibid.*, p. 11-13.

37 Voir Richard Sorabji, *Time, creation and the continuum*, *op. cit.*, p. 108-112.

des concepts aristotéliens. L'éternité étant conçue comme un attribut de l'intelligible, il convient de l'envisager en relation avec les Formes. Et on sait que cette doctrine a suscité, du vivant même de Platon, de multiples discussions, au sein de l'ancienne Académie et qu'elle a connu de nombreuses évolutions³⁸. Speusippe et Xénocrate, les successeurs de Platon à la tête de l'Académie, l'ont tous deux remaniée³⁹. Aristote a fait évoluer les Formes intelligibles vers l'immanence, en les identifiant aux pensées d'un $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ universel, qui ne se trouve plus séparé de l'univers sensible⁴⁰. Une telle évolution comporte nécessairement des conséquences sur la vision des rapports entre temps et éternité : si les Formes deviennent immanentes, leur éternité sera conçue en relation avec l'éternité du monde et pourra correspondre à une durée infinie, associée à une absence de changement.

Ce caractère duratif de l'éternité s'explique également par la conception aristotélienne du temps, qui diffère considérablement de celle de Platon⁴¹. Pour Aristote en effet, le temps est incrée et infini de sorte que l'auteur de la *Physique* insiste plus sur le temps infini que sur l'éternité⁴². Le Stagirite associe en effet le temps au mouvement circulaire, première sorte de mouvement éternel et

38 Voir Plat. *Parm.* 137c-155c ; *Soph.* 245e-249d. Pour une présentation synthétique des objections suscitées par la doctrine des Formes intelligibles au sein de l'ancienne Académie, voir Luc Brisson, *Le Même et l'autre*, op. cit., p. 136-146. Sur les objections du *Parménide*, voir Walter Mesch, « Être et temps dans le *Parménide* de Platon », art. cit., qui considère que les hypothèses de Parménide ne doivent pas être attribuées à Platon (p. 174) et que, de ce fait, les contradictions qui en découlent ne remettent pas en cause la « théorie des Formes », mais traduisent l'incapacité de Parménide à percevoir la différence entre le sensible et l'intelligible.

39 Voir Leonardo Tarán, *Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, J. Brill, 1981, p. 12-52 ; 70-72 et Luc Brisson, *ibid.*, p. 146-149. D'après le témoignage d'Aristote, Speusippe aurait rejeté la théorie des Formes en raison de son incompatibilité avec la méthode de la division et l'aurait remplacée par celle des nombres séparés, voir Aristt. *Met.* 1090a8 (= frag. 36 Tarán) ; 1086 a 3-4 (= frag. 35 Tarán). De son côté, Xénocrate aurait identifié les idées aux nombres pour concilier la théorie platonicienne des Formes et celle des nombres séparés, voir Aristt. *Met.* 1028b24-27.

40 Voir Aristt. *Met.* A 9, 991a19-b9 ; Z 6, 1032a ; Z 8, 1033b32-1034a.

41 Sur la conception aristotélienne du temps, voir Henri Barreau, « Le traité aristotélien du temps », art. cit., p. 410-437 ; Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, op. cit. ; James Summers, « Aristotle's concept of time », art. cit., p. 59-69 ; Serge Margel, *Le Concept de temps. Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, op. cit. ; Carlo Natali, « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », art. cit., p. 177-194.

42 Voir Aristt. *Phys.* VIII, 1, 251b14-28 ; IV, 13, 222a28-b7. Sur l'infinité du temps chez Aristote, voir l'analyse d'Henri Barreau, « Le traité aristotélien du temps », art. cit., p. 425 : « Le temps est la seule entité physique (et même mathématique) à laquelle Aristote accorde l'infinité dans les deux sens, celui de l'addition et celui du retranchement. Mais cette double infinité est liée à son association au mouvement ».

uniforme⁴³. Le temporel étant lié à l'éternel, le concept d'éternité tend à passer de l'intemporalité à l'infinité temporelle, qui s'explique par le mouvement *ab aeterno* de la rotation céleste⁴⁴. Ce rapprochement de l'éternité et de la temporalité apparaît enfin dans l'idée « d'être dans le temps par accident⁴⁵ ». Cette manière d'être dans le temps relève de « la simple simultanéité du temps cosmique et d'un objet quelconque⁴⁶ ». Or il est possible que la notion de concomitance accidentelle constitue une critique allusive du *Parménide*, où « être dans le temps » signifie être plongé dans le devenir et sujet au changement⁴⁷. Dans ces conditions, Aristote, s'opposant à Platon, voudrait « trouver un sens d'être dans le temps qui pourrait s'appliquer aussi à des réalités immuables, parce que cela n'impliquerait pas d'être soumis au changement⁴⁸ ». En instaurant une distinction entre temps et changement, cette approche contribue à limiter la différence entre temps et éternité, puisque des êtres éternels sont, d'une certaine manière, dans le temps.

206

Un tel agencement des notions temporelles favorise la conception d'un *αἰών* de forme durative, qui pourrait concerner des êtres comme les corps célestes. Mais il est délicat d'appliquer la même interprétation au *Timée* platonicien, qui marque une séparation entre sensible et intelligible. De plus, la notion de durée intemporelle semble assez floue. Car à quoi pourrait correspondre une durée excluant le changement, correspondant à l'unité et marquée par le présent « il est » ? En quoi se distinguerait-elle, si ce n'est verbalement, du présent éternel postulé par l'interprétation traditionnelle⁴⁹? En fin de compte, le fait de définir l'éternité comme une durée intemporelle ne modifie pas considérablement la donne, dans la mesure où cette durée ne comporte guère de point commun avec

43 Voir Aristt. *Phys.* IV, 14, 223b21 : « C'est pourquoi le temps paraît être le mouvement de la sphère, parce que c'est ce mouvement qui mesure les autres mouvements et qui mesure aussi le temps », trad. Henri Carteron, Aristote, *Physique*, *op. cit.*

44 Voir Rodolfo Mondolfo, *L'infinito del pensiero dell'antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, 1956, p. 125.

45 Voir Aristt. *Phys.* IV, 12, 221a19-21 : « D'où il est clair qu'"être dans le temps" ne signifie pas être quand le temps est, pas plus qu'être en mouvement et être dans un lieu ne veulent dire être quand le mouvement est ou quand le lieu est. Car si "être en quelque chose" avait ce sens-là, alors toutes choses seraient dans n'importe quoi, et le Ciel serait dans le grain de millet, car quand le grain est, le Ciel est aussi. Mais c'est là une coïncidence accidentelle, alors qu'il s'agit d'un rapport de concomitance nécessaire : pour une chose qui est dans le temps, qu'il y ait un temps déterminé quand cette chose est, et pour une chose qui est en mouvement, qu'il y ait alors un mouvement », voir Victor Goldschmidt, *Temps tragique et temps physique chez Aristote*, *op. cit.*, p. 77.

46 Voir Carlo Natali, « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », art. cit., p. 184-185.

47 Voir Plat. *Parm.* 141a5-6.

48 Voir Carlo Natali, « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », art. cit., p. 185.

49 Voir Richard Patterson, « On the Eternality of the Platonic Forms », art. cit., p. 40.

la durée temporelle. Cela revient finalement à opposer l'intemporalité du modèle à l'omnitemporalité de la copie, si bien que la notion de durée paraît compliquer inutilement le débat. Certes, l'ambiguïté du lexique demeure. Elle pourrait néanmoins être justifiée de deux manières : en premier lieu, par la notion de participation, la communauté lexicale permettant d'insister sur la ressemblance entre image et modèle⁵⁰. Elle s'expliquerait en second lieu par les difficultés liées à la formulation d'un nouveau concept, qui ne parvient pas à se dégager totalement du lexique temporel. Tout en insistant sur l'ambiguïté irréductible du texte, j'opte donc pour le schéma traditionnel, bien qu'il constitue pour ainsi dire la *lectio difficilior*. Il faudra en effet expliquer le devenir de ce concept à travers l'*aeternitas* cicéronienne : la question est maintenant de savoir si une forme d'*aeternitas* s'apparentant à l'*αἰών* du *Timée* trouve sa place dans les *Tusculanes* ou si, au contraire, Cicéron est influencé, directement ou par l'intermédiaire des cosmologies stoïcienne et épicurienne, par la conception aristotélicienne.

L'INTERPRÉTATION CICÉRONIENNE

Il apparaît que le sens attribué à l'éternité se trouve déterminé par la réception de la doctrine des Formes. Ce lien étroit traduit l'importance des enjeux théoriques suscités par la notion d'*αἰών*. Étant donnée l'évolution de la « théorie des Formes intelligibles » au sein de l'Académie, il ne serait pas surprenant que le sens attribué au substantif *αἰών* se soit modifié au sein même des milieux platoniciens. De son côté, Cicéron, au moment où il composa les *Tusculanes*, n'ignorait pas les spéculations du *Timée*, qu'il entreprendrait de traduire peu après⁵¹. Il fait notamment référence aux Formes dans le cadre du développement sur la mémoire.

Mémoire et « théorie des Formes » dans les *Tusculanes*

La mémoire, faculté inhérente à l'homme, constitue en effet un argument fondamental en faveur de l'immortalité de l'âme et de son origine divine⁵².

50 Voir John Callahan, *Four views of time in ancient philosophy*, op. cit., p. 16-19 ; Giovanni Casertano, « Il tempo in Platone », art. cit., p. 31-35.

51 Voir Cic. *Tusc.* I, 63 ; *Nat.* I, 18 et 30. Sur les circonstances de la traduction cicéronienne, voir Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », dans *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, dir. Gretchen Reydams-Schils, Notre Dame, University of Notre Dame, 2003, p. 95-110.

52 Voir Cic. *Tusc.* I, 56-61. L'importance de la mémoire, en tant que vertu propre à l'âme humaine, représente un élément récurrent de l'anthropologie cicéronienne, voir Cic. *Leg.* I, 22 ; *Acad.* I, 20 ; *Fin.* I, 113 ; V, 36 ; *Lael.* 77-82. Pour une étude d'ensemble sur la mémoire chez Cicéron, voir la thèse inédite de Thomas Guard, *Memoria renouata. Les valeurs de la mémoire chez Cicéron*, thèse préparée sous la direction de M. le Professeur Guy Sabbah et soutenue à l'université Lumière-Lyon 2 en décembre 2005. Que l'auteur veuille bien trouver ici l'expression de ma gratitude pour m'avoir autorisée à consulter et à mentionner ses analyses.

C'est pourquoi Cicéron, rompant avec la relative indifférence des stoïciens à l'égard de cette faculté, se livre à un vibrant éloge de la mémoire, dont la puissance ne peut, selon lui, avoir d'autre origine que la divinité⁵³. Afin d'en souligner le pouvoir extraordinaire, il opère une distinction entre *memoria*, mémoire humaine normale, qui consiste dans la représentation du passé, et *recordatio*, qui désigne l'ἀνάμνησις platonicienne⁵⁴ :

Habet primum memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium quam quidem Plato recordationem esse uult uitae superioris. Nam in illo libro qui inscribitur Menon, pusionem quendam Socrates interrogat quaedam geometrica de dimensione quadrati. Ad ea sic ille respondet ut puer, et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perueniat, quo si geometrica didicisset. Ex quo effici uult Socrates ut discere nihil aliud sit nisi recordari. (Cic. *Tusc.* I, 57)

L'âme possède en premier lieu la mémoire, une mémoire illimitée qui recèle d'innombrables souvenirs et dans laquelle, qui plus est, Platon veut voir le ressouvenir d'une vie antérieure. Dans le fameux ouvrage intitulé *Ménon*, Socrate interroge en effet un jeune garçon sur un point de géométrie : la mesure du carré. Celui-ci répond aux questions comme un enfant, et pourtant celles-ci sont si aisées qu'en y répondant l'une après l'autre, il en arrive au même point que s'il avait appris la géométrie. Socrate veut ainsi démontrer qu'apprendre n'est rien d'autre que se ressouvenir.

La présentation cicéronienne de la doctrine platonicienne est conforme aux exposés du *Ménon*, du *Phédon* et du *Phèdre*, qui lient étroitement la réminiscence au dualisme et à l'immortalité de l'âme⁵⁵. Mais il convient de

53 Voir Cic. *Tusc.* I, 60 : *eum iurarem esse diuinum*. Cicéron avait présenté le même argument dans le *Somnium Scipionis*, voir *Rep.* VI, 26 : *Deum te igitur scito esse, si quidem est deus qui uiget, qui sentit, qui meminit, qui prouidet*. Sur le travail d'approfondissement opéré entre les deux œuvres, voir Pierre Boyancé, *Études sur le songe de Scipion : essai d'histoire et de psychologie religieuses*, Limoges, A. Bontemps, 1936, p. 128-129.

54 Le substantif *recordatio* est doublé par les verbes *recordari* et *reminisci*, voir Cic. *Tusc.* I, 57 et 58. Par opposition, la mémoire commune est désignée par le substantif *memoria* et le verbe *meminisse*, voir Cic. *Tusc.* I, 59. Sur la signification et la portée de la distinction platonicienne entre μνήμη et ἀνάμνησις, voir Michèle Simondon, *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 311-315.

55 Voir Plat. *Men.* 81e ; *Phaedr.* 72e ; *Phaedr.* 246e sq. Sur la théorie platonicienne de la réminiscence, voir Léon Robin, « Sur la doctrine de la réminiscence », *REG*, t. XXXII, 1919, p. 451-461 ; Lesley Brown, « Connaissance et réminiscence dans le *Ménon* », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, t. CLXXXI, 1991, p. 603-619 ; Julius Moravcsik, « Apprendre, c'est se remémorer », dans *Les Paradoxes de la connaissance*, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, O. Jacob, 1991, p. 299-313 ; Tiberiu Popa, « Time and Knowledge in Plato's Theaetetus », *Studi Clasice*, t. XXXI-XXXIII, 1995-1997, p. 27-48 ; Samuel Scolnicov, « Anamnèse et structure des idées dans le *Théétète* et dans le *Parménide* », dans *La Philosophie de Platon*, dir. Michel Fattal, Paris, 2005, t. II, p. 139-158.

remarquer que Cicéron ne fait pas de l'argument le même usage que Platon, chez qui l'*ἀνάμνησις* est directement associée à la pré-existence de l'âme et à la métempsycose. Cicéron, en revanche, exploite le motif de manière indirecte pour illustrer les capacités exceptionnelles de l'âme humaine afin de montrer qu'elles ne sauraient s'expliquer au moyen d'éléments terrestres et que, par conséquent, elles remontent à un principe divin⁵⁶. L'argument de la réminiscence ne constitue pas le noyau du développement, mais une digression, dont l'unité formelle et la clôture sont signalées par des reprises lexicales⁵⁷. Comme le suggère la particule *quidem*, Cicéron mentionne la thèse platonicienne à titre d'argument supplémentaire sans la reprendre explicitement à son compte. Cette légère distance se manifeste dans l'insistance que marque l'Arpinate à nommer ses sources ainsi que dans l'emploi répété du verbe vouloir⁵⁸. Elle se confirme au début du paragraphe suivant lorsque Cicéron déclare éprouver pour la mémoire une admiration plus grande que Platon⁵⁹. Cette affirmation renvoie à la distinction entre *memoria* et *recordatio* : le philosophe latin insiste en effet sur l'intérêt qu'il porte à la mémoire envisagée de manière générale, *communis hominum memoria*. En célébrant la mémoire commune, que la doctrine de la réminiscence avait placée au second plan, Cicéron développe une conception personnelle de la mémoire et répond discrètement à son grand ancêtre⁶⁰. Ainsi récuse-t-il les paraboles du réservoir et de la tablette de cire, qui sont inadéquates parce qu'elles réduisent une faculté d'origine divine à un principe matériel et ne suffisent pas à rendre compte de la *magnitudo memoriae*⁶¹. Cicéron

56 Voir Adelmo Barigazzi, « Sulle fonti del libro I delle *Tusculane* di Cicerone », art. cit., p. 176-177.

57 Voir Thomas Guard, *Memoria renouata*, op. cit., p. 186, n. 615, qui souligne la reprise des mêmes formes grammaticales et l'effet de chiasme : *recordari... reminiscendo... reminiscendo... recordari*.

58 Dans le *De senectute* (77-78), l'argumentation des *Tusculanes* est présentée sous forme résumée, de sorte que la distinction entre mémoire et réminiscence est moins marquée. Néanmoins, Cicéron y adjoint à l'argument un éloge de la *memoria*, en tant que faculté divine (80-82).

59 Voir Cic. *Tusc.* I, 59 : *Ego autem maiore etiam quodam modo memoriam admiror*.

60 Voir Antoinette Novara, « La déposition cicéronienne au procès de l'âme », art. cit., p. 40.

61 Voir Cic. *Tusc.* I, 61. Sur les métaphores de la tablette de cire et du colombier dans le *Théétète* (191d et 197d), voir Michèle Simondon, *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, op. cit., p. 313-314. L'image de la cire apparaissait pourtant dans le *De oratore* (II, 354 ; 360 : *tanquam litteris in ceram*) pour évoquer les procédés mnémotechniques utilisés par les orateurs. Cicéron renonce dans les *Tusculanes* à la vertu pédagogique de cette image, qui renvoie au support matériel de l'écriture et de la lecture, parce qu'elle nuirait à la portée de l'argumentation : il s'agit de montrer qu'en tant que faculté de l'âme, la mémoire échappe à tout principe terrestre.

propose donc une interprétation originale de l'argument platonicien de la réminiscence en étendant sa portée à l'ensemble de la *memoria*, qui devient une faculté divine⁶².

Dans ces conditions, la mention des Formes, qui sont introduites dans le discours par l'entremise de la notion de réminiscence, n'implique nullement l'adoption de la théorie par Cicéron. Sa présence est liée à la clarté et à la cohérence de l'exposé, qui résume l'argument du *Phédon*⁶³. La connaissance, définie comme le ressouvenir de notions acquises antérieurement, permet de prouver que l'âme préexiste à son association au corps :

Cumque nihil esset, ut omnibus locis a Platone disseeritur (nihil enim ille putat esse quod oriatur et intereat, idque solum esse quod semper tale sit quale est ; idéav appellat ille, nos speciem), non potuit animus haec in corpore inclusus adgnosere, cognita attulit. (Cic. Tusc. I, 58)

210

Puisque rien n'existe, ainsi que Platon l'expose partout dans ses ouvrages – il pense en effet que rien de ce qui peut naître et mourir n'existe et que seul existe ce qui demeure toujours dans le même état ; ce qu'il nomme idée et nous *species* – il n'est pas possible que l'âme ait pris connaissance de ces notions pendant qu'elle était enfermée dans le corps, elle les avait acquises avant de les apporter.

Cicéron se contente donc de mentionner le raisonnement sans juger de sa pertinence : l'opposition entre être et devenir est explicitement attribuée à Platon (*ille putat*), mais n'outrepasse pas le cadre de l'argument. Cette neutralité apparente à l'égard de l'idéalisme platonicien, qui caractérise également le *Lucullus*, doit être mise en rapport avec l'inspiration néo-académicienne des *Tusculanes* et avec « la crainte des académiciens à assumer dogmatiquement la théorie des Formes »⁶⁴. Cependant, contrairement au *Lucullus* où la position de Platon est citée parmi d'autres, l'argument de la réminiscence contribue dans les *Tusculanes* à étayer une thèse qui a la faveur de Cicéron. Il reste que sa mise en œuvre nécessite un appareil doctrinal imposant et sujet à contestation. D'où la distance introduite par Cicéron et sa valorisation de la *memoria*.

Mais cette référence à la mémoire commune, par opposition à la théorie de la réminiscence, comporte également des conséquences importantes concernant

62 Voir Emanuele Giaffardini, « L'immortalità dell'anima in Cicerone », *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. XIII, 1921, p. 245-263, et particulièrement p. 257.

63 Voir Plat. *Phaed.* 72e-77a.

64 Voir Cic. *Luc.* 142 (*Plato autem omne iudicium ueritatis ueritatemque ipsam abductam ab opinionibus et a sensibus cogitationis ipsius et mentis esse uoluit*) et les analyses de Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 307.

l'*aeternitas* psychique. À la différence de l'*ἀνάμνησις* platonicienne, qui, portant sur un passé prénatal et s'appliquant à l'Être éternel, vise à sortir du temps, la *memoria* s'inscrit dans le temps de la vie⁶⁵. C'est une faculté qui permet d'associer à l'expérience présente le passé et le futur :

quod et praeterita teneat et futura prouideat et complecti possint praesentia,
(Cic. *Tusc.* I, 66)

l'aptitude à retenir le passé, à prévoir l'avenir et la capacité de saisir le présent,

Comme le suggèrent les verbes *tenerere* et *amplectari*, la *memoria* opère dans le cadre du flux temporel, qu'elle s'efforce de dominer en établissant des liens entre les différentes modalités du temps. En associant le caractère divin de l'âme non plus au ressouvenir de l'être, mais à une faculté liée au temps cosmologique, Cicéron libère son éthique de l'appareil ontologique platonicien, qui demeure une hypothèse séduisante mais non nécessaire, pour établir l'origine divine de l'âme. Mais, s'il parvient dans une certaine mesure à dépasser la théorie de la réminiscence, il renonce ce faisant à la dimension transcendante de la psychologie platonicienne. L'âme ne participe plus à l'Être, mais tire sa divinité de sa capacité à embrasser la durée. La *memoria infinita rerum innumerabilium*, dans sa formulation toute négative, renvoie à l'ancrage temporel des facultés humaines et consacre la forme immanente de l'éternité à laquelle l'âme est en droit d'aspirer⁶⁶.

Par conséquent, étant donnée l'attitude, sinon dubitative, du moins circonspecte de Cicéron à l'égard des Formes et de la doctrine de la réminiscence, il paraît peu probable qu'il ait repris à son compte l'opposition entre temps et éternité telle qu'elle peut être interprétée dans le *Timée* platonicien. Tout porte donc à conclure que l'éternité attribuée à l'âme ne correspond pas à l'*αἰών* du *Timée*, mais à une totalité temporelle infinie.

Le statut temporel de l'âme

En tant qu'attribut probable de l'âme, l'*aeternitas* cicéronienne ne relève pas de l'intemporalité, mais de l'omnitemporalité. La formule *animorum aeternitas* renvoie à l'idée d'immortalité complétée et fondée en raison par l'absence de naissance :

Quae si est una ex omnibus, quae se ipsa moueat, neque nata certe est et aeterna est. (Cic. *Tusc.* I, 54)

65 Voir Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, F. Maspéro, 1971², t. I, p. 105.

66 Sur la question des rapports du temps humain et du temps divin, voir *infra*, troisième partie, chap. V, p. 370-372.

Si l'âme est seule entre tous à se mouvoir par elle-même, alors il est évident qu'elle est à la fois non engendrée et éternelle⁶⁷.

L'argument repose sur la notion de principe, qui implique l'absence d'origine et de fin : en tant que principe de mouvement, l'âme ne peut ni naître ni mourir, tel est le sens de son éternité⁶⁸. En vertu de ce raisonnement, la vie de l'âme acquiert un caractère nécessaire, marqué notamment par les syntagmes de sens opposé *necesse est* et *non posse*. Il semble que le substantif latin *immortalitas*, qui renvoie à l'idée d'une survie *post mortem*, se soit révélé, aux yeux de Cicéron, insuffisant pour exprimer cette nécessité logique. L'emploi d'*aeternitas* permettrait en revanche de synthétiser l'ensemble de l'argumentation et d'en accentuer la portée. L'insertion du terme *aeternitas* marquant le passage de la sphère de l'expérience pratique à celle de la rationalité philosophique, la notion d'éternité devient donc le fondement rationnel de la *spes immortalitatis*⁶⁹.

212

Le rapprochement, établi par Cicéron lui-même, avec le songe de Scipion confirme cette lecture⁷⁰. Dans le sixième livre de la *République* en effet, l'immortalité astrale promise à Scipion par son ancêtre est définie comme une vie de bonheur sempiternel⁷¹. Pour l'inciter à servir la cité avec zèle, l'ancien Africain commence par évoquer la béatitude céleste réservée aux grands hommes d'État. L'absence du substantif *aeternitas* et de l'adjectif *aeternus* dans ce paragraphe est significative : n'ayant pas encore apporté de justification rationnelle à la promesse d'immortalité, Cicéron se contente des termes d'expérience comme *aeuum* et *sempiternum*. Les fondements théoriques de cette vision cosmique, et notamment l'argument du *Phèdre*, ne seront exposés qu'à la fin du discours, où l'on relève trois occurrences de l'adjectif *aeternus*⁷². Il convient cependant de noter que, dans les *Tusculanes*, l'emploi du substantif marque une étape supplémentaire sur la voie de l'abstraction dans la mesure où l'hypothèse de l'immortalité se trouve

67 Je suis Max Pohlenz (*Comm. ad loc.* p. 81) et Georges Fohlen (p. 35), qui, adoptant la correction déjà opérée dans le manuscrit V (Vaticanus 3246 du IX^e siècle), suppriment *semper*, qui ne figure ni dans la conclusion de la démonstration platonicienne ni dans la traduction de la *République* (VI, 28).

68 La justification de l'argument a été donnée plus haut, voir I, 54 : *Quod si numquam oritur, ne occidit quidem unquam ; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia... Cum pateat igitur aeternum id esse quod se ipsum moueat, qui est qui hanc naturam animis esse tributam neget ?*

69 Voir Joseph Moreau, « L'âme et la gloire », *Giornale di metafisica*, t. XXIX, 1974, p. 113-127.

70 Voir Cic. *Tusc.* I, 53 : *Ex quo illa ratio est Platonis, quae a Socrate est in Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de re publica.*

71 Voir Cic. *Rep.* VI, 13 : *beati aevo sempiterno fruuntur*. Pour une traduction et un commentaire de ce passage, voir *supra*, chap. III, p. 72.

72 Voir Cic. *Rep.* VI, 27-28.

étendue : l'immortalité n'est plus, comme dans le songe de Scipion, « un privilège réservé aux âmes riches en vertus patriotiques »⁷³, elle se libère des considérations morales pour être associée à la nature même de l'âme. L'hypothèse acquiert avec une formulation plus abstraite un caractère d'universalité.

En insistant sur l'éternité de l'âme, Cicéron se livre avant tout à une amplification de l'enseignement platonicien de sorte que son exposé est conforme sinon à la lettre, du moins à l'esprit des exposés platoniciens sur la survie de l'âme. Le philosophe grec en effet, bien qu'il qualifie l'âme à deux reprises, dans le *Phédon* et la *République*, au moyen de l'adjectif *αἰδιος*, ne dote pas l'âme de la qualité d'éternité *stricto sensu*⁷⁴. Or l'adjectif *αἰδιος* renvoie à l'ambiguïté du lexique temporel platonicien puisqu'il désigne à la fois les corps célestes et le modèle intelligible⁷⁵. Le caractère *αἰδιον* de l'âme doit se comprendre en rapport avec la double valeur de l'adjectif : l'immortalité de l'âme, liée au fait qu'elle ne connaît ni naissance ni destruction, est d'ordre négatif et s'apparente à une résistance à la mort. En raison de ses existences successives, l'âme ne saurait être totalement soustraite au temps. C'est pourquoi son immortalité correspond à l'omnitemporalité et non à l'intemporalité⁷⁶. Le statut de l'âme ne relève donc pas de *αἰών* au sens fort du terme, car elle ne saurait prétendre à une éternité ontologique⁷⁷. Cette restriction s'explique par la

73 Voir Emanuele Giardini, « L'immortalità dell'anima in Cicerone », art. cit., p. 263. La *Consolatio*, composée en mars 45 suite à la mort de Tullia apparaît de ce point de vue comme une étape intermédiaire entre l'élitisme du *Songe de Scipion*, qui réserve l'immortalité aux grands hommes d'État, et la généralisation des *Tusculanes*. Influencé par l'amour et l'admiration qu'il portait à sa fille défunte, Cicéron ouvre dans sa *Consolatio* « la porte de l'immortalité aux mérites de la vertu et de la culture », voir R.P. Maurice Testard, « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne », art. cit., p. 101-102. Cicéron y justifie l'héroïsation de Tullia au moyen des superlatifs *doctissima* et *optima*, voir *M. Tulli Ciceronis Consolationis Fragmenta*, éd. Claudio Vitelli, Milano, Mondadori, 1963, frag. 22-23 et Aldo Setaioli, « La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone », art. cit., p. 171.

74 Voir Plat. *Phaedr.* 106d ; *Rép.* X, 611b5

75 Voir Plat. *Tim.* 37c6 et 29a3 ; 5 ; 37d1 ; 37e5.

76 Voir Plat. *Phaedr.* 246a ; *Phaedr.* 88b et le commentaire de Monique Dixsaut dans Platon, *Phédon*, op. cit., p. 21.

77 Le statut temporel de l'âme chez Platon est problématique en raison des contradictions qui apparaissent entre les différents dialogues : dans le *Phèdre*, l'âme est dite non engendrée du fait qu'elle est un principe de mouvement (*Phaedr.* 245d1). En revanche, dans le *Timée*, elle est créée par l'acte du démiurge (*Tim.* 34c4-35a1). Mais cette difficulté a été levée de manière convaincante par Luc Brisson au moyen d'une distinction entre plan temporel et plan ontologique : « l'automotricité implique que l'âme est, comme principe de tout mouvement, inengendrée temporellement. Mais, n'étant pas une forme intelligible, l'âme n'a pas en elle-même sa raison d'être, et, de ce fait, doit être dite engendrée ontologiquement », voir Luc Brisson, *Le Même et l'autre*, op. cit., p. 337.

place centrale de l'âme humaine, qui se trouve dans une situation intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible⁷⁸.

214 Il en est de même dans les *Tusculanes*, où la formule *animorum aeternitas* permet avant tout de mettre en valeur l'argument du *Phèdre* concernant l'automotricité de l'âme. Cicéron, adoptant une perspective éthique, n'avait aucune raison de faire référence aux spéculations cosmologiques de Platon au sujet de la naissance du temps. Ce faisant, il évitait les difficultés posées par l'œuvre platonicienne concernant le statut de l'âme et son rapport à l'être. Il est en effet délicat de concilier l'argument du *Phèdre*, qui repose sur le mouvement constant de l'âme, et les exposés du *Phédon* et de la *République*, qui font de l'immutabilité le critère de l'Être⁷⁹. Face à ces contradictions, Cicéron opte clairement pour l'enseignement du *Phèdre*, de sorte que l'éternité d'une âme en perpétuel mouvement ne relève ni de l'immobilité ni de l'absence de changement. Cette éternité psychique semble renvoyer à l'éternité cosmique postulée par les doctrines épicurienne et stoïcienne. Attribut de l'âme et de la nature et non plus des seules Formes intelligibles, l'éternité cicéronienne s'éloignerait-elle de la métaphysique platonicienne pour entrer dans le domaine de la physique ? Les valeurs attribuées au substantif *aeternitas* dans la traduction cicéronienne du *Timée* permettront de répondre à cette question.

AETERNITAS DANS LE TIMÉE CICÉRONIEN

Malgré son caractère lacunaire, le *Timée* constitue un précieux témoignage sur la réception cicéronienne de la métaphysique platonicienne. Or, si la place accordée au lexique du temps pour évoquer les relations image/modèle renvoie à l'influence des cosmologies hellénistiques, la traduction d'οὐσία par *aeternitas* confirme la « tonalité platonicienne » du substantif latin.

L'intérêt d'une enquête sur le *Timée*

Un rapprochement avec le *Timée* s'impose pour des motifs à la fois thématiques et chronologiques. La traduction du dialogue platonicien et la rédaction des *Tusculanes* semblent en effet avoir été très proches dans le temps. La plupart des critiques s'accordent aujourd'hui à situer cette

78 Voir Walter Leszl, « Pourquoi des Formes ? », dans *Platon, les formes intelligibles*, op. cit., p. 87-127 et particulièrement p. 115-122.

79 Voir Plat. *Phaed.* 79d ; *Rep.* 611b ; *Conu.* 210d-212a. Sur cette difficulté, voir Richard Bett, « Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus* », art. cit., p. 1-26.

traduction entre la composition des livres *Académiques* et celle du *De natura deorum*, c'est-à-dire en juillet-août 45⁸⁰. La quasi-simultanéité des deux entreprises, placées l'une comme l'autre sous l'*auctoritas* de Platon, laisse supposer des points de contact entre la synthèse de philosophie morale proposée dans les *Tusculanes* et l'exposé cosmologique ébauché dans le *Timée*⁸¹. C'est pourquoi une enquête sur le substantif *aeternitas* dans le *Timée* est susceptible d'apporter un éclairage complémentaire et instructif sur sa valeur dans les *Tusculanes*.

La traduction de Cicéron, qui se limite à une partie du dialogue platonicien (27d-47b) et comporte en outre deux lacunes (37c-38d et 43c-46a), représente environ un quart de l'original. La partie conservée du préambule suggère que Cicéron avait probablement l'intention d'insérer cet extrait dans le cadre d'une discussion *De uniuerso* entre le pythagoricien Nigidius Figulus, le péripatéticien Cratippe et lui-même⁸². Ce projet explique sans doute pourquoi Cicéron a supprimé de sa propre version le dialogue préliminaire entre Socrate et Timée. En revanche, il est impossible de savoir si la forme lacunaire sous laquelle le texte nous est parvenu est due à un problème de transmission textuelle ou à l'inachèvement du projet cicéronien⁸³. Cet état fragmentaire est d'autant plus regrettable qu'il nous prive de la traduction cicéronienne du célèbre passage consacré à la naissance du monde et, par conséquent du temps, dans le récit de Timée. Néanmoins, le texte latin présente nombre de références au temps, en relation avec les mouvements célestes, et à l'éternité, en relation avec la définition de l'Être, qui comportent un double intérêt philosophique et sémantique : elles illustrent à la fois la réception cicéronienne

80 Voir Remo Giomini, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : *De diuinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig, Teubner, 1975, p. XI et Nino Marinone, *Cronologia Ciceroniana*, *op. cit.*, p. 215.

81 Sur la place du *Timée* dans l'itinéraire philosophique de Cicéron, voir Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », *op. cit.*, p. 95-110. L'auteur suggère un parallèle d'ordre programmatique entre les *Tusculanes* et le *Timée* : de même que les premières marquent un retour à l'éthique platonicienne après le *dissensus* des philosophes hellénistiques exposé dans le *De finibus*, Cicéron se proposait dans le second de clore la réflexion sur la physique par un dialogue d'inspiration platonicienne (p. 98).

82 Sur Nigidius Figulus, voir *supra*, n. 15 et 16, p. 137. Sur Cratippe, philosophe péripatéticien, originaire de Pergame, que Cicéron rencontra à Mytilène en 51 et auquel il confia la formation philosophique de son fils en 44, voir Tiziano Dorandi, « Cratippos de Pergame », dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, *op. cit.*, t. II, p. 501-503.

83 Sur la tradition manuscrite du *Timée*, voir Remo Giomini, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, *op. cit.*, p. XVII-XXXV et Rosamond Mc Kitterick, « Knowledge of Plato's *Timaeus* in the Ninth Century : The Implications of Valenciennes, Bibliothèque municipale MS 293 », dans *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdom, 6th-9th- Centuries*, Aldershot, Vario Variorum, 1994, p. 85-95.

des notions platoniciennes et les valeurs spécifiques attribuées, dans le cadre de cette adaptation, au lexique du temps⁸⁴.

216

Le *Timée* offre un terrain d'investigation privilégié pour étudier l'art cicéronien de la traduction. Aussi a-t-il été le plus souvent envisagé dans une perspective linguistique⁸⁵. Il ne saurait être question de proposer ici une étude générale en relation avec la problématique de la traduction et encore moins de porter un jugement sur Cicéron traducteur. En revanche, il s'agit de mettre à profit la traduction cicéronienne pour préciser son interprétation du platonisme et reconstituer l'histoire des notions de temps. Il est en effet important, d'une part, de vérifier si l'opposition entre être et devenir, qui constitue l'un des fondements de l'exposé platonicien, figure dans le texte latin et, d'autre part, d'analyser les procédés utilisés pour en rendre compte. Ce point renvoie à la question complexe de l'aptitude cicéronienne à exprimer l'idée de transcendance⁸⁶. Je voudrais montrer que la notion d'éternité en dépit, ou peut-être en raison, de son ambiguïté, joue un rôle central dans le projet de transcrire en latin l'ontologie platonicienne. Pour ce faire, je me limiterai à deux points significatifs : la désignation de l'être par le substantif *aeternitas* et l'ambiguïté qui caractérise l'emploi de l'adjectif *aeternus*.

L'équivalence *οὐσία* / *aeternitas*

Dans le *De optimo genere oratoris* (14), Cicéron commente sa méthode de traduction au moyen de la formule : *nec conuerti ut interpres sed ut orator*. Privilégiant la transposition globale du sens à la translation *uerbum pro uerbo*, il se réserve la liberté d'adapter le texte source au mouvement de sa propre pensée. Annonçant pour ainsi dire sa traduction du *Timée*, il précise même dans le *De finibus* qu'il n'hésitera pas à intégrer à ses propres ouvrages certains passages de Platon ou d'Aristote⁸⁷. Cette indépendance par rapport au modèle se manifeste dans le refus d'appliquer mécaniquement des équivalences terminologiques non tant par souci de *uariatio* que pour éviter toute spécialisation du langage et respecter l'usage naturel⁸⁸. Mais

⁸⁴ Pour les références au temps, voir Cic. *Tim.* 4 ; 27 ; 28 ; 30 ; 33 ; 34 ; 37 ; 43 ; 46 ; 52. Pour les références à l'éternité, voir Cic. *Tim.* 6 (2 occurrences) ; 7 (4 occurrences) ; 8 ; 21 ; 34.

⁸⁵ Sur Cicéron traducteur, voir *supra*, n. 15, p. 169.

⁸⁶ Voir Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », art. cit., p. 98.

⁸⁷ Voir Cic. *Fin.* I, 7 : *Locos quidem quosdam, si uidebitur, transferam, ...cum incidit ut id apte fieri possit*. Sur l'emploi du verbe *transferre*, « qui signifie à la fois le transfert d'une langue à l'autre et le déplacement à l'issue duquel se crée l'usage métaphorique d'un mot », voir Clara Auvray-Assayas, *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 30.

⁸⁸ Voir Noemi Lambardi, *Il « Timaeus » ciceroniano. Arte et tecnica del « uertere »*, op. cit., p. 7-21 et Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron », art. cit., p. 143-151 : cette utilisation du langage commun est à mettre en relation avec la critique du verbalisme inhérent à la dialectique stoïcienne, voir Cic. *Fin.* III, 4-5.

cette démarche, pour volontaire qu'elle soit, repose sur une lecture personnelle de l'original, qu'il convient de prendre en compte.

La *uariatio* qui caractérise la traduction du substantif grec *οὐσία* est de ce point de vue particulièrement significative. Comme on l'a remarqué de longue date, Cicéron, qui rend le plus souvent ce terme par *materia*, recourt à *aeternitas* pour mettre en relation, d'une part, l'opposition entre être et devenir et, d'autre part, la distinction entre la vérité et l'opinion⁸⁹ :

Quantum enim ad id quod ortum est, aeternitas ualet, tantum ad fides ueritas.

(Cic. *Tim.* 3, 8 = Plat. *Tim.* 29c)

Il y a le même rapport de valeur entre la vérité et l'opinion qu'entre l'éternité et ce qui est né.

Noemi Lambardi a parfaitement commenté les enjeux interprétatifs de la traduction cicéronienne, qui ajoute avec le verbe *ualere* « une hiérarchie de fonction que le grec n'exprime pas » et tend à valoriser la participation du monde sensible au réel⁹⁰. Cependant, il convient de remarquer qu'en associant à l'Être l'attribut d'éternité, Cicéron ne s'écarte pas fondamentalement de son modèle, puisque Platon définit l'être comme « ce qui est toujours sans jamais devenir » : τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον ou encore comme « ce qui reste identique et dans le même état » : τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον⁹¹. De plus, la relative *quod ortum est* semble conforme à l'ontologie platonicienne puisqu'elle renvoie à la succession qui caractérise le devenir. Pourtant, l'assimilation de l'Être à l'éternité substitue à une opposition d'ordre ontologique une distinction d'ordre temporel⁹². Ce glissement, qui introduit une confusion entre deux attributs de l'Être - identité et sempiternité -, enrichit en retour le sémantisme du substantif latin *aeternitas*, qui se voit chargé d'une nuance ontologique supplémentaire. Par conséquent, même si le choix d'*aeternitas* a été guidé par des impératifs lexicaux, on ne peut se contenter d'expliquer sa présence par l'*egestas* de la langue latine ou les

89 Voir Georges Cuendet, « Cicéron et Saint-Jérôme traducteurs », art. cit. Sur l'utilisation du substantif *materia*, voir Plat. *Tim.* 35a/Cic. 7, 21 et 7, 22 ; Plat. *Tim.* 35b/Cic. 7, 22 ; Plat. *Tim.* 37a/Cic. 8, 27

90 Voir Noemi Lambardi, *Il « Timaeus » ciceroniano. Arte et tecnica del « uertere »*, op. cit., p. 124-131.

91 Voir Plat. *Tim.* 27d, trad. Luc Brisson/Cic. 2, 3 : *quod semper sit neque ullum habeat ortum* ; Plat. *Tim.* 29a /Cic. 2, 6 : *quod semper unum idem et sui simile*.

92 Voir Roland Poncelet, *Cicéron, traducteur de Platon*, op. cit., p. 55. Cette transposition apparaît également dans d'autres passages, où, pour marquer l'identité, Cicéron ajoute l'adverbe *semper*, qui ne figure pas dans le modèle grec, voir Plat. *Tim.* 41d/Cic. 12, 42 : *ut ea quae semper idem*.

faiblesses du traducteur⁹³. Il semble au contraire que Cicéron ait délibérément tenté de mettre à profit les potentialités d'abstraction inhérente au sémantisme d'*aeternitas* pour transposer en latin les fondements de l'ontologie platonicienne. Il y était du reste autorisé par le concept de γένεσις et par la distinction entre αἰών et χρόνος.

La dimension ontologique et l'importance attribuées à *aeternitas* sont confirmées par les autres occurrences du terme, qui sont pour la plupart rassemblées dans le passage consacré à l'exposé des principes qui fondent la cosmologie. Ayant établi que le monde sensible relève du devenir et qu'il a été créé à l'imitation d'un modèle, Timée s'interroge sur la nature de ce paradigme. Voici la traduction proposée par Cicéron :

218

*Atqui si pulcher est hic mundus et si probus eius artifex, profecto **speciem aeternitatis** (πρὸς τὸ αἰδίων) imitari maluit ; sin secus, quod ne dictu quidem fas est, generatum exemplum est **pro aeterno** secutus. Non igitur dubium, quin **aeternitatem** maluerit exsequi (πρὸς τὸ αἰδίων), quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius. Sic ergo generatus ad id est effectus, quod ratione sapientiaque comprehenditur atque **aeternitate immutabili** continetur (κατὰ ταύτᾳ ἔχον). (Cic. Tim. 2, 7 = Plat. Tim. 29a)*

Or si ce monde est beau et si son créateur est bon, il est évident qu'il a préféré imiter le modèle de l'éternité ; dans le cas contraire, ce qu'il n'est même pas permis de dire, il a suivi un exemple engendré au lieu de l'éternel. Il ne fait par conséquent aucun doute qu'il a préféré rechercher l'éternité puisqu'il n'est rien de plus beau que le monde ni de plus éminent que son créateur. Ainsi donc la génération du monde a été effectuée conformément à ce qui est saisi par la raison et la sagesse et se maintient dans une éternité immuable.

Outre la prédilection de Cicéron pour le lexique de l'éternité, qui est beaucoup moins utilisé dans le texte original, ce passage illustre la tendance à favoriser le substantif *aeternitas* au détriment de l'adjectif, comme nous l'avions remarqué à propos de l'expression *aeternitas animorum*⁹⁴. Or cette substantivation est significative car le démiurge cicéronien ne contemple pas le Vivant-en-soi pour engendrer le monde, mais la Forme de l'éternité. Dans

⁹³ Le substantif *materia*, employé pour désigner la substance de l'Être et celle du devenir, ne pouvait convenir dans ce contexte en raison de sa connotation fortement concrète. Le néologisme *essentia*, dont Sénèque (*Ep.* 58, 6) et Calcidius (*comm. in Tim.* 27) attribuent la création à Cicéron, eût été plus approprié. Toutefois, nous ignorons la date de cette innovation lexicale, qui n'apparaît pas dans la partie conservée de l'œuvre cicéronienne.

⁹⁴ Voir *supra*, chap. II.

ces conditions, le génitif déterminatif *aeternitatis* souligne le rôle de *species* – modèle contemplé par le créateur – « dans le processus d'intellection des réalités non sensibles »⁹⁵. Il convient d'ajouter que cette formulation fait à nouveau d'*aeternitas* le paradigme de l'Être. Insistant sur la notion d'imitation (*imitari, exsequi*), Cicéron met ainsi en évidence la part d'éternité qui échoit au monde par l'entremise du démiurge. Il explicite ce faisant les conditions de la connaissance (*ratio/sapientia*) et de la beauté morale (*pulcher/probus*) : l'être sage et vertueux doit nécessairement aspirer à l'éternel. L'*imitatio aeternitatis*, en se substituant à l'imitation de l'Être, perd ainsi ses caractéristiques purement cosmologiques⁹⁶ : l'acte du créateur acquiert une signification exemplaire et tend à devenir un paradigme efficient dans les domaines gnoséologique et éthique. Par conséquent, si l'usage d'*aeternitas* paraît relever de la simplification terminologique, il correspond surtout à un mouvement vers l'abstraction et la notion de transcendance. Cependant, il résulte de ces emplois une ambiguïté fondamentale, puisque, à quelques lignes d'intervalle, *aeternitas* désigne l'Être lui-même et l'espace de durée illimité qui permet de mesurer son immutabilité (*aeternitate...continetur*). Cette dernière occurrence montre à tout le moins que les attaches temporelles du substantif latin demeurent sous-jacentes, ce qui ressort également des emplois d'*aeternus*.

L'ambiguïté de l'adjectif *aeternus*

Les occurrences de l'adjectif *aeternus* dans le *Timée* révèlent une ambiguïté, qui semble grever lourdement l'effort cicéronien pour conceptualiser la séparation du sensible et de l'intelligible. Cette difficulté apparaît notamment dans la double insertion de l'adjectif pour évoquer le modèle imité par le démiurge. Alors que Platon avait écrit que « notre monde doit de toute nécessité être l'image de quelque chose »⁹⁷, Cicéron traduit :

Ex quo efficitur ut sit necesse hunc, quem cernimus, mundum simulacrum aeternum esse alicuius aeterni. (Cic. *Tim.* 2,7 = Plat. *Tim.* 29b1-2)

D'où il résulte que le monde que nous percevons est nécessairement l'image éternelle d'une entité éternelle.

L'ajout d'*aeterni*, qui s'explique aisément par la valeur concrète du génitif attendu, *alicuius rei*, constitue une glose conforme à l'esprit du

⁹⁵ Voir Clara Auvray-Assayas, « Le lexique platonicien au contact de ses traductions latines », art. cit., p. 10.

⁹⁶ Voir Cic. *Tim.* 9, 34 = Plat. 39e : *ut hoc animal quod uidemus esset illi animali quod sentimus ad aeternitatis imitationem simillimum*. *Aeternitas* traduit l'expression ἡ διαίωνια φύσις.

⁹⁷ Voir Plat. *Tim.* 29b1-2 : τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι, trad. Luc Brisson.

texte platonicien et se trouve en adéquation avec la traduction d'οὐσία par *aeternitas*⁹⁸. En revanche, l'expression *simulacrum aeternum* est problématique. Elle suppose en effet que l'éternité soit un attribut du monde sensible, ce qui semble contradictoire non seulement avec l'idée de création, mais avec la doctrine de Platon, pour qui le ciel peut théoriquement connaître la dissolution⁹⁹. Cette apparente erreur de traduction peut certes être due à diverses causes liées à la transmission manuscrite : variante dans le texte grec lu par Cicéron, interpolation maladroite d'un copiste dans le texte cicéronien¹⁰⁰. Mais, si l'on exclut ces hypothèses difficilement démontrables, il est tentant de voir dans cette affirmation de l'éternité du cosmos la trace d'une influence stoïcienne, voire aristotélicienne, dans la mesure où elle trahit une difficulté à rendre compte des rapports entre image et modèle¹⁰¹. Valorisant le monde sensible au détriment du modèle intelligible, Cicéron se trouverait en quelque sorte piégé par les concepts aristotéliciens et stoïciens, dont il ne parviendrait pas à se libérer¹⁰².

Cependant, même si, d'un point de vue général, cette interprétation est très séduisante, elle demande à être nuancée sur la question précise de l'éternité attribuée au monde. De fait, l'équivoque liée au double emploi d'*aeternus* n'est pas uniquement imputable au traducteur latin, dans la mesure où elle n'est pas absente du *Timée* platonicien. Nous avons vu en effet que, chez Platon, l'adjectif αἰώνιος désignait à la fois le modèle et son image mobile¹⁰³. Dans ces conditions, le flou terminologique qui caractérise le lexique du temps et de l'éternité dans la traduction cicéronienne n'est que le reflet d'une imprécision qui caractérise l'original grec. On peut en déduire que, comme l'avait fait Platon, Cicéron choisit d'insister tour à tour sur l'opposition et sur la similitude entre modèle et copie. Aussi recourt-il à l'adjectif *sempiternus* pour évoquer « la vie inextinguible »¹⁰⁴, dont est dotée l'âme du monde. Il convient en outre d'ajouter que les autres occurrences de l'adjectif *aeternus*, qui constituent également des

98 Voir Jonathan Powell, « Cicero's translation from Greek », art. cit., p. 287.

99 Voir Plat. *Tim.* 38b.

100 Sur ces hypothèses, voir respectivement Noemi Lambardi, *Il « Timaeus » ciceroniano. Arte et tecnica del « uertere »*, op. cit., p. 130 et Jonathan Powell, « Cicero's translation from Greek », art. cit., p. 281.

101 Voir Martin van Den Bruwaene, « ψυχή et νοῦς dans le "Somnium Scipionis" », *AC*, t. VIII, 1939, p. 127-152, et particulièrement p. 131, n. 2. Cicéron oppose précisément dans les *Tusculanes* les conceptions de Platon et d'Aristote concernant la naissance du monde, voir I, 70 : *si haec nata sunt, ut platoni uidetur, uel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet.*

102 Voir Carlos Lévy, « Cicero and the *Timaeus* », art. cit., p. 103-107.

103 Voir Plat. *Tim.* 37d et *supra*, chap. III.

104 Voir Plat. *Tim.* 36e4-5 : [...] ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

additions cicéroniennes, contribuent à souligner la distinction entre être et devenir. Ainsi, le modèle éternel, *species*, est-il nettement opposé au *generatum exemplum* au moyen de l'expression *pro aeterno* (*Tim.* 2, 6). De même, le démiurge est-il désigné par la périphrase *deus ille aeternus*, qui permet de le distinguer de la divinité engendrée (*Tim.* 6, 21).

En généralisant l'emploi du terme latin et en l'appliquant à l'âme, Cicéron ne s'est pas écarté de l'enseignement platonicien concernant la survie de l'âme ; il en a au contraire souligné la portée éthique et philosophique. Cependant, ce mouvement aboutit à une divergence implicite concernant la conception des rapports du temps et de l'éternité puisque, dans ces conditions, l'*aeternitas* cicéronienne ne peut correspondre à l'*αἰών* platonicien. Évitant de reprendre à son compte le postulat des Formes, l'Arpinate préfère magnifier la dimension éthique de l'enseignement platonicien au moyen d'un écart lexical permis par le sémantisme du terme latin. Il convient donc d'insister sur l'ambiguïté inhérente à l'idée d'éternité dans la première *Tusculane* : si l'espoir d'immortalité relève de la tradition socratique, l'éternité évoquée semble se rattacher davantage à l'omnitemporalité mise en œuvre dans la métaphysique aristotélicienne et dans les cosmologies stoïcienne et épicurienne. Cependant, il apparaît également que Cicéron a accordé une place déterminante à la notion d'éternité dans sa traduction du *Timée*. Il a en effet trouvé dans le substantif latin *aeternitas* un auxiliaire lexical précieux pour formuler les rapports complexes de l'Être et du devenir. Les emplois du substantif *aeternitas* et de l'adjectif *aeternus* dans le *Timée* confirment l'ambiguïté d'une notion qui se trouve au confluent des traditions platonicienne, académicienne et stoïcienne. Dans ces conditions, il reste à mesurer l'influence des cosmologies hellénistiques sur la philosophie cicéronienne du temps et dans son exposé sur l'immortalité de l'âme.

AETERNITAS ET COSMOLOGIES HELLÉNISTIQUES

Il est apparu que Cicéron, tout en adoptant sur l'âme l'hypothèse platonicienne, tendait à l'inscrire dans une conception immanente du monde. Cette position l'a conduit à considérer l'éternité, en tant que capacité à résister éternellement à la mort, comme un attribut de l'âme. Rejetant la conception épicurienne d'une âme qui meurt avec le corps, aussi bien que la conception stoïcienne d'une survie limitée, Cicéron opte pour une immortalité inconditionnelle des âmes humaines, dont il veut croire qu'elles sont à la fois créées et indestructibles. Or, si les épicuriens et les stoïciens déniaient sans ambages cette qualité à l'âme, ils tendent en revanche à l'accorder au monde dans des conditions qu'il conviendra de préciser. Le substantif *aeternitas*, qui symbolise la profession de foi cicéronienne et constitue le fondement de son éthique, ressortit avant tout au domaine cosmologique : de Platon à Épicure, la plupart des discussions sur le temps et sur les rapports entre temps et éternité relèvent de la Physique et sont en relation avec la création de l'univers. Cicéron n'échappe pas à cette règle puisqu'il envisage les théories du temps principalement dans un contexte cosmologique.

À cet égard, l'étude des occurrences de *aeternitas* dans les traités consacrés aux questions ayant trait à la physique et à la religion est très instructive. On s'aperçoit en effet que non seulement le sens et les emplois du substantif *aeternitas* varient assez peu dans l'ensemble des traités, mais qu'ils restent conformes à la définition du *De inuentione*. Qu'il s'agisse du *De natura deorum*, du *De diuinatione* ou du *De fato*, *aeternitas* désigne l'extension infinie du temps qui a précédé et suivra le présent de l'énonciation. Le terme apparaît le plus souvent dans des expressions de sens voisin comme *ab omni aeternitate*, *ex (omni) aeternitate* ou encore *in omni aeternitate* et s'applique soit aux mouvements célestes, soit à l'enchaînement infini des causes selon la doctrine stoïcienne ou à la vérité des propositions¹. Dans tous les cas, l'idée dominante est celle d'une omnitemporalité, indépendante de l'existence

1 Pour *ab omni aeternitate*, voir Cic. *Diu.* I, 25 ; I, 115 ; II, 19. Pour *ex (omni) aeternitate*, voir Cic. *Nat.* III, 14 ; *Diu.* I, 125 ; II, 19 ; *Fat.* 21, 27, 29 (2 occurrences), 32, 33 (2 occurrences), 37, 38. Pour *in omni aeternitate*, voir Cic. *Nat.* I, 114 ; II, 43 ; II, 51 ; II, 54 ; II, 95. Sur les mouvements célestes, voir Cic. *Nat.* II, 51, 54, 95. Sur l'enchaînement infini des causes, voir Cic. *Diu.* I, 125 ; II, 19 ; *Fat.* 27, 32, 33. Sur la vérité des propositions, outre les occurrences du *De fato*, voir *Nat.* III, 14.

humaine et de toute notion de mesure. Cependant, la notion fait l'objet d'une étude plus approfondie dans le *De natura deorum*, où se trouvent exposées les théories épicurienne et stoïcienne. La confrontation des deux passages révèle, au-delà des divergences doctrinales, un consensus qui mérite d'être souligné. Il conviendra de déterminer dans quelle mesure ces éléments interviennent dans la conception cicéronienne du temps.

L'ÉTERNITÉ ÉPICURIENNE : UN TEMPS INFINI AVANT LE TEMPS

La conception épicurienne de l'éternité est présentée dans le premier livre du *De natura deorum* par l'épicurien Velléius. La formulation que lui attribue Cicéron traduit les difficultés logiques liées au *tempus aeternum*, postulé par Épicure et ses successeurs.

Une sorte d'éternité

224

Renvoyant dos à dos le démiurge platonicien et la providence stoïcienne, Velléius interroge ses adversaires sur le temps qui a précédé la création : Pourquoi la providence ou le démiurge ont-ils à un certain moment pris l'initiative de créer le monde ? À la thèse selon laquelle la naissance du temps est liée à celle du monde, l'épicurien oppose l'argument d'une éternité antérieure au temps, réfutant par avance l'objection selon laquelle la notion de chronologie ne saurait être opérante avant la création du monde² :

Non enim si mundus nullus erat saecula non erant (saecula nunc dico non ea quae dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur ; nam fateor ea sine mundi conuersione effici non potuisse ; sed fuit quaedam ab infinito tempore aeternitas, quam nulla circumscriptio temporum metiebatur, spatio tamen qualis ea fuerit intellegi potest, quod ne in cogitationem quidem cadit ut fuerit tempus aliquod nullum cum tempus esset). (Cic. Nat. I, 21)

Car il n'est pas vrai de dire que si le monde n'existait pas, les siècles n'existaient pas non plus (pour le moment, je n'entends pas par siècles ceux qui résultent d'un nombre fixe de jours et de nuits, au cours des révolutions annuelles ; ceux-là, je reconnais qu'ils n'auraient pu être produits sans le mouvement circulaire du monde. Mais il existait depuis un temps infini une sorte d'éternité que ne mesuraient pas des délimitations temporelles : on peut pourtant concevoir ce qu'elle fut grâce à la notion d'espace, tandis qu'il est absolument inconcevable qu'il ait existé un temps quelconque quand le temps n'existait pas)³.

² Voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. I, p. 130, n. 2.

³ Trad. Clara Auvray-Assayas, Cicéron, *La Nature des dieux*, Paris, La Roue à Livres, 2002.

Si l'épicurien admet que les divisions du temps, tels les jours, les nuits et les années, sont nées avec le ciel, il considère que quelque chose précédait nécessairement la formation du monde, en vertu de l'axiome épicurien selon lequel rien ne naît de rien⁴. Par conséquent, Velléius postule deux types de temps : le temps ordonné a succédé à un temps infini et non mesuré, que l'on peut se représenter comme une sorte d'extension et que Velléius nomme éternité avec quelque hésitation (*quaedam aeternitas*).

Il faut ici préciser que la critique de Velléius ne vise qu'une interprétation du *Timée* parmi d'autres⁵. Le texte de Platon, du fait de sa complexité, avait en effet donné lieu à plusieurs interprétations que l'on peut résumer ainsi :

- Le temps a commencé avec le cosmos que rien ne précédait.
- Le temps ordonné a commencé avec le cosmos, mais la matière, le mouvement et un temps désordonné les précédaient.
- Ni le temps ni le cosmos n'ont connu de commencement et la cosmologie du *Timée* constitue une métaphore à visée pédagogique.

On peut dire, dans une certaine mesure, que la conception de Velléius correspond à la deuxième interprétation du *Timée*. Bien entendu, la différence de perspective demeure fondamentale car l'épicurien exclut d'emblée les notions de providence et de dieu artisan. Cependant, si l'on considère exclusivement les questions du temps et de sa naissance, il apparaît que la position de Velléius n'est pas incompatible avec l'une des lectures possibles du *Timée*. En revanche, concernant l'éternité, il est évident que l'épicurien rejette le schéma platonicien, qui confère à l'éternité le statut de modèle. L'éternité épicurienne n'est ni une Forme ni un attribut des Formes, mais une extension qui contient le temps. En ce sens, la conception cicéronienne de l'éternité est plus proche de celle des épicuriens que de celle de Platon. Dans ces conditions, on peut se demander si l'*aeternitas* de Velléius n'est pas plus cicéronienne qu'épicurienne.

L'éternité de Velléius est-elle épicurienne ?

L'exposé de Velléius est conforme à ce que l'on sait par ailleurs de la conception épicurienne de l'éternité. Pour Épicure en effet, la notion d'éternité, exprimée au moyen du substantif αἰών, est liée à la perpétuité des mouvements atomiques et ne dépend pas de la formation des mondes⁶. Lucrèce, de son côté, associe les deux infinis, spatial et temporel : la course des éclairs au sein de l'univers sera,

4 Voir Épic. *Hérod.* 39 et Lucr. *DRN* I, 146-214.

5 Voir Richard Sorabji, *Time, creation and the Continuum*, op. cit., p. 268-283.

6 Voir Épic. *Hérod.* 43 : Κινοῦνται τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα, [...].

quel que soit le moment, illimitée dans l'espace et dans le temps⁷. Lucrèce veut, à travers cette image, faire comprendre au lecteur le caractère inépuisable du temps et de l'espace, qui ne sauraient être diminués même par une soustraction infinie⁸. Comme Velléius, le poète épicurien assimile l'éternité à une durée illimitée, qualifiée d'*aeternum tempus* ou d'*infinitum tempus*⁹. De ce point de vue, il est significatif que l'éternité épicurienne, qu'elle soit évoquée par Velléius ou par Lucrèce, ne puisse être totalement affranchie du lexique temporel.

226

Cependant, en dépit d'une concordance doctrinale indéniable, les deux exposés obéissent à des perspectives différentes : Lucrèce a pour objectif de suggérer l'absolu de l'éternité afin de conduire son lecteur à l'ataraxie par la voie de la contemplation¹⁰ ; Cicéron, par la bouche de Velléius, prenant davantage en compte le débat philosophique, voit dans l'éternité du temps un argument potentiel contre la providence. C'est pourquoi le locuteur cicéronien se concentre sur l'éternité *ante tempus* afin de préciser que, s'il ne peut exister de temps mesuré en l'absence de mouvement céleste, on ne saurait pour autant nier l'existence d'un flux de durée illimitée. Les stoïciens pourraient rétorquer qu'il y a une différence de nature entre temps et éternité et que cette dernière est une permanence qui exclut le temps et la durée. Mais cette idée, qui sera formulée par Plotin et reprise par saint Augustin afin précisément de réfuter cette objection, n'apparaîtra nullement dans la réplique de Balbus¹¹.

Retenons pour le moment que Velléius s'accorde avec Lucrèce pour assimiler l'éternité au temps infini, mais qu'il insiste davantage sur la distinction entre le temps limité, lié au mouvement circulaire du monde, et la durée infinie et indénombrable du flux universel. Si, chez Lucrèce comme chez Velléius,

7 Voir Lucr. *DRN* I, 1002-1005.

8 Sur l'importance de l'infini chez Lucrèce, voir Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, op. cit., p. 497-510 ; Eugène de Saint-Denis, « Lucrèce, poète de l'infini », *Information littéraire*, t. XV, 1963, p. 17-24 ; Rossana Valenti Pagnini, « Su *infinitus/finitus* nel *De rerum natura* di Lucrezio », *B. Stud. Lat.*, t. IX, 1979.

9 Sur *aeternum*, voir Lucr. *DRN* I, 578 ; 582 et III, 1073. Sur *infinitum*, voir *DRN* I, 550 ; 991 ; II, 574 ; V, 188 ; 316 ; 378 ; 423.

10 Sur l'objectif lucrétien, voir Sabine Luciani, *L'Éclair immobile dans la plaine*, op. cit., p. 276-290.

11 Voir Plot. *Enn.* III, 7 [45] et Aug. *Conf.* XI, 12-13 : pour réfuter l'objection formulée sous forme interrogative (*quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram ?*), Augustin oppose la perpétuelle mobilité des temps (*temporibus nunquam stantibus*) au présent un et immobile de l'éternité (*non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens ; nullum uero tempus totum esse praesens*). Sur l'éternité a-temporelle, « puissance sans durée », de Plotin, voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », art. cit., p. 59-85.

l'éternité est exprimée par l'intermédiaire du lexique temporel, la notion de temps ordonné joue un rôle plus important chez le locuteur cicéronien. Celui-ci distingue nettement *aeternitas* et *tempus* en se référant à l'ordre céleste. Il en résulte que la division opérée par Velléius s'accorde parfaitement à la définition du *De inuentione* et aux emplois du substantif *aeternitas* dans la première *Tusculane*, à ceci près que l'éternité épicurienne ne saurait être un attribut de l'âme. Qu'en est-il dans l'exposé du porte-parole stoïcien ?

ÉTERNITÉ STOÏCIENNE ET FIN DU MONDE

La conception stoïcienne de l'éternité est exposée par Balbus dans le deuxième livre du *De natura deorum* en relation avec l'ordre du monde et la régularité des mouvements célestes.

Position du problème

L'éternité des stoïciens, fondée sur les mouvements des astres, reste dépendante du cosmos et, pour ainsi dire, immanente :

Hanc igitur in stellis constantiam, hanc tantam tam uariis cursibus in omni aeternitate conuenientiam temporum non possum intellegere sine mente ratione consilio. (Cic. *Nat.* II, 54)

Une telle régularité dans la marche des étoiles, une telle harmonie des temps, maintenue durant toute l'éternité dans des parcours si divers, je ne puis les concevoir sans l'intervention de l'intelligence, de la raison, de la réflexion¹².

Pour étayer la thèse du providentialisme, Balbus argue de la régularité et de la pérennité qui caractérisent les mouvements célestes. Or la mention de l'éternité dans un tel contexte est problématique dans la mesure où les stoïciens considèrent que le monde est engendré et périssable¹³. La doctrine de la conflagration universelle ou *ἐκπύρωσις*, s'oppose en effet à l'éternité du monde, dont l'ordre actuel sera détruit par un embrasement d'origine solaire¹⁴.

¹² Trad. Clara Auvray-Assayas, Cicéron, *La Nature des dieux*, *op. cit.*, légèrement modifiée.

¹³ Voir Cic. *Nat.* I, 19. Sur le thème de la naissance et la mort du monde dans la cosmologie stoïcienne, voir les frag. 581-638 (Chrysippe, *Œuvre philosophique*, éd. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004, t. II, p. 55-97) et en particulier frag. 592 (= *SVF* II, 589), extrait de Diogène Laërce (DL VII, 141, 4-9) : « Ils prétendent en outre que le monde est corruptible, car il est engendré si l'on prend en compte le sort des êtres conçus par l'intermédiaire des sens : l'ensemble dont les parties sont corruptibles est corruptible ; or les parties du monde sont corruptibles, car elles se transforment les unes dans les autres ; le monde est donc corruptible ».

¹⁴ Voir frag. 461 et L. A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, t. II, p. 253-264 : « Un argument [...] de Zénon de Kition, qui dit que "l'ensemble" de l'univers sera soumis à l'embrasement : " tout ce qui brûle, tant qu'il a de quoi brûler, le brûlera totalement ; mais

Dans ces conditions, la référence à la notion d'éternité paraît ambiguë. Quel sens attribuer à la formule *in omni aeternitate conuenientia temporum* ? S'agit-il simplement d'une hyperbole destinée à souligner la durée immense de la « Grande Année »¹⁵ ou Balbus se réfère-t-il à une durée illimitée au sens propre ? Si tel est le cas, comment concilier cette éternité du temps avec la fin du monde, quand Chrysippe définissait précisément le temps comme « l'intervalle du mouvement du monde »¹⁶ ? Une mise au point sur la théorie stoïcienne du temps permettra peut-être d'éclairer cet apparent paradoxe et de mesurer les enjeux de la formule cicéronienne.

le soleil est feu, ne brûlera-t-il pas ce qu'il a à brûler ? ». De là, il croyait pouvoir conclure que "l'ensemble" de l'univers sera soumis à l'embrasement » (= Alexandre Lycopolis, 19, 2-4). Sur les difficultés soulevées par cette doctrine, voir Jonathan Barnes, « La doctrine du retour éternel », dans *Les Stoïciens et leur logique*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, Vrin, 1978, p. 3-20 ; Michael White, *Agency and Integrality*, Dordrecht, D. Reidel, 1985, p. 173-214 ; Anthony Long, « The Stoics on world-conflagration and everlasting recurrence », *The Southern Journal of Philosophy*, t. XXIII, 1985, p. 13-37 ; Malcolm Schofield, « The retrenchable Present », dans *Matter and Metaphysics*, dir. Jonathan Barnes et Mario Miguñuci, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 331-374 ; Jean-Baptiste Gourinat, « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique*, t. CXCII, 2, 2002, p. 213-227 ; Carlos Lévy, « Sénèque et la circularité du temps », art. cit., p. 491-509.

- 15 Selon Arthur Pease (Cicero, *De natura deorum*, Cambridge, Harvard University Press, 1955-1958, p. 677), l'expression *conuenientia temporum* constitue une allusion à la doctrine de la Grande Année : bien que les astres aient des parcours de durées diverses (*uariis cursibus*), ceux-ci s'achèvent simultanément à la fin d'une Grande Année, voir Cic. *Nat.* II, 51 : *Quarum ex disparibus motionibus magnum annum mathematici nominauerunt, qui tum efficitur cum solis et lunae et quinque errantium ad eandem inter se comparationem confectis omnium spatiis est facta conuersio*. Selon cette doctrine d'origine pythagoricienne mentionnée par Platon (*Tim.* 39d) et adoptée par les stoïciens, les astres reviennent, après une période dont la durée est estimée à plusieurs milliers d'années, dans la position où ils se trouvaient lors de la création du monde. La conflagration universelle est censée se produire à l'issue de la Grande Année, « durée du monde entre deux conflagrations », voir Jean-Baptiste Gourinat, « éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », art. cit., p. 221. Sur la conception stoïcienne de la Grande Année, voir Némésius 309, 5-311, 2 (= SVF II, 625 = LS, t. II 52C, p. 325-326) ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 19, 1-2 (= SVF II, 599 = LS, t. II, 52D, p. 327).
- 16 Voir Simplicius, *Commentaire sur les Catégories* 350, 15-16 (= 526 Dufour) : *διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*. Voir aussi Philon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde* 52, 5-54, 4 (= 527a Dufour) ; Sextus Empiricus, *A. M.* X 170, 1-4 (= 528 Dufour). Sur les difficultés posées par cette définition et en particulier par le sens qu'il convient d'attribuer au terme *διάστημα*, voir l'analyse critique de Plotin dans le *Traité 45 (Enn.* III, 7) et la lecture éclairante proposée par Philippe Hoffmann, « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme », dans *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 487-521. L'auteur montre également que, contrairement à une erreur d'interprétation du témoignage de Simplicius (Dufour 526 = SVF II 510) liée à un mauvais découpage du fragment par von Arnim, la définition de Chrysippe, qui précisait celle de Zénon en associant le mouvement au monde, n'a pas fait l'objet d'objections particulières au sein de l'école stoïcienne (p. 504-510). On trouve confirmation du fait que les définitions de Zénon et de Chrysippe étaient considérées, non comme contradictoires mais comme complémentaires, chez Stobée, qui les attribue conjointement à Chrysippe, voir Stobée, *Anth.* I 8, 42, 25-43 (= 525 Dufour).

On sait que les stoïciens classaient le temps, comme le vide, le lieu et le *lekton*, dans la catégorie des incorporels, êtres doués d'une moindre existence mais qui ne sont pas pour autant réduits au non-être¹⁷. Les stoïciens divisaient en effet le genre suprême de l'être, le « quelque chose », τί, en corps et incorporels, conférant ainsi à ces derniers une première forme de détermination. La démarche stoïcienne, qui se traduit par une « précision progressive dans le jeu des catégories », s'apparente à « une marche vers le concret, vers une détermination croissante »¹⁸. Ce mouvement se poursuit au sein de la catégorie des incorporels, comme le montre le rapport entre le concept de vide, espace infini qui n'est pas occupé par un corps, et le concept de lieu, intervalle délimité par le corps qui l'occupe¹⁹. Si le vide demeure un incorporel pur, le lieu, tout en restant un incorporel, reçoit une limite qui constitue une détermination supplémentaire. Le même type de distinction peut s'appliquer au temps, comme il ressort de l'extrait suivant de Stobée, qui constitue un témoignage capital pour la compréhension de la théorie stoïcienne du temps :

C'est dans le temps que chaque chose se meut et existe, à ceci près que le temps se dit de deux façons, comme c'est le cas de la terre, de la mer et du vide qui désignent à la fois des ensembles et leurs parties. De même que la totalité du vide est infinie dans toutes les directions, de même la totalité du temps est infinie dans les deux directions car le passé et le futur sont eux aussi infinis. Il dit très clairement qu'aucun temps n'est complètement présent. Car puisque la division des corps continus progresse à l'infini, selon cette division tout temps est également divisible à l'infini, de sorte qu'aucun temps n'est dit présent au sens strict, mais il l'est en un sens large. Il affirme que seul le présent existe, et que le passé et le futur subsistent mais n'existent nullement. (Stob. *Anth.* I, 8, 42, 28-40 = 525 Dufour)²⁰

17 Voir DL VII, 140-141 ; Arius Did. 25 (= SVF II, 503). Sur la théorie stoïcienne des incorporels, voir Émile Bréhier, *La Théorie des Incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928, chap. III ; Victor Golsdchmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 13-45, qui a montré que les incorporels n'étaient pas totalement privés d'être ; voir aussi Margherita Isnardi Parente, « La notion d'incorporel chez les stoïciens », dans *Les Stoïciens*, op. cit., p. 175-185, qui a analysé l'évolution de cette doctrine et son extension au domaine de la logique sous l'influence de Chrysippe (p. 176).

18 Voir Victor Golsdchmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 18-19 : Le τί est « à la fois dans son contenu et dans sa réalité, indétermination et virtualité pures » et p. 22.

19 Voir Sext. Emp. *H. P.* III, 124.

20 κατὰ μὲν τὸν χρόνον κινεῖσθαί τε ἕκαστα καὶ εἶναι· εἰ μὴ ἄρα διττὸς λέγεται ὁ χρόνος, καθάπερ ἢ τε γῆ καὶ ἡ θάλαττα καὶ τὸ κενόν, τὰ τε ὅλα καὶ τὰ μέρη τὰ αὐτῶν. Ὡσπερ δὲ τὸ κενὸν πᾶν ἄπειρον εἶναι πάντη καὶ τὸν χρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Ἐμφανεστάτα δὲ τοῦτο λέγει, ὅτι οὐθεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος Ἐπεὶ γὰρ εἰς ἄπειρον ἢ τομῇ τῶν συνεχόντων

Ce passage fait état de l'importante distinction opérée par Chrysippe à propos du temps entre le tout et la partie. Le texte ne fournit pas de précision sur la nature de ces divisions, mais l'analogie avec l'espace permet de supposer que le tout représente le temps, infini à chacune de ses extrémités (de même que le vide est infini). En revanche, l'identification de la partie fait difficulté car elle peut représenter soit le présent, soit le temps borné d'une période cosmique (comme le lieu est limité dans l'espace).

230

L'imprécision de cet extrait, sans doute due à son caractère fragmentaire, souligne les difficultés liées à la théorie du temps. Cependant, le fait que Chrysippe ne dénomme pas précisément cette durée infinie ne relève pas, comme le pense Victor Goldschmidt, d'une « négligence terminologique », qui aurait été « réparée » plus tard par Marc-Aurèle, grâce au substantif *αἰών*²¹. Il est en effet délicat de postuler une continuité doctrinale de Chrysippe à Marc Aurèle. Le pessimisme de l'empereur ne saurait non plus suffire à justifier les variations concernant la conception du temps et John Rist a souligné à juste titre l'écart qui sépare sur ce point l'ancien stoïcisme du stoïcisme impérial : le temps relève principalement chez Chrysippe de la sphère physique, alors qu'il devient chez Marc Aurèle un problème moral²². Le terme *αἰών*, qui désigne dans les *Méditations* tantôt la vie humaine tantôt la durée d'une période cosmique, est fréquemment assimilé à un flux destructeur²³. Or cette animation du temps, qui devient un principe actif, ne correspond pas au statut d'incorporel, c'est-à-dire de réalité dépendante du mouvement, qui lui est attribué dans l'ancien stoïcisme. C'est pourquoi on ne peut identifier purement et simplement le temps illimité de Chrysippe à l'*αἰών* de Marc Aurèle, d'autant plus que ce dernier ne reprend pas en compte la distinction entre totalité et partie de temps. Le silence de Chrysippe doit donc se comprendre, non comme une lacune involontaire, mais comme l'affirmation de la continuité du temps et de l'unité du concept : la distinction entre totalité et partie vise à souligner l'identité de

ἐστὶ, κατὰ τὴν διαίρεσιν ταύτην καὶ πᾶς χρόνος εἰς ἄπειρον ἔχει τὴν τομὴν· ὡστε μὴθὲνα κατ' ἀπαρισμὸν ἐνεστάναι χρόνον, ἀλλὰ κατὰ πλάτος λέγεσθαι. Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς, [...] trad. Richard Dufour, Chrysippe, *Œuvre philosophique*, op. cit., t. I, p. 652. Ce fragment montre que le temps joua un rôle déterminant dans l'élaboration de la distinction entre l'existence réelle et l'être, voir Margherita Isnardi-Parente, « La notion d'incorporel chez les stoïciens », art. cit., p. 177.

21 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 39. L'auteur cite (n. 6) plusieurs extraits dans lesquels Marc Aurèle use du substantif *αἰών* pour désigner le temps infini, voir IV, 3, 7 ; IV, 50 3 ; XII, 7 ; XII, 32.

22 Voir John Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, chap. XV : « Three Stoic views of time », p. 273-288 et en particulier p. 284-288.

23 Voir Marc Aurèle IV, 43, VI, 15 ; VII, 19 ; IX, 2, 28 et 32 ; XII, 32.

nature entre temps infini et temps limité. Cette conception, qui aboutit à une « temporalisation de l'éternité »²⁴ ou à une réduction de l'éternité au temps infini, contribue à justifier l'absence du terme *αιών* dans les fragments conservés de Chrysippe : rejetant la différence de nature entre temps et éternité telle qu'elle avait été suggérée par Platon dans le *Timée*, il était naturel que Chrysippe s'abstînt d'utiliser le substantif qui symbolisait cette théorie²⁵.

Si la durée infinie constitue l'une des formes du temps, il reste à définir à quoi renvoie la partie. D'après le témoignage de Diogène Laërce, le temps fini, qui s'oppose à l'infini du passé et du futur, correspond au présent²⁶. Cependant, il est délicat de dire que le présent, divisible à l'infini, représente une partie de temps, c'est-à-dire un intervalle entre deux repères fixes²⁷. Cette difficulté est liée au statut paradoxal du présent stoïcien, que les Anciens n'avaient pas manqué de souligner²⁸ : comment le présent, qui n'est pas une partie du temps puisqu'il est sans durée, peut-il être également la seule partie existante du temps ? Ou encore, comment le présent, composé du futur et du passé, c'est-à-dire d'éléments qui ne font que « subsister », peut-il être seul à « exister »²⁹ ?

24 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 43.

25 La présence de ce terme en relation avec l'irréalité des événements dénote peut-être une influence platonicienne chez Marc Aurèle, voir John Rist, *Stoic Philosophy*, op. cit., p. 284

26 Voir DL VII, 141 : « Pour le temps, sa partie passée et sa partie future sont infinies, alors que le présent est fini », trad. Richard. Dufour, frag. 534, p. 658.

27 Sur la notion de *continuum* temporel, voir David Sedley, « Hellenistic Physics and Metaphysics », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 394-395 : l'infinie divisibilité du temps constitue la réponse de Zénon de Cittium à la théorie des *minima*, élaborée par Diodore Cronos pour résoudre les apories de Zénon d'Élée : le temps est considéré comme une dimension continue au même titre que l'espace, de sorte que le présent, n'étant pas un instant sans durée, n'exclut pas le changement.

28 Voir Plut. *Comm. not.* 41, 108C3-9 (= frag. 533 Dufour) : « Il est contraire à la notion de croire que le temps peut être futur ou passé sans qu'il existe un temps présent, et que le " récemment " et le " hier " subsistent alors que le maintenant n'est absolument rien. Voilà cependant ce qui arrive aux stoïciens : ils n'admettent pas un temps minimal et refusent que le maintenant puisse être indivisible. En fait, ce que notre pensée considère être le présent, cela comporte, disent-ils, une partie future et une partie passée ». Sur cette attaque de Plutarque, qui attribue aux stoïciens l'opinion selon laquelle le présent n'existe pas afin de les placer en contradiction avec eux-mêmes, voir Malcolm Schofield, « The retrenchable present », art. cit., p. 341-349.

29 Par souci de clarté, je reprends, faute de mieux, la traduction habituelle des verbes *ὑπάρχειν* et *ὑφίστάσθαι*. La question de leur sens exact au sein de l'école stoïcienne et de leur traduction a fait l'objet de nombreuses discussions, voir Victor Goldschmidt, « *ὑπάρχειν* et *ὑφίστάσθαι* dans la philosophie stoïcienne », *REG*, t. LXXXV, 1972, p. 331-344 ; Malcolm Schofield, « The retrenchable present », art. cit., p. 351-359 ; Anthony Long et David Sedley traduisent *ὑπάρχειν* par *belong*, appartenir, que Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin proposent de rendre par « être le cas » (LS, p. 314, n. 2). Malcolm Schofield suggère *obtain*, avoir cours. Pour simplifier, on pourrait dire que le verbe *ὑπάρχειν* indique qu'un prédicat appartient au sujet. Ainsi la promenade existe pour Chrysippe quand il se promène.

Plusieurs solutions ont été proposées pour lever cette difficulté : selon Richard Sorabji, Chrysippe, ayant d'abord insisté sur « l'existence » du présent, a ensuite modifié son opinion à cause du paradoxe lié à la divisibilité de celui-ci³⁰. Cette hypothèse, qui reste pour l'instant invérifiable, prend acte d'une contradiction, qu'elle suppose irréductible. Or le doxographe n'évoque aucune incohérence et insiste même sur la clarté de la doctrine qu'il rapporte. Par conséquent, la recherche d'une justification à cet apparent paradoxe n'est pas illégitime. La plupart des commentateurs l'expliquent au moyen d'une distinction entre deux points de vue sur le temps. Ainsi, selon Michael Papazian, le présent doit-il être entendu tantôt comme une notion abstraite, tantôt de manière métonymique, comme les choses présentes ou la situation actuelle³¹. Cependant cette hypothèse semble hasardeuse dans la mesure où elle assimile le temps à un corps, ce qui est contraire à son statut d'incorporel. Elle aboutit à un nouveau paradoxe.

232

La distinction opérée par Pierre Hadot contribue en revanche à éclairer le texte³². Le présent des stoïciens correspond, d'une part, à l'instant mathématique, notion théorique, qui marque la limite entre passé et avenir, et, d'autre part, au moment délimité par la conscience. Cette interprétation s'applique en priorité aux *Méditations* de Marc Aurèle, dont les divergences par rapport à la conception vétéro-stoïcienne du temps viennent d'être signalées. Elle repose néanmoins sur un fragment de Posidonius, également rapporté par Stobée :

Le « maintenant » et les déterminations semblables se conçoivent en un sens large, et non en toute rigueur de termes. Mais le « maintenant » se dit aussi en référence au temps perceptible minimal qui entoure la coupure du futur et du passé. (Posidonius frag. 98 = Stob. *Anth.* I, 8, 48, 20-24)

Si effectivement le temps perceptible minimal auquel fait référence Posidonius désigne le présent au sens large selon Chrysippe, la distinction entre instant logique et instant sensible se trouve confirmée³³. Mais il reste à comprendre en quoi le présent de la conscience, dont nous disons qu'il est présent uniquement par convention, peut « exister »³⁴. Selon Victor Goldschmidt, l'instant sensible tire son être, non de la sensation directement, mais de « l'acte réel saisi par la

30 Voir Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, *op. cit.*, p. 22-32.

31 Voir Michael Papazian, « Stoic ontology and the reality of time », *Ancient Philosophy*, t. XIX, 1999, p. 105-109.

32 Voir Pierre Hadot, « Le présent est notre seul bonheur », *Diogène*, t. CXXXIII, 1986, p. 58-81.

33 Telle est l'interprétation de Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, p. 36.

34 Voir John Rist, *Stoic Philosophy*, *op. cit.*, p. 278.

sensation »³⁵ : si le présent est entendu comme la durée qui accompagne une action, il se trouve déterminé et délimité par cette action même, comme le montre l'exemple de la promenade, mentionnée à la suite de notre extrait. En tant qu'il se réalise dans l'acte et devient accessible à la sensation, le présent acquiert une dimension ontologique particulière dans la catégorie des incorporels et peut ainsi prétendre à un degré supérieur d'existence. En ce sens, Malcolm Schofield note à juste titre que les verbes *ὑπάρχειν* et *ὑφιστάσθαι* s'appliquent au temps de manière relative : le présent est dit « existant » dans la mesure où c'est la seule partie de temps durant laquelle un prédicat s'applique effectivement à un sujet. D'où les traductions de *ὑπάρχειν* par « être le cas » ou « avoir cours », qui renvoient à l'idée d'actualité formulée par Victor Goldschmidt³⁶.

Par conséquent le présent au sens large, délimité par l'acte, constitue bien une partie de temps. Mais, d'un point de vue cosmologique, cette délimitation s'opère également dans la création du monde, qui marque le début du temps structuré, découpé dans l'infini de la durée. C'est pourquoi le présent peut s'étendre à l'ensemble d'une période cosmique, déterminée par la vie du monde. Selon l'interprétation du stoïcien Apollodore, l'association du temps au mouvement du monde permet de dire que « la totalité du temps est présente, comme nous parlons de la "présente année" en agrandissant la délimitation »³⁷. On peut en conclure que l'éternité est, pour ainsi dire, scandée ou rythmée par les temps successifs, qui délimitent les naissances et destructions successives³⁸.

Cette mise au point sur la conception stoïcienne du temps a permis de confirmer la pertinence de la formule cicéronienne *in omni aeternitate temporum* et d'en mesurer les enjeux théoriques. Non seulement le passage se trouve éclairé par ces différents témoignages, mais la question initiale sur la valeur de l'*aeternitas* mentionnée par Balbus peut désormais trouver une réponse : le génitif pluriel *temporum* ainsi que l'adjectif *omnis* indiquent nettement que l'éternité évoquée par Balbus inclut et totalise la durée des différentes périodes cosmiques. L'*aeternitas* correspond bien à la totalité de temps dont l'extension est illimitée tandis que *tempora* renvoie aux parties de temps délimitées par la vie du monde. Cette distinction est à la fois conforme à l'orthodoxie stoïcienne et à la définition du temps que Cicéron avait proposée

35 Voir *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 40-42.

36 Voir Victor Goldschmidt, « ὑπάρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne », art. cit., p. 344.

37 Voir Apollodore 8 (= Stob. *Anth.* I, 8, 42, 15-19), trad. A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 318.

38 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 42-43.

dans le *De inuentione*³⁹. En faisant entrer le vocable *aeternitas* dans son exposé sur la cosmologie stoïcienne, Cicéron en confirme la connotation physique et la valeur immanente. Il reste cependant une difficulté liée à la présentation cicéronienne : Balbus postule en effet l'éternité de l'ordre céleste. Comment concilier l'éternité du monde et la doctrine de la conflagration ?

Le problème de la conflagration

Balbus, disciple et ami de Posidonius, mentionne la position divergente de Panétius au sujet de l'ἐκπύρωσις, mais s'abstient de la reprendre à son compte et préfère s'en tenir à l'orthodoxie⁴⁰ :

Ex quo euenturum nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret, cum umore consumpto neque terra ali posset nec remearet aer, cuius ortus aqua omni exhausta esse non posset : ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursus animante ac deo renouatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur. (Cic. *Nat.* II, 118)

234

C'est ce qui fait penser à nos amis, mais Panétius, disaient-ils, en doutait, que finalement le monde entier s'embrasera quand, l'élément liquide étant épuisé, la terre ne pourra plus être nourrie, ni l'air continuer à souffler, étant incapable de se lever, une fois l'eau entièrement épuisée ; ainsi rien ne restera, sinon le feu, être vivant et dieu, par lequel pourra s'opérer le renouvellement du monde, et renaître le même ordre harmonieux⁴¹.

En conséquence, l'éternité dont il est question dans le *De natura deorum* n'exclut pas la corruptibilité du monde actuel, mais repose sur la doctrine de l'éternel retour⁴². Or, si le monde est appelé à se reconstituer selon un cycle de destruction-régénération qui se reproduira indéfiniment, chaque conflagration

³⁹ Voir Cic. *Inu.* I, 39 et *supra*, chap. III.

⁴⁰ Sur la cosmologie stoïcienne, voir les fragments rassemblés par A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, t. II, p. 253-264 et la mise au point de David Furley, « Cosmology », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, p. 434-441. La notion de conflagration a donné lieu à de nombreux débats au sein de l'école stoïcienne : elle a même été rejetée par Boéthos de Sidon au motif que Dieu n'aurait rien à faire durant la période d'embrasement (Philon, *Sur l'incorruptibilité du monde* 17) et par Panétius (Philon, *Sur l'incorruptibilité du monde* 76-77 = frag. 131 Alesse, p. 264-266). Sur la position de Panétius, voir Modestus Van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, *op. cit.*, p. 64-69 ; Peter Steinmetz, « Panaitios aus Rhodos und seine Schüler », *art. cit.*, p. 653.

⁴¹ Trad. Clara Auvray-Assayas. Selon le témoignage de Philon (*Sur l'incorruptibilité du monde* 76-77), Panétius ne se contentait pas de suspendre son jugement, mais allait jusqu'à soutenir l'indestructibilité du monde. On peut trouver trace de cette position hétérodoxe en *Nat.* II, 85, où Balbus évoque, en les mettant sur le même plan, les deux hypothèses : vie éternelle du cosmos ou destruction périodique (*sempiterna ...aut certe perdiuturna*), voir Arthur Pease, *Comm. ad loc.*, p. 847-848.

⁴² La thèse de la corruptibilité du monde est déjà attestée chez Zénon, voir DL VII, 141.

introduit néanmoins une rupture dans la continuité temporelle de sorte que, *stricto sensu*, le temps des stoïciens ne serait pas cyclique, mais périodique⁴³. Par conséquent, ce n'est pas le monde ou le temps qui seraient éternels, mais leur recommencement. L'éternité correspondrait à une extension globalement illimitée, mais à une quantité temporellement discrète.

Cette interprétation ne paraît pas pleinement satisfaisante, car elle se trouve en contradiction avec les notions de *continuum* et d'infini temporels, dont le témoignage de Stobée a confirmé l'importance au sein de la physique stoïcienne⁴⁴. Pour déterminer précisément la place et la valeur d'*aeternitas*, il convient de comprendre comment les stoïciens conciliaient périodicité et éternité du monde. Cette contradiction a été soulignée par Philon d'Alexandrie, qui a noté à juste titre que la définition chrysippéenne liait le temps à l'existence du monde⁴⁵. Or l'objection ne semble pas avoir considérablement embarrassé les stoïciens, puisqu'ils considéraient la conflagration non comme une destruction, mais comme une transformation naturelle⁴⁶, qui n'introduisait pas de réelle « discontinuité dans la vie du monde »⁴⁷. Une telle conception cyclique de l'univers permettait de concilier éternité et corruptibilité, comme le note Philon :

On peut donc dire, selon eux, qu'un monde est éternel, mais qu'un autre est corruptible : corruptible est le monde correspondant à l'ordre universel ; éternel est le monde correspondant à la conflagration, puisqu'il est rendu immortel par les palingénésies et les cycles qui ne cessent jamais. (Philon, *Sur l'incorruptibilité du monde*, 8-10 = 624 Dufour)⁴⁸.

Les stoïciens reprenaient par conséquent à leur compte la distinction opérée par Aristote entre *διακόσμησις*, ordre actuel et intermittent du monde, et *κόσμος*, monde éternel en tant que totalité de substance⁴⁹. Comme le fait remarquer Philon, cette distinction joue un rôle important dans la conception stoïcienne du temps. Le philosophe en déduit que le temps stoïcien peut être dit à la fois limité et illimité :

43 Voir Jean-Baptiste Gourinat, « L'éternel retour dans la philosophie stoïcienne », art. cit., p. 222.

44 Voir Stob. *Anth.* I, 8, 42, 25-43 (= 525 Dufour).

45 Voir Philon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde* 52, 5-54,4 (= 527a Dufour)

46 Voir Eusèbe, *Préparation évangélique*, XV, 18, 1, 1-3, 7 (= SVF II, 596 = 596 Dufour).

47 Voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 262-263.

48 Trad. Richard Dufour, *Chrysippe, Œuvre philosophique*, op. cit., t. II, p. 86.

49 Voir Aristt. *Cael.* 280a et les analyses d'Anthony Long, « The stoics on world-conflagration and everlasting recurrence », art. cit., p. 17-18. Le terme *κόσμος* est appliqué indifféremment au monde actuel et au tout.

Peut-être qu'un stoïcien ingénieux dira que le temps est défini comme l'intervalle du mouvement du monde, non seulement du monde tel qu'il est maintenant organisé, mais aussi tel qu'on le conçoit lors de la conflagration. (Philon, *Sur l'incorruptibilité du monde* 52, 5-54, 4 = 527a Dufour)⁵⁰

L'interprétation suggérée par Philon se voit confirmée par le témoignage de Diogène Laërce, qui rappelle la triple signification du terme κόσμος pour les stoïciens : il désigne d'une part Dieu, « artisan de l'ordre du monde, absorbant en lui-même la totalité de la substance et la faisant renaître en lui-même selon telles et telles périodes de temps » ; d'autre part « l'ordre du monde » et enfin « l'ensemble composé des deux »⁵¹. Cette extension terminologique explique en partie la contradiction apparente entre éternité et corruptibilité. Dieu étant un principe actif qui pénètre et anime la matière, les changements qui affectent le monde au cours du cycle cosmique ne sont rien d'autre que des « divine self-transformations »⁵². Lors de la conflagration, le monde s'identifie à la divinité, qui se rassemble en lui-même et se concentre sur ses pensées providentielles.

236

La permanence du cosmos divin

L'ordre du monde est voué à la mort, mais l'éternité de la matière et du principe divin garantit, au-delà des interruptions successives, la permanence d'un cosmos unique. L'approximation terminologique qui permet d'étendre l'instant mathématique et de dire présent un instant sensible, voire la totalité d'une période cosmique, se trouve ainsi reproduite au plan de l'éternité. Par une sorte d'hypallage, le statut d'éternité est transféré du principe divin au cosmos qu'il anime. Mais la contradiction qui en découle est plus apparente que réelle, car le dieu stoïcien est un souffle qui pénètre et informe l'ensemble de la matière⁵³. En ce sens, la formule de Cicéron est à la fois originale par rapport aux fragments conservés et parfaitement orthodoxe : la permanence de l'ordre céleste conduit à reconnaître l'œuvre de la providence divine, qui en assure le renouvellement perpétuel. L'ordre céleste peut être dit éternel puisque les corps célestes sont eux-mêmes des dieux⁵⁴. De même que « Dieu, l'intelligence, le destin, Zeus sont une seule et même chose, encore appelée d'une multitude d'autres noms »⁵⁵, le temps est à la fois un et multiple, limité et infini, périodique et cyclique.

⁵⁰ Trad. Richard Dufour, *Chrysippe*, *op. cit.*, p. 654.

⁵¹ Voir DL VII, 137 (= SVF II, 526 = LS 44F), trad. A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, p. 244-245.

⁵² Voir Anthony Long, « The stoics on world-conflagration and everlasting recurrence », *art. cit.*, p. 23.

⁵³ Voir Aétius I 7, 33 (= SVF II, 1027 = LS 46A, p. 253-254).

⁵⁴ Voir Cic. *Nat.* II, 54-55.

⁵⁵ Voir DL VII, 135-136 (= SVF I, 102 = LS 46B, p. 254).

L'éternité des stoïciens, de même que celle des épicuriens, ne se distingue donc pas de l'omnitemporalité et demeure associée au mouvement de l'univers. Les deux doctrines diffèrent cependant en ce que l'éternité épicurienne, qui repose sur l'indestructibilité des atomes, revêt une forme linéaire. De plus, elle n'est pas liée à l'existence provisoire de notre monde actuel, mais inclut la pluralité des mondes⁵⁶. L'éternité des stoïciens en revanche, fondée sur la doctrine de l'éternel retour, s'apparente à un modèle circulaire et implique un cosmos éternel.

L'INFLUENCE DES DOCTRINES HELLÉNISTIQUES SUR L'*AETERNITAS* CICÉRONIENNE

Les deux brèves mentions de l'éternité dans le *De natura deorum* suffisent à suggérer les ambiguïtés liées aux théories du temps dans la philosophie hellénistique. Elles montrent également que Cicéron se trouvait parfaitement au fait de ces difficultés lorsqu'il composa le *De natura deorum*. Il s'agit maintenant de voir en quoi ces théories ont pu influencer sa conception du temps et de l'éternité.

L'omnitemporalité cosmique

Même si, pour expliciter les présupposés qui fondent les exposés cicéroniens, il était nécessaire d'analyser ces théories complexes, force est d'admettre que le philosophe ne s'y s'intéresse pas directement : il ne se soucie guère de faire entrer les locuteurs dans un débat théorique portant sur la nature de l'éternité. Les passages qui viennent d'être commentés montrent néanmoins que Cicéron n'ignorait pas les enjeux philosophiques liés à ces questions. Or les expressions utilisées dans les divers traités suggèrent qu'il s'en tient à l'idée de durée illimitée, qui se trouve en parfaite adéquation avec la valeur de *tempus generale* attribuée à la notion dans le *De inuentione*. Les exposés de Velléius et de Balbus impliquent une communauté de nature entre temps et éternité, la différence portant uniquement sur les limites et les divisions. Cicéron ne semble pas revenir sur la thèse de l'éternité du temps, qui se présente comme un point de consensus entre les doctrines hellénistiques. Dans ces conditions, l'éternité de l'âme, qui correspond à celle de la *materia* stoïcienne ou à celle des atomes épicuriens, doit se comprendre en termes d'extension temporelle illimitée. Le premier livre des *Tusculanes* met à profit les concepts temporels issus des cosmologies hellénistiques pour expliciter la thèse de l'immortalité de l'âme. Mais, ce faisant, Cicéron réalise une alliance doublement paradoxale puisque, d'une part, Platon insistait sur la distinction entre temps et éternité et que, d'autre part, les épicuriens et,

56 Voir Épic. *Hérod.* 45 ; Lucret. *DRN* II, 1052-1104 ; Cic. *Nat.* I, 53.

dans une moindre mesure, les stoïciens refusaient l'immortalité au nom de la nature corporelle de l'âme. Cette tension contribue à expliquer pourquoi Cicéron s'attache à critiquer la position des stoïciens, qui postulaient une survie limitée de l'âme après la mort.

Critique de la psychologie stoïcienne

Dans la première *Tusculane*, la réfutation de la doctrine stoïcienne de la survie limitée est rétroactivement présentée comme une digression, dans la mesure où elle n'est pas nécessaire pour établir que la mort n'est pas un mal :

Sed quid agimus ? oblitine sumus hoc nunc nobis esse propositum, cum satis de aeternitate dixissemus, ne si interirent quidem animi, quicquam mali esse in morte ?
(Cic. *Tusc.* I, 81)

Mais que faisons-nous ? Avons-nous oublié que notre présent objectif était de montrer, après avoir suffisamment évoqué l'éternité de l'âme, que, même dans l'éventualité où les âmes périeraient, la mort est exempte de mal ?

238

Cependant, outre sa fonction de transition entre l'hypothèse d'une libération inconditionnelle et celle d'une condamnation à mort immédiate, la référence au stoïcisme permet de rappeler la différence fondamentale qui oppose la perspective physiologique adoptée par les philosophes hellénistiques et la métaphysique platonicienne⁵⁷. Cette rupture est symbolisée par Panétius, dont Cicéron souligne conjointement l'admiration pour Platon et la divergence avec celui-ci sur la question de l'immortalité⁵⁸. Il demeurerait en cela fidèle à la doctrine stoïcienne, qui déduisait de la nature corporelle de l'âme sa corruptibilité⁵⁹. Le témoignage de Cicéron n'implique nullement en effet que Panétius ait rejeté la thèse stoïcienne d'une survie limitée en même temps que celle de la conflagration⁶⁰. Le philosophe n'est pas mentionné pour être opposé à ses amis stoïciens mais pour préciser leur point de vue et présenter leurs arguments. Le *dissensus* rapporté par Cicéron n'est pas interne au Portique ; il souligne

57 Voir Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae disputationes* », art. cit., p. 331-334.

58 Voir Cic. *Tusc.* I, 79 : *huius hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat.*

59 Voir DL VIII, 156 et Eusèbe, *Préparation évangélique* XV, 20, 6 (= SVF II 809 = LS 53W, t. II, p. 349-350).

60 Voir René Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 51-57 ; Jacques Bels, « La survie de l'âme de Platon à Posidonius », *Revue de l'histoire des Religions*, t. CXCIX, 2, 1982, p. 169-182. Pour une position opposée, voir Roger Jones, « Posidonius and Cicero's *Tusculan Disputations*, I, 17-81 », art. cit., p. 223-224 ; Modestus Van Straaten, *Panétius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine*, op. cit., p. 118-119 ; Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, op. cit., p. 173-183 ; *Panezio di Rodi, Testimonianze*, op. cit., p. 255-256.

l'opposition irréductible entre monisme et dualisme. Cependant, il convient de préciser ici que, d'un certain point de vue, la position de Panétius pouvait paraître plus tranchée que celle de ses prédécesseurs, dont l'eschatologie n'était pas dépourvue d'ambiguïté. De fait, le postulat d'une survie limitée n'exclut pas aussi nettement qu'on pourrait le penser l'idée de permanence. Dans la mesure où l'âme du sage possède la fermeté nécessaire pour survivre à la mort corporelle jusqu'à la prochaine conflagration et qu'ensuite elle revient à la vie en vertu du principe de l'éternel retour, il n'est pas évident que la psychologie stoïcienne doive s'interpréter comme un franc rejet de l'immortalité⁶¹. Dans ces conditions, on peut supposer que Cicéron a choisi de réfuter Panétius en particulier, parce qu'il avait, dans une certaine mesure, accentué le trait doctrinal et radicalisé l'opposition entre survie limitée et immortalité.

Aux yeux de Cicéron, l'incohérence de la conception panétienne ne résulte pas d'une contradiction entre corporalité et survie provisoire, puisque non seulement il est lui-même prêt à admettre que l'âme soit constituée de feu ou de souffle, mais qu'il considère les questions relatives à sa nature comme sans intérêt pour la discussion⁶². En dernière analyse, l'immortalité de l'âme, qui n'est pas liée à sa constitution physique, mais à son automotricité et à son origine divine, ne relève pas de la physique. Or, en dépit de ses affinités avec le platonisme, la psychologie stoïcienne, fondée sur les caractéristiques corporelles

61 Le lien entre faculté rationnelle et survie *post mortem* est établi par Eusèbe, *Préparation évangélique* XV, 20, 6 (= SVF II, 809 = LS 53W, t. II, p. 349-350) : « Par persistance des âmes, ils entendent que nous-mêmes nous survivons en devenant des âmes séparées du corps, et en nous transformant en la substance plus ténue qui est celle de l'âme, alors que les âmes des animaux non rationnels périssent avec leur corps ». Cette hypothèse trouve une confirmation indirecte dans la distinction établie par Chrysippe entre les âmes des sages, qui survivent jusqu'à la conflagration universelle, et celle des insensés qui subsistent peu de temps, voir DL VII, 157, 3-5 ; Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques* V, 23, 5-24, 1 (= SVF II, 810) ; Plutarque, *Placita* IV, 7, 3 (= SVF II, 810). Ce dernier témoignage indique que la survie de l'âme est liée à la résistance aux passions, qui résulte de la parfaite rationalité du sage, c'est-à-dire à la cohérence de son souffle psychique, voir Lambros Couloubaritsis, « La psychologie chez Chrysippe », *Entretiens de la Fondation Hardt*, t. XXXII, 1986, p. 106-108 ; Essam Safty, *La Psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 306-307.

62 Voir Cic. *Tusc.* I, 70 : *Sed fac igneam, fac spirabilem ; nihil ad id de quo agimus*. Cette formulation volontairement floue invalide la thèse d'Aldo Setaioli, pour qui Cicéron aurait opéré dans les *Tusculanes* une fusion entre le cinquième élément aristotélicien et le souffle stoïcien, voir Aldo Setaioli, « La vicenda dell'anima nelle *Consolatio* di Cicerone », art. cit., p. 166-167 ; contra Carlos Lévy, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 84-85, n. 32. Sur la conception stoïcienne de l'âme-souffle, voir Cic. *Tusc.* I, 19 ; Galien, *PHP* III, 1, (= SVF II, 885) et les fragments rassemblés par Richard Dufour, *Chrysippe, op. cit.*, p. 208-209.

de l'âme, refuse de voir dans l'âme un principe immortel⁶³. Cependant, pour rendre compte de la spécificité des âmes humaines, caractérisées par la raison, les stoïciens ont été amenés à conserver la notion d'existence *post mortem*. D'où le postulat ambigu d'une survie limitée dans le temps, thèse jugée inconséquente par l'auditeur, dont la critique reçoit la franche approbation de Cicéron :

Eos dico, qui aiunt manere animos, cum e corpore excesserint, sed non semper. Istos uero qui, quod tota in hac causa difficillimum est, suscipiant, posse animum manere corpore uacantem, illud autem quod non modo facile ad credendum est, sed eo concesso quod uolunt, consequens, id uero non dant ut, cum diu permanserit, ne intereat.

Bene reprehendis et se isto modo res habet. (Cic. *Tusc.* I, 78)

Je veux parler de ces gens qui disent que les âmes subsistent, lorsqu'elles ont quitté le corps, mais pas pour toujours.

Ah oui ! Il s'agit de ces gens qui, admettant le point le plus délicat dans toute la discussion, à savoir que l'âme peut subsister sans le corps, n'accordent cependant pas le second, qui non seulement est facile à croire, mais découle logiquement de ce qu'ils ont bien voulu concéder : ils ne conviennent pas que l'âme, qui pourtant survit longtemps, ne meurt pas.

Ta critique est juste : c'est tout à fait cela.

L'opposition entre les deux adverbes de temps *diu* et *semper*, à laquelle peut se résumer l'ensemble de la discussion, met en évidence la rigidité d'un système qui prétend réduire les propriétés de l'âme à sa physiologie⁶⁴. De fait, les stoïciens justifiaient au plan physique la résistance provisoire de l'âme à la corruption par son séjour parmi les astres, dans les régions supérieures, où elle échappe à la dissolution grâce à la pureté de l'air⁶⁵. Il est inutile d'insister sur ce que cette explication doit à la tradition pythagoricienne et aux mythes eschatologiques du *Phédon* et du *Phèdre*⁶⁶. En revanche, il convient de remarquer que Cicéron avait intégré la description de cette existence astrale à son exposé sur l'immortalité,

63 Sur les points communs entre le souffle psychique des stoïciens et l'âme du monde dans le *Timée* (34b), voir Anthony Long, « Stoic Psychology », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 560-562.

64 Voir Jean-Baptiste Gourinat, « Le traité de Chrysippe sur l'âme », *Revue de métaphysique et de morale*, t. IV, 2005, p. 557-577. La reconstitution du traité perdu de Chrysippe *Sur l'âme* fait apparaître l'orientation physiologique de la réflexion stoïcienne sur l'âme : « Chrysippe soulignait que l'âme est toujours corporelle, et qu'elle existe aussi longtemps que la "bonne respiration du corps". L'âme n'avait rien de "métaphysique" au sens où le dira Descartes : c'était une réalité physique et corporelle, dont la substance corporelle et la localisation expliquaient les propriétés » (p. 577).

65 Voir Sext. Emp. *A. M.* IX, 71-73 (= *SVF* II, 812).

66 Voir Jacques Bels, « La survie de l'âme de Platon à Posidonius », art. cit., p. 171-174.

soulignant ainsi l'ambiguïté de la position stoïcienne⁶⁷. Il faut admettre qu'elle demeure problématique, notamment en raison de la rareté des témoignages sur le sujet.

Cependant, la référence à Panétius montre que la notion de survie limitée n'était pas directement liée à la théorie de la conflagration universelle, dans la mesure où celle-ci était justement rejetée par le philosophe de Rhodes⁶⁸. Ses deux arguments, tels qu'ils sont présentés par Cicéron, suggèrent que l'anéantissement de l'âme constituait une condition nécessaire à la cohérence de la psychologie stoïcienne. Je me limiterai à l'analyse du premier, qui est en relation étroite avec la question de l'éternité. Cette preuve, qui associe la mort à la naissance de l'âme, renvoie à la théorie stoïcienne selon laquelle l'âme, issue de la procréation, est postérieure au corps⁶⁹ :

Vult enim, quod nemo negat, quicquid natum sit interire ; nasci autem animos, quod declarat eorum similitudo qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus apparet. (Cic. *Tusc.* I, 79)

Il soutient en effet, ce que du reste personne ne conteste, que tout ce qui est né doit mourir. Or, selon lui, les âmes naissent, ce dont témoignerait la ressemblance entre parents et enfants, ressemblance qui se manifeste dans les esprits aussi, et pas seulement dans les corps.

La structure du raisonnement rapporté par Cicéron laisse supposer que l'argument de la ressemblance, qui figurait déjà chez Cléanthe et Chrysippe, était destiné, non à prouver le caractère mortel de l'âme, mais à réfuter la thèse platonicienne de son antériorité par rapport au corps⁷⁰. Cette interprétation est confirmée par le témoignage de Plutarque, qui associe ressemblance et procréation⁷¹. Comme l'indiquent Anthony Long et David Sedley, le raisonnement demeure à la fois elliptique et insuffisant tant chez Cicéron que chez Plutarque : il repose sur l'argument implicite selon lequel les ressemblances

67 Voir Cic. *Tusc.* I, 43.

68 Voir Cic. *Tusc.* I, 79-80.

69 Sur la doctrine stoïcienne de la génération de l'âme par procréation, voir Essam Safty, *La Psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce des origines à l'ancien stoïcisme*, op. cit., p. 290-291.

70 Concernant Cléanthe, voir Tert. *Anim.* 5, 4 (= SVF II, 791) ; Nemes. *Nat. Hom.* p. 20, 14-17 Morani (= SVF I, 518). Concernant Chrysippe, voir Alexandre Aphrod. *De anima* II, 117, 1-9. Jean-Baptiste Gourinat, « Le traité de Chrysippe sur l'âme », art. cit., p. 564-565, considère que cet argument figurait probablement dans le premier livre du *De anima* de Chrysippe. Sur l'argument de la ressemblance dans la tradition stoïcienne et sa mise en œuvre par Panétius, voir Francesca Alesse, *Panetio di Rodi e la tradizione stoica*, op. cit., p. 183-193.

71 Voir Plut. *St. rep.* 1053D (= SVF II, 806 = LS 53C, t. II, p. 338).

intellectuelles excluent une existence prénatale de l'âme car elles supposent nécessairement une transmission des caractères parentaux⁷². Cicéron a beau jeu de limiter le rôle de ce que nous appellerions aujourd'hui la génétique dans la formation des caractères en insistant sur certaines dissemblances manifestes (I, 81). Mais la conclusion de sa réfutation définit clairement l'objet du *demonstrandum* :

Nihil necessitatis adfert, cur nascantur animi, similitudo. (Cic. *Tusc.* I, 80)

La ressemblance ne constitue en rien un argument décisif pour prouver que les âmes naissent.

Dans ce contexte polémique, l'éternité attribuée à l'âme prend tout son sens. Ce n'est assurément pas un hasard si le paragraphe 81, par lequel se termine l'exposé de la thèse platonicienne, comporte deux occurrences du substantif *aeternitas*. Cicéron précise ainsi qu'il conçoit l'immortalité de l'âme *sub specie aeternitatis*.

242

En usant du substantif commun *aeternitas*, Cicéron associe donc l'omnitemporalité cosmique du *De natura deorum* à l'immortalité psychique des *Tusculanes*. Cependant, si ce glissement traduit l'influence des concepts physiques développés par les systèmes hellénistiques, il marque surtout un retour au platonisme. Contre les stoïciens, pour lesquels Cicéron ne dissimule pas sa sympathie et qui étaient d'autant plus redoutables qu'ils reprenaient à leur compte certains aspects du platonisme, il fallait réaffirmer avec force l'ensemble de l'enseignement platonicien sur l'âme : non seulement son immortalité illimitée, mais son existence prénatale et son caractère inengendré⁷³. Le congé donné aux stoïciens dans la première *Tusculane* ne constitue donc pas une réelle digression ; il occupe en réalité une place déterminante dans la structure générale de l'argumentation, dans la mesure où il révèle les enjeux de l'exposé.

Cependant, l'influence de la notion d'*αἰών*, telle qu'elle est définie dans le *Timée* platonicien (pour autant que nous puissions en saisir le sens), sur l'*aeternitas* cicéronienne demeure problématique. La question de la réception de l'*αἰών* platonicien dans l'œuvre de Cicéron, et en particulier dans les *Tusculanes*, est compliquée par la polysémie du terme latin, qui désigne tour à tour un attribut du cosmos, un attribut de l'âme humaine et un attribut de l'Être, quand il ne s'agit pas de l'Être lui-même. Néanmoins, si le lexique distingue trois

72 Voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 338, n. 2.

73 Voir René Hoven, *Stoïcisme et stoïciens et le problème de l'au-delà*, op. cit., p. 51-57.

types d'éternité, il suggère aussi un lien entre ces trois instances. En attribuant à l'âme l'éternité que les épicuriens et les stoïciens réservaient à la matière et aux dieux, Cicéron en propose certes une interprétation immanente. Mais, en restaurant son immortalité, il affirme dans l'homme la présence d'un principe éternel, qui lui permet de juger son existence terrestre *sub specie aeternitatis* et lui offre une voie d'accès à l'éternité divine. Il reste à explorer les modalités et les conséquences de cet accès à l'éternité dans le domaine éthique.

TROISIÈME PARTIE

Temps pathologique
et temps thérapeutique

Et aperçois souvent, en ma leçon, qu'en leurs écrits mes maîtres font valoir pour magnanimité et force de courage, des exemples qui tiennent volontiers plus de l'épaissure de la peau et dureté des os [...]. Quand les athlètes contrefont les philosophes en patience, c'est plutôt vigueur de nerf que de cœur.

Montaigne, *Essais*, I, 26

INTRODUCTION

LA RAISON FACE À L'EMPRISE DU TEMPS

Si la conscience du temps est co-naturelle à la raison, cette dernière ne constitue pas le seul élément de l'âme humaine et on sait que, à la suite de Platon, Cicéron distingue dans l'âme une partie rationnelle et une partie irrationnelle. La partie non rationnelle, du fait de son étroite connexion avec les impulsions physiques, incite la raison à prendre en compte l'élément corporel. Cependant raison et corps ne relèvent pas de la même temporalité. Le corps, lié à l'immédiateté des sensations, subit de plein fouet l'emprise du temps, puisqu'il est soumis à la naissance, à la croissance, au vieillissement et à la mort. L'âme, de son côté, se trouve doublement associée à l'éternité du fait de son immortalité – même si l'hypothèse demeure en dernière analyse indémontrable – et du fait de son aptitude à percevoir et interpréter la succession temporelle. Dans ces conditions, la temporalité propre à la partie émotionnelle a un statut intermédiaire, qui risque fort d'être problématique. Comment concilier en effet les besoins immédiats du corps et les aspirations de l'âme à l'éternité, les exigences des passions et les impératifs de la raison ?

Je voudrais montrer que la réponse de Cicéron réside dans la prise en compte de la dimension temporelle dans la psychologie et dans la vie morale. De même que le temps joue un rôle déterminant dans la structure dialogique des *Tusculanes*, la progression logique qui sous-tend ces méditations est déterminée par une dialectique du temps pathologique et du temps thérapeutique, dont l'éternité divine constitue le pôle référentiel. L'objectif de Cicéron est de guider son lecteur vers la complétude et l'unité du temps divin. Pour ce faire, il commence par lui faire découvrir la part d'éternité qu'il recèle en lui avant de le plonger dans les misères de la douleur physique et morale. Mais cette expérience du désordre et de la discontinuité a une visée thérapeutique : il s'agit de montrer que le temps peut, sinon apporter un remède aux pathologies qu'il suscite, du moins favoriser le travail de la raison. La mission thérapeutique de la philosophie consiste précisément à permettre ce passage du temps passionnel au temps rationnel, qui constitue une voie d'accès *hic et nunc* à l'éternité divine. Une telle conception du progrès moral, qui suppose une réflexion sur les rapports du temps et de l'éternité, met en évidence la pluralité de la temporalité humaine, qui se résout en une série d'oppositions plus ou moins irréductibles : temps du corps / temps de l'âme ; temps passionnel / temps rationnel ; temps pathologique / temps thérapeutique ; temps limité de la vie humaine / temps infini des dieux ; temps de la succession / éternité divine.

Afin d'étayer l'hypothèse selon laquelle le rôle central du temps dans la morale des *Tusculanes* est conjointement lié à l'adoption du modèle dualiste et à l'optimisme anthropologique de Cicéron, j'étudierai la place du temps dans l'anthropologie cicéronienne avant de m'intéresser à la question de la douleur puis à l'analogie entre philosophie et médecine. L'enquête sur la place du temps dans la leçon cicéronienne des passions, qui prendra la forme d'une analyse des rapports entre temps et chagrin, conduira à une réflexion sur les relations entre temps et la sagesse.

LE SENS DU TEMPS

On a remarqué de longue date que Cicéron associait la spécificité humaine à une réflexion sur le temps¹. Le philosophe insiste en effet à plusieurs reprises sur les caractéristiques qui distinguent l'homme de l'animal, et en particulier sur la tendance à la vie sociale, l'usage de la parole et la possession de la raison². Or, parmi les attributs qui assurent la supériorité de la nature rationnelle, figurent en bonne place la perception du temps et l'aptitude à assurer la continuité mnésique entre le passé et l'avenir. Cette valorisation de l'expérience temporelle, élevée au statut de faculté rationnelle, est un thème récurrent dans l'œuvre philosophique de Cicéron. Sa présence dans le livre II du *De finibus*, d'une part, et dans le premier livre du *De officiis*, d'autre part, renvoie certes à la polémique anti-épicurienne et à la distinction stoïcienne entre nature humaine et nature animale, qui se trouve elle-même nourrie par les concepts d'*οικείωσις* et de *φρόνησις*³. Je voudrais cependant montrer que la notion de ce que j'appellerai par commodité le « temps rationnel » ne saurait se réduire à un argument

- 1 Voir Milton Valente, *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie Saint-Paul, 1956, p. 180-181.
- 2 Voir Cic. *Fin.* II, 45-46 ; *Nat.* II, 133 ; 153 ; *Off.* I, 11-14. Sur le thème de l'opposition entre l'homme et l'animal chez Cicéron, voir Vittorio D'Agostino, « Il contrapposto fra l'uomo et gli animali nelle opere di Cicerone », *Rivista di Studi Classici*, t. XII, 1964, p. 150-159 et Silvana Rocca, *Animali (e uomini) in Cicero, De natura deorum II, 121-161*, Genova, Campagna dei Librai, 2003, p. 69-79. La distinction homme/animal est développée dans le deuxième livre du *De natura deorum* en relation avec la thèse stoïcienne de la providence divine. La supériorité et la domination de l'homme sur l'ensemble de la création sont fondées sur trois caractéristiques essentielles : *ratio, oratio et operatio*. Celles-ci, qui sont étroitement liées entre elles, se trouvent favorisées par la conformation humaine, notamment par le *status rectus*, qui permet la contemplation des dieux et l'utilisation des mains, voir Cic. *Nat.* II, 147-152.
- 3 Selon le témoignage de Diogène Laërce, les stoïciens considéraient que les vertus étaient liées les unes aux autres, mais que chacune concernait un domaine particulier. Ainsi la vertu de *phronesis* s'appliquait-elle « aux actions à accomplir, à celles qu'il ne faut pas accomplir et à celles qui ne sont ni l'une ni l'autre », voir DL VII, 126, traduction Richard Goulet. Sur la notion stoïcienne d'*οικείωσις*, qui est une théorie du développement humain fondée sur l'idée d'une appropriation progressive, voir Cic. *Fin.* III, 16-17 ; *Off.* I, 12 ; DL VII, 85-86. Pour un exposé synthétique et éclairant de cette théorie complexe, dont on peut dire très schématiquement qu'elle vise à intégrer la vertu aux tendances naturelles des êtres rationnels en montrant « que le comportement d'un agent moral vertueux prend racine dans l'affiliation à l'instinct de conservation », voir Brad Inwood, « Stoic Ethics », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, p. 677-682 et Roberto Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.

ad locum extrait de l'arsenal polémique stoïcien, mais joue un rôle important dans l'anthropologie cicéronienne. Cicéron, se réappropriant la thématique, semble élaborer dans l'ensemble de son œuvre une conception unifiée et cohérente du temps humain, qui trouve son expression la plus achevée dans les *Tusculanes* et le *Cato Maior*. Dans la perspective platonicienne adoptée dans ces ouvrages, la perception du temps, qui rapproche l'homme de la divinité, devient signe de l'immortalité de l'âme et de la transcendance divine.

TEMPS ET NATURE : LA CRITIQUE D'ÉPICURE

250 La mention du temps dans le cadre de la réflexion cicéronienne sur le souverain bien montre d'emblée que Cicéron attribue à cet élément une valeur fondamentale dans sa définition de l'homme. Dans le deuxième livre du *De finibus*, il insiste en effet sur la spécificité de l'esprit humain afin de réfuter l'épicurien Torquatus, qui s'était fondé sur l'instinct animal et sur la conduite des jeunes enfants pour justifier la *uoluptas* épicurienne⁴.

Épicure aurait-il ignoré l'expérience du temps ?

L'intention ouvertement critique qui préside à l'exposé de Cicéron suggère une utilisation dialectique de la notion de temps : en négligeant l'expérience

⁴ Voir Cic. *Fin.* I, 30 et II, 32-33. Sur le plaisir épicurien, voir John Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 485-514 ; Michael Erler et Malcolm Schofield, « Epicurean Ethics » dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 642-674. Bien que la référence aux jeunes enfants dans l'argument dit « des berceaux » ne figure pas explicitement dans l'œuvre conservée d'Épicure, celui-ci remonte probablement au fondateur du jardin. Cependant, le témoignage de Cicéron et celui des sources ultérieures laissent supposer que l'argument a été précisé et adapté par les épicuriens postérieurs, voir DLX, 137 et Sext. *Emp. H. P.* III, 194 ; *A. M.* XI, 96. Sur l'utilisation et l'évolution de cet argument dans la polémique entre stoïciens et épicuriens, voir Jacques Brunschwig, « The cradle argument in Epicureanism and Stoicism », dans *The Norms of Nature : Studies in Hellenistic ethics*, dir. Malcolm Schofield et Gisela Striker, Cambridge/Paris, Cambridge University Press, 1986, p. 113-144, repris dans Jacques Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995, p. 69-123 : l'argument sert à démontrer que l'attrait du plaisir n'est pas dû à une influence de la société ou de l'éducation, mais « une application légitime du critère affectif » (p. 82). Sur la critique cicéronienne de l'épicurisme dans le *De finibus*, voir Carlos Lévy, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », *Revue des études latines*, t. LXII, 1984, p. 111-127 ; « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, op. cit., p. 61-76 ; Jürgen Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München, C. H. Beck, Zetemata, 1999, p. 89-133 ; Clara Auvray-Assayas, « Le rôle des plaisirs esthétiques dans l'éthique : Cicéron et la doctrine épicurienne du Plaisir (sur les *Termes extrêmes des biens et des maux* I-II) », dans *Le Plaisir. Réflexions antiques, approches modernes*, dir. René Lefebvre et Laurence Villard, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 123-133.

du temps, Épicure aurait fondé son éthique sur une conception erronée de la nature humaine. Dès lors, le *τέλος* qu'il propose serait irrecevable parce qu'il ne répondrait pas aux aspirations fondamentales de l'homme. Dans ces conditions, il est fort probable que l'ensemble du raisonnement ayant trait à la distinction homme/animal et à la rationalité ait été emprunté, par Cicéron ou par sa source académicienne, à la doctrine stoïcienne⁵ : puisque l'homme a le privilège de posséder en lui une étincelle de la raison divine, le souverain bien se définit nécessairement en relation avec cet attribut⁶. Ce rôle déterminant de la raison dans la conception stoïcienne du souverain bien apparaît très clairement dans le témoignage de Sénèque :

In homine optimum quid est ? Ratio : hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt. [...] Quid est in homine proprium ? Ratio : haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae peruenit, homini autem suum bonum ratio est : si hanc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta uirtus uocatur eademque honestum est. (Sén. *Ep.* 76, 9-10 = *SVF* III, 200a)

Qu'est-ce qui est le meilleur en l'homme ? La raison : avec elle, il l'emporte sur les animaux et il suit les dieux. Donc la raison parfaite est le bien particulier de l'homme ; le reste, il le partage avec les animaux et les plantes [...]. Quelle est la caractéristique particulière de l'homme ? La raison, qui, lorsqu'elle est droite

- 5 Sur la question des sources du *De finibus*, voir les mises au point de Carlos Lévy dans le « supplément à l'introduction » du *De finibus bonorum et malorum*, Paris, CUF, 1990, p. XXXIII- XLVI et dans la notice « Cicero (Marcus Tullius) », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, *op. cit.*, t. II, p. 374. En ce qui concerne le livre II en particulier, je me bornerai à souligner l'influence d'Antiochus d'Ascalon, dont Pison est par ailleurs le porte-parole dans le livre V et qui s'y trouve mentionné à plusieurs reprises (voir *Cic. Fin.* V, 6 ; 8 ; 14 ; 16 ; 75 ; 81), voir Rudolph Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, *op. cit.*, t. II, p. 656 sq. Les parallèles doxographiques entre les livres II, IV et V pourraient notamment être liés à l'empreinte de l'académicien Antiochus. Cependant Carlos Lévy, se fondant sur une étude globale des doxographies éthiques chez Cicéron, et notamment sur une analyse de *Lucullus* 128-131, a montré que cette thèse devait être nuancée : « Tout en affirmant le rôle essentiel d'Antiochus dans la doxographie cicéronienne, il est utile de souligner que celui-ci semble s'être situé dans la continuité d'une tradition que Cicéron avait déjà pu connaître par Philon de Larissa et qui, selon toute probabilité, remontait aux œuvres de Clitomaque », voir Carlos Lévy, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des études latines*, t. LVIII, 1981, p. 240-251 et en particulier p. 249.
- 6 Sur l'enracinement cosmologique du *τέλος* stoïcien, voir Brad Inwood, « Stoic Ethics », art. cit., p. 682-687 et Maximilian Forschner, « Theoria und stoische Tugend : Zenons Erbe in Cicero, *Tusculanae disputationes* V », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, t. LIII, 2, 1999, p. 163-187 : puisque la rationalité divine est intégrée à l'homme, elle sert de guide pour déterminer la perfection humaine. Possédant en lui une partie du souffle divin (voir *DL* VII, 143), les « êtres humains doivent se conformer à la nature universelle en perfectionnant leur propre rationalité », voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, *op. cit.*, t. II, p. 351.

et parfaite, constitue la somme complète du bonheur humain. Donc si chaque chose, quand elle possède son bien propre parfait, est digne d'éloge et a atteint la fin de sa propre nature, et si le bien propre de l'homme est la raison, alors, s'il a amené sa raison à la perfection, il est digne d'éloge et il a atteint la fin de sa nature. Cette raison parfaite s'appelle la vertu et elle est identique à la beauté morale⁷.

Pour montrer les insuffisances de la conception épicurienne, Cicéron souligne l'aptitude humaine à porter un jugement sur le temps par la distinction des causes et des conséquences et insiste également sur la faculté de prévoir les événements futurs en fonction des réalités présentes :

Homines enim, etsi aliis multis, tamen hoc uno plurimum a bestiis differunt, quod rationem habent a natura datam mentemque acrem et uigentem celerrimeque multa simul agitantem et, ut ita dicam, sagacem, quae et causas rerum et consecutiones uideat et similitudines transferat et disiuncta coniungat et cum praesentibus futura copulet omnemque complectatur uitae consequentis statum. (Cic. *Fin.* II, 45)

252

Les hommes en effet, bien que différant des animaux en de nombreux autres points, s'en distinguent pourtant tout particulièrement par une caractéristique unique : ils possèdent une raison, donnée par la nature, et un esprit vif, puissant, capable de remuer et d'associer très rapidement de nombreuses pensées, et pour ainsi dire, sagace, capable de distinguer les causes et les conséquences des événements, d'établir des analogies, de conjoindre les éléments disjoints, d'associer l'avenir au présent et d'embrasser par avance l'ensemble des situations ayant trait au déroulement de la vie.

À la différence des animaux, les hommes sont dotés d'un « sens du temps »⁸, qui leur permet de délibérer sur les événements présents dans un double mouvement de remémoration et d'anticipation. Il est significatif que cette faculté soit mentionnée en premier lieu, avant même la tendance à la vie

7 Cité par A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 491. Le Τέλος exposé par Sénèque n'entre pas en contradiction avec le témoignage de Diogène Laërce concernant Zénon et Chrysippe, voir DL VII, 87-89 : « C'est pourquoi Zénon fut le premier à dire dans son ouvrage de la nature de l'homme, que vivre en accord avec la nature est la fin, ce qui est vivre en accord avec la vertu. Car la nature nous conduit vers celle-ci. [...] De plus, vivre en accord avec la vertu est équivalent à vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par nature, comme le dit Chrysippe dans le livre I de son traité *Des fins* : car nos natures sont des parties de celle du tout. C'est pourquoi vivre en accord avec la nature devient la fin, ce qui veut dire vivre en accord avec sa propre nature et celle du tout, n'entreprenant rien qui soit habituellement interdit par la loi universelle, qui est la droite raison pénétrant toutes choses, et identique à Zeus, qui est le chef de l'administration des choses existantes », trad. A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 490.

8 Voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 341, n. 1.

sociale, pour expliciter les qualités inhérentes à la nature rationnelle⁹. Cicéron valorise l'activité structurante de l'esprit, qui établit des liens entre les différentes modalités du temps (*coniungere, copulare*) afin d'embrasser (*complectari*) le flux temporel. Il convient néanmoins d'ajouter que l'argument, qui repose sur la contradiction entre l'attrait du plaisir et la connaissance de soi, renvoie en fin de compte aux discussions de la *République* et du *Gorgias* sur le bonheur¹⁰. Comme l'indique Socrate à Calliclès, il est impossible d'évaluer correctement comment on doit vivre, si l'on ne sait pas ce que l'on est. En invitant Torquatus à l'introspection, Cicéron revient donc aux fondements de l'éthique platonicienne et s'inspire de la démarche adoptée par Socrate à l'égard de Calliclès, l'avocat des plaisirs dans le dialogue de Platon¹¹. Se livrant à une lecture platonicienne de l'épicurisme, Cicéron fait d'Épicure un penseur du corps et un adversaire de la philosophie¹².

Cependant, la surimposition des polémiques doctrinales postérieures à Platon, complique l'interprétation du passage car le rapport entre perception du temps et réfutation du *τέλος* épicurien n'apparaît pas d'emblée, d'autant que Torquatus avait justement souligné dans son exposé le rôle joué par le temps dans la distinction entre plaisirs du corps et plaisirs de l'âme¹³. Il avait par

- 9 Le témoignage de Calcidius confirme le caractère stoïcien de la thématique, voir Calc. *In Tim.* 220 = frag. 878 Dufour. Le commentateur du *Timée* fait en effet référence au sens du temps en relation avec les facultés rationnelles, qui sont l'apanage de l'homme par opposition aux animaux. Reproduisant un passage probablement extrait du traité *Sur l'âme*, il attribue à Chrysippe l'opinion suivante : *neque tamen praeteritorum meminit sensus ullus nec suspicatur futura. Intimae uero deliberationis et considerationis proprium cuiusque sensus intellegere passionem et ex his quae nuntiant colligere quid sit illud, et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item prouidere.* « et cependant aucun sens ne se souvient du passé ni ne pressent l'avenir. Le propre de la délibération et de l'attention intérieures est de comprendre l'affect de chaque sens, et à partir de ce qu'ils annoncent, d'inférer ce qui sera, et de le recevoir quand il est là, de s'en souvenir quand il n'est pas là, de le prévoir également quand il est futur », trad. de Béatrice Bakhouché, que je remercie pour me l'avoir communiquée.
- 10 Voir J. Howes, « Cicero's moral Philosophy in the *De finibus* », dans *Cicero and Virgil. Studies in honour of H. Hunt*, dir. John Martyn, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1972, p. 37-59 et particulièrement p. 52-54.
- 11 Voir Plat. *Gorg.* 494a-495e et Cic. *Fin.* II, 59 : *Non potes ergo ista tueri, Torquate, mihi crede, si te ipse et tuas cogitationes et studia perspexeris* ; II, 118 : *Tute introspice in mentem tuam ipse.*
- 12 Voir Jürgen Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, op. cit., p. 207.
- 13 Voir Cic. *Fin.* I, 55 : *Nam corpore nihil nisi praesens et quod adest sentire possumus, animo autem praeterita et futura.* L'origine épicurienne de cette thèse est confirmée par la *Maxime Capitale IX* : « Si tout plaisir se condensait, et s'il durait en même temps qu'il était répandu dans tout l'agrégat, ou dans les parties principales de notre nature, les plaisirs ne différeraient jamais les uns des autres », trad. Jean-François Balaudé, dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, op. cit.

ailleurs insisté sur l'importance de l'espoir et de la mémoire dans le bonheur du sage¹⁴. De plus, Cicéron fera lui-même référence à l'usage épicurien des souvenirs¹⁵. Même si la mention intervient dans le cadre d'une réfutation, celle-ci reconnaît implicitement la prise en compte par Épicure du rôle du temps dans la vie psychique. Par conséquent, malgré qu'il en ait, l'auteur du *De finibus* n'est pas sans savoir que l'éthique épicurienne ne se confine pas au présent de la sensation. Cependant, la critique vise à souligner l'incohérence qui consiste à préconiser la remémoration des plaisirs corporels : si la chair est la racine de tout bien, le souvenir, étant un phénomène psychique, ne saurait contribuer au bien-être, puisque les plaisirs physiques ne peuvent durer au-delà de la sensation¹⁶. Pourtant, les épicuriens insistaient justement sur le rôle de l'âme dans le processus de condensation temporelle qui assurait la perpétuité du plaisir dans le cours du temps¹⁷. Mais, guidé par ses intentions polémiques, Cicéron s'efforce de présenter Épicure comme un avocat des plaisirs corporels et de l'instantanéité¹⁸. La prise en compte de la double tradition doxographique qui sous-tend la critique permettra de préciser la fonction du temps dans l'argumentation.

14 Épicure avait effectivement souligné le rôle joué par la mémoire dans la vie heureuse, voir Épic. S. V. 17, 19, 33, 55, 69 et 75.

15 Voir Cic. *Fin.* II, 95-106.

16 Sur la critique de la *memoria* épicurienne dans le *De finibus*, voir Thomas Guard, *Memoria renouata, op. cit.*, p. 204-211 : Cicéron s'efforce de montrer que le souvenir prôné par Épicure aboutit à une confusion entre plaisir du corps et plaisir de l'âme (*Fin.* II, 98). Cette critique semble inspirée de Carnéade, qui se moquait de la théorie épicurienne, voir Plut. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1089C (= frag. 436 Us). Elle sera toutefois nuancée à la fin des *Tusculanes* (V, 96), où Cicéron prendra en compte la dimension durative du *τέλος* épicurien, voir *infra*, chap. V.

17 Sur la notion épicurienne de condensation temporelle, voir le commentaire éclairant de Marcel Conche, *Épicure, Lettres et Maximes*, Paris, PUF, 1987, p. 232, n. 2 : « les plaisirs du corps d'eux-mêmes ne se *condensent* pas, ils sont éprouvés dans le présent et ensuite s'évanouissent ; l'âme seule par l'attention et la mémoire, peut *condenser* les plaisirs ». L'idée de condensation est liée au thème de la décantation, qui sous-tend la métaphore lucrétienne du corps, jarre de l'âme, voir Woldemar Görler, « Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and his Greek Models », dans *Lucretius and his Intellectual Background*, dir. Keimpe Algra, Mieke Koenen et Pieter Schrijvers, Amsterdam/Oxford, North Holland, 1997, p. 193-207.

18 Ce décalage ne signifie pas que Cicéron a mal compris ou trahi l'éthique d'Épicure, comme cela lui a été souvent reproché par la critique moderne. La forme donnée à l'ouvrage, où le discours de l'épicurien est suivi de la réfutation cicéronienne, permet au contraire de mesurer la différence entre les deux exposés. Cicéron ne cache pas qu'il cherche à discréditer Épicure en le mettant en contradiction avec lui-même. Son attitude est tout à fait conforme aux usages de la dialectique antique : il questionne les obscurités de la doctrine et en propose une reconstitution qui en souligne les faiblesses. Si le procédé peut paraître douteux, il est tempéré par l'exposé plus favorable du livre I. Pour une réhabilitation de l'interprétation cicéronienne de la morale d'Épicure, voir Michael Stokes, « Cicero on Epicurean Pleasure », dans *Cicero, the Philosopher, op. cit.*, p. 145-170.

On sait grâce aux analyses d'Alain Michel et de Carlos Lévy que Cicéron dans le livre II du *De finibus* se fonde en premier lieu sur la division éthique de Carnéade, telle qu'elle sera notamment exposée par Pison dans le livre V, pour mettre en évidence l'incohérence de l'éthique épicurienne¹⁹. Ayant reproché à Épicure d'ignorer la dialectique au point de ne pas définir le terme même dont il use pour désigner le souverain bien, le philosophe se réfère à la distinction, marquée par la *diuisio carneadia*, entre Aristippe, « pour qui le plaisir est le bien » et Hiéronyme, « pour qui le bien suprême consiste à ne pas souffrir » : *Vnum est sine dolore esse, alterum cum uoluptate*²⁰. Cette discussion préalable lui permet de disqualifier d'emblée une éthique qui se contredit elle-même, puisqu'elle voit dans la recherche du plaisir *in motu* la première tendance naturelle, mais assimile le souverain bien au plaisir en repos²¹. La mise en évidence de cette

19 Voir Alain Michel, « L'épicurisme et la dialectique de Cicéron », art. cit., p. 393-411 ; Carlos Lévy, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », art. cit., p. 240-251 ; « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », art. cit., p. 111-127. Sur la *diuisio carneadia*, voir Michelangelo Giusta, *I Dossografi di etica*, Torino, G. Giappichelli, 1964, t. I, p. 223 sq. ; John Glucker, *Antiochus and the late Academy*, op. cit., p. 52-63 et 76-77 ; Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 347-376 ; id., « Doxographie et philosophie chez Cicéron », art. cit., p. 109-123 ; id., « Permanence et mutation d'un projet aristotélicien : la doxographie morale d'Aristote à Varron », *Méthexis*, t. XII, 1999, p. 35-51. Carnéade avait postulé un consensus entre les philosophes sur le principe selon lequel la fin ultime de la sagesse devait résider dans la conquête d'un objet approprié à la nature humaine. Mais, constatant leur dissension concernant « la source première des sollicitations de la nature », il avait réduit les différents points de vue concernant cette tendance naturelle à trois définitions : le souverain bien correspond soit au plaisir, soit à l'absence de douleur, soit aux « choses premières selon la nature ». Cependant, Carnéade distinguait au final six solutions concernant le *télos* en subdivisant les trois premières catégories en deux possibilités : selon l'une, le souverain bien était jugé indépendant du résultat, selon l'autre, il s'y trouvait subordonné.

20 Voir Cic. *Fin.* II, 19-20.

21 Voir Cic. *Fin.* II, 31-32. Pour une analyse détaillée de ce passage, voir Carlos Lévy, « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », art. cit., p. 115-117 ; Michael Stokes, « Cicero on Epicurean Pleasures », art. cit., p. 145-170 : Cicéron tente de reconstituer le raisonnement d'Épicure, qui ne semble pas, du moins au vu des témoignages dont nous disposons, avoir développé l'argument avec précision. Cependant, même si la reconstitution cicéronienne est « honnête », dans le sens où elle n'entre pas en contradiction avec les principes de l'éthique épicurienne, il est peu probable qu'Épicure ait argumenté selon le raisonnement que lui prête Cicéron. Il semble en effet que celui-ci tend à marquer trop fortement la distinction entre les différents types de plaisir. Il n'est pas certain que l'opposition de nature entre plaisir en mouvement et plaisir en repos, qui du reste n'est pas explicite chez Lucrèce (*DRN* I, 142 ; II, 20-22 ; III, 28), soit une donnée initiale et fondamentale de l'éthique épicurienne. Plus que d'une opposition reposant sur la nature du plaisir, il pourrait s'agir d'une « distinction fondée sur les objets et les causes du phénomène », voir John Cooper, *Reason and Emotion*, op. cit., p. 508-512, qui se réfère à la *Maxime Capitale* XVIII : « Dans la chair, le plaisir ne s'accroît pas une fois que la douleur liée au besoin est

contradiction supposée au moyen de la *diuisio carneadia* constitue la première étape de la critique : non seulement les preuves tirées des nouveau-nés et des animaux se révèlent non pertinentes en l'occurrence, mais elles font apparaître la perversion d'une éthique qui, prétendant se fonder sur la nature, ne parvient pas à accorder la fin ultime avec les inclinations premières²².

Néanmoins, il reste difficile à démontrer que le plaisir, quelle que soit la définition qu'on en donne, est contre-nature²³. La seule chose que l'on puisse affirmer, c'est que les tendances naturelles ne sauraient se réduire au plaisir. C'est pourquoi Cicéron va se référer, comme dans le *Lucullus* et les *Tusculanes*, à une autre classification, qui se superposera à la première²⁴. Revenant à la *diuisio* morale de Chrysippe, il réintroduira la notion d'*honestum*, que, pour des raisons liées à la polémique académicienne contre les stoïciens, Carnéade avait volontairement laissée dans l'ombre²⁵. Cette *diuisio*, dans laquelle Aristippe et

256

supprimée, mais varie seulement. Mais, pour la pensée, la limite qui est celle du plaisir naît du décompte de ces réalités mêmes, et de celles du même genre, qui procurent les plus grandes peurs à la pensée », trad. Jean-François Balaudé.

22 En réalité, l'académicien Cicéron refuse de prendre en compte la dynamique qui sous-tend la conception épicurienne du plaisir. L'éthique d'Épicure est précisément fondée sur le passage du plaisir en mouvement au plaisir en repos, voir Carlos Lévy, « The new Academy and its Rival », dans *A companion to Ancient Philosophy*, dir. Mary Louise Gill et Pierre Pellegrin, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 448-464 et particulièrement p. 453.

23 Voir Cic. *Fin.* II, 34.

24 Voir Cic. *Luc.* 138 ; *Tusc.* V, 84. Sur l'utilisation conjointe des deux divisions dans le *Lucullus*, voir Alain Michel, « Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (*Luc.* 128 sq.) », art. cit., p. 113-120 ; « L'épicurisme et la dialectique de Cicéron », art. cit., p. 402. L'origine de ces *diuisiones* éthiques fait l'objet de discussions : s'inspirant des travaux de Jaap Mansfeld, (« Doxography and dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », art. cit., p. 3056-3229), Jürgen Leonhardt (*Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, op. cit., p. 135-212) soutient l'hypothèse d'une *diairesis* académico-péripatéticienne, qui aurait servi de base à Chrysippe. Cependant, l'analyse de Carlos Lévy, qui se fonde sur le témoignage explicite de Cicéron (*Luc.* 75 ; 138 ; *Fin.* II, 43-44), demeure plus convaincante : « même si l'Académie d'Arcésilas et le Portique de Zénon avaient certainement évoqué dans leurs discussions le désaccord des philosophes, l'époque de la théorisation et du recensement plus systématique fut celle de Chrysippe puis de Carnéade », voir Carlos Lévy, « Doxographie et philosophie chez Cicéron », art. cit., p. 123.

25 Chrysippe avait élaboré une classification éthique fondée sur l'opposition entre vertu et plaisir, voir Cic. *Luc.* 138 : « Chrysippe assure qu'on peut soutenir trois opinions sur la fin des biens (il élague et il retranche toutes les autres) ; la fin est ou bien l'honnête (*honestas*) ou le plaisir (*uoluptas*) ou l'un et l'autre. Car si l'on dit que le souverain bien est l'absence de toute inquiétude, c'est qu'on veut éviter le mot mal famé de plaisir ; mais on est dans son voisinage ; c'est ce que font aussi ceux qui joignent cette fin à la beauté morale, et à peu près aussi ceux qui ajoutent à la beauté morale les premiers penchants naturels », trad. Émile Bréhier légèrement modifiée, *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1962. Si la *carneadia diuisio* fut dans un premier temps élaborée par opposition à la *chrysippea diuisio* (Cic. *Fin.* II, 42), ces deux classifications se sont peu à peu confondues, comme il apparaît dans *Tusc.* V, 84, voir Carlos Lévy, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », art. cit., p. 246-247.

Hiéronyme s'effacent au profit d'Épicure, aboutit à une opposition entre vertu et plaisir. Mais l'allusion à la tradition doxographique stoïcienne intervient dans le cadre du dualisme platonicien, qui permet de réfuter le primat de la sensation et d'établir la supériorité de la raison dans le composé humain. Ainsi la raison est-elle érigée en guide et en juge pour décider du souverain bien et trancher entre les deux options fondamentales²⁶ :

Ita ceterorum sententiis semotis relinquitur non mihi cum Torquato, sed uirtuti cum uoluptate certatio. Quam quidem certationem homo et acutus et diligens, Chrysippus, non contemnit totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat. Ego autem existimo, si honestum esse aliquid ostendero, quod sit ipsum sua ui propter seque expetendum, iacere uestra omnia. (Cic. Fin. II, 44)

Ainsi, puisque nous avons écarté toutes les autres doctrines, il ne reste qu'un seul conflit, non pas celui qui m'opposera à Torquatus, mais celui de la vertu contre le plaisir. Et ce conflit, Chrysippe, homme subtil et zélé, est loin de le mépriser : à ses yeux, toute la question du souverain bien réside dans leur confrontation. Quant à moi, j'estime qu'il me suffira de montrer que la beauté morale est une chose qui doit être en elle-même recherchée, en raison de sa nature propre et pour elle-même, pour renverser toutes vos théories.

Dès lors, le débat, réduit à une antithèse entre biens du corps et biens de l'âme, sera fondé non sur ce qui rapproche l'homme et l'animal, mais sur ce qui détermine la spécificité humaine. Mais il est important de noter que Cicéron prend ses distances par rapport à la position extrême de Chrysippe : il ne s'agit pas pour lui de rejeter totalement l'attrait du plaisir, mais de montrer que le propre de l'homme est de le soumettre à la raison²⁷.

Vertu et conscience du temps

Aux arguments sensualistes avancés par les défenseurs du plaisir, se fondant sur « l'argument des berceaux » pour établir le *τέλος* du plaisir, Cicéron répond que la beauté morale, en tant qu'aspiration spécifique de la raison humaine, doit être prise en compte dans l'évaluation du bien suprême. Toutes les théories ne faisant aucune place à la vertu doivent par conséquent être récusées²⁸. Cependant, si l'*honestum* mérite le titre de souverain bien, il doit se définir, par opposition à la passivité propre aux animaux, en relation à l'activité et la réflexion : *agendo aliquid considerandoue* (Fin. II, 41). Dans cette perspective, la perception de la

²⁶ La métaphore du procès sous-tend l'ensemble du passage, voir Cic. Fin. II, 36 : *iudicari, iudices, nostri iudici, mei iudici, eorum iudici* ; II, 37 : *pronuntiabit sententiam*.

²⁷ Voir Jürgen Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, op. cit., p. 108.

²⁸ Voir Cic. Fin. II, 39-40 : *omnesque sententias simplices eorum, in quibus nulla inest uirtutis adiunctio, omnino a philosophia semouendas putabo*.

consécution temporelle intervient à titre de condition nécessaire à la mise en œuvre de la vertu : si la valeur morale d'une action se mesure à ses mérites propres, en dehors de toute considération d'utilité - *detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusue* (*Fin.* II, 45) -, il est indispensable de postuler dans l'homme une aptitude délibérative lui permettant d'évaluer les conséquences pratiques de son comportement, aussi bien dans l'immédiat que dans l'ensemble de son existence. Le choix moral est impossible s'il ne se fonde pas sur un jugement, même erroné, au sujet de l'*utilitas*. La vertu ne consiste pas à rejeter la notion d'utilité, mais à choisir une action parce qu'elle est honnête, et non parce qu'elle est utile. Il en résulte que les hommes de bien agissent, même s'ils savent qu'ils ne tireront aucun bénéfice de leur action : *etsi nullum consecuturum emolumentum uident*.

258

La conscience du temps, en tant que cadre de l'action, joue donc un rôle d'adjuvant dans la conquête du bien moral et le débat entre *uoluptas* et *honestum* se réfléchit dans la notion de temps. Cicéron oppose à la conception épicurienne d'un temps auxiliaire du plaisir et, pour ainsi dire, orienté par la *uoluptas*, l'idée d'un temps rationnel, soumis à l'impératif catégorique de l'*honestum*. Le « sens du temps », qui contribue à la vertu de φρόνησις, comporte une dimension éthique. Bien que cette définition de l'homme comme être temporel intervienne à la suite d'un passage doxographique, sa reprise en fin de développement suggère l'importance qu'elle revêt dans l'anthropologie cicéronienne :

Ad altiora quaedam et magnificentiora, mihi crede, Torquate, nati sumus, nec id ex animi solum partibus, in quibus inest memoria rerum innumerabilium, in te quidem infinita, inest coniectura consequentium non multum a diuinatione differens, [...]. (Cic. *Fin.* II, 113)

Crois-moi, Torquatus, c'est pour des aspirations plus hautes et plus sublimes que nous sommes nés, et je ne dis pas seulement cela pour les parties de l'âme qui comportent la mémoire d'innombrables choses, la tienne est du reste sans limite, la faculté de conjecturer les conséquences, laquelle ne diffère guère de la divination, [...].

Cicéron oppose ici à Torquatus sa vision personnelle de l'homme, de sorte qu'on ne saurait réduire l'association du temps à la raison et à la vertu au statut d'argument *ad locum* contre l'éthique épicurienne. L'hypothèse selon laquelle il s'agit au contraire d'un élément constitutif de l'anthropologie cicéronienne est renforcée par la réitération de cette thématique dans l'ensemble de son œuvre, y compris dans les passages dénués d'intention polémique²⁹. Il reste à examiner

²⁹ Voir Cic. *Inu.* II, 160 ; *Leg.* I, 22 ; *Mur.* II, 4 ; *Fin.* II, 45 ; 113 ; *Tusc.* I, 66 ; *Nat.* II, 147 ; *Off.* I, 11 ; *CM* 78.

la valeur attribuée à ce motif dans le *De officiis* avant de définir en quoi son traitement dans les *Tusculanes* marque à la fois une rupture et une continuité avec les autres extraits.

TEMPS ET *PRUDENTIA*

À l'exclusion de l'intention polémique, l'enchaînement des idées est sensiblement le même dans les premiers paragraphes du *De officiis*, où Cicéron met également à profit la théorie stoïcienne de l'*οἰκείωσις* pour lier les quatre formes de l'*honestum* aux tendances naturelles.

Temps et enchaînement causal dans le *De officiis*

Comme le suggère Andrew Dyck dans son commentaire au *De officiis*, il est probable que les paragraphes 11 à 14 du premier livre et l'extrait du *De finibus* qui vient d'être étudié (II, 45-47) dérivent plus ou moins directement de Panétius³⁰. Partant des caractéristiques communes aux hommes et aux animaux, Cicéron définit les attributs spécifiques de la raison, parmi lesquels figure en premier lieu le « sens du temps » :

Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum uidet earumque praegressus, et quasi antecessiones non ignorat, similitudinesque comparat rebusque praesentibus adiungit atque annectit futuras, facile totius uitae cursum uidet ad eamque degendam praeparat res necessarias. (Cic. *Off.* I, 11)

L'homme en revanche, parce qu'il a part à la raison, qui lui permet de percevoir les conséquences, de voir les causes des événements et ce qui les précède, et de ne pas ignorer pour ainsi dire leurs antécédents, d'établir des analogies, d'associer et de relier aux événements présents les événements futurs, voit facilement le cours entier de la vie et prévoit ce qui est nécessaire à son déroulement³¹.

³⁰ Voir Andrew Dyck, *Comm. ad loc.*, p. 83-90.

³¹ Pour l'interprétation de ce passage, je m'inspire de la traduction de Miriam Griffin et Margaret Atkins, *Cicero On Duties*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Il est probable que le chiasme *causae rerum et earum praegressus* constitue une référence à la théorie stoïcienne de la causalité : *causae* renverrait aux causes premières et complètes, tandis que *praegressus* désignerait les causes qui sont antérieures à un événement sans pour autant le déterminer, c'est-à-dire les causes auxiliaires ou prochaines. Sur les différents types de causes distinguées par les stoïciens, voir Clément d'Alexandrie, *Stromates* VIII, 9, 33, 1-9 (= *SVF* II, 351 cité par LS, 551). Cicéron mentionne cette distinction dans le *De Fato* 39 (= *SVF* II, 974 cité par LS, 62C5) : « Mais Chrysippe, refusant la nécessité et voulant en même temps que rien n'arrive sans cause antécédente, distingue diverses sortes de causes, afin d'échapper à la nécessité tout en conservant le destin. Parmi les causes, dit-il, certaines sont complètes et premières, d'autres auxiliaires et prochaines. De sorte

Par rapport à celui du *De finibus*, cet extrait se signale néanmoins par l'usage d'un lexique technique pour désigner les liens de causalité. La présence des néologismes *antecessio* et *praegressus*, qui sont introduits par l'expression *causae rerum*, suggère l'imitation d'une source grecque, dont l'obédience stoïcienne est indirectement confirmée par le témoignage de Sextus Empiricus³². Dans sa discussion au sujet des signes, le philosophe mentionne en effet l'argument du Portique selon lequel, l'homme, possédant la notion de consécution - ἀκολουθία - saisit d'emblée le concept de signe³³. Or les termes latins *antecessiones* et *consequentia* renvoient probablement au grec ἀκολουθία. Par conséquent, il apparaît que Cicéron associe étroitement par le biais de la terminologie l'expérience du temps à la réflexion stoïcienne sur la causalité. Se référant implicitement à une conception périodique du temps, telle qu'elle se trouve formulée dans le *De divinatione* grâce à la célèbre image du cordage³⁴, il valorise la faculté qui conduit l'homme à mettre les événements présents en relation avec la connaissance issue de l'expérience de manière à en comprendre la signification et à en prévoir les conséquences.

Prudentia et divination

Le sens du temps peut ainsi être mis en relation avec certains arguments présentés par Quintus, le défenseur de la divination dans le *De divinatione*, et notamment avec le raisonnement selon lequel, d'une part, rien n'arrive qui

que, quand nous disons que tout arrive par le destin en vertu de causes antécédentes, nous ne voulons pas qu'on entende cela au sens de cause complètes et premières, mais au sens de causes auxiliaires et prochaines », trad. A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 477. Sur la causalité stoïcienne, voir Susanne Bobzien, « Early Stoic Determinism », *Revue de métaphysique et de morale*, t. IV, octobre 2005, p. 489-516.

32 Voir Andrew Dyck, *A commentary on Cicero, De Officiis*, op. cit., p. 88-90 : le substantif *antecessio*, qui semble être une création cicéronienne (*Tim.* 37 et *Top.* 53), est appliqué métaphoriquement au temps et à la causalité. De même, *praegressus* n'est pas attesté avant le *De officiis*.

33 Voir Sext. Emp. A. M. VIII, 276.

34 Voir Cic. *Div.* I, 127 : *sed est quasi rudentis explicatio sic traductio temporis nihil efficientis et primum quidque replicantis*. « Mais il en est du passage du temps comme du déroulement d'un cordage : le temps ne produit rien de neuf, mais déroule de nouveau les événements selon une succession immuable », trad. José Kany-Turpin, Paris, 2004. Sur la valeur de cette métaphore, qui correspond à la conception stoïcienne de la causalité comme séquence continue, voir Robert Hankinson, « Cicero's rope », dans *Polyhistor. Studies in the history and historiography of ancient philosophy*, Mélanges offerts à J. Mansfeld, dir. Keimpe Algra, Pieter van den Horst, David Runia, Leiden, Brill, 1996, p. 185-205 et le commentaire de José Kany-Turpin, note *ad loc.*, p. 348 : Cicéron se réfère à un cordage de bateau, qui « se déroule toujours de la même manière », selon un ordre immuable. Le temps produit au jour ce qui était déjà contenu dans la structure des choses.

ne devait arriver et, d'autre part, tout événement comporte en sa nature les causes qui le produisent³⁵. La mise en évidence de la *providentia* humaine présuppose en effet l'existence dans le monde d'un ordre rationnel présidant à l'enchaînement des causes : même s'il n'est pas donné à l'homme de tout prévoir, il peut néanmoins se fonder sur l'expérience pour deviner une partie de l'avenir. Cette conception est parfaitement résumée à la fin du discours de Quintus :

Si quis mortalis possit esse, qui conligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat. Qui enim teneat causas rerum futurarum, idem necesse est omnia teneat quae futura sint. Quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat. (Cic. *Diu.* I, 127)

S'il pouvait exister un mortel, capable de percevoir avec son esprit la liaison de toutes les causes, il ne se tromperait d'aucune manière : en effet celui qui connaîtrait les causes des événements futurs connaîtrait nécessairement tout l'avenir. Comme personne ne peut le faire sauf la divinité, il faut que l'homme se contente de présager l'avenir au moyen de certains signes révélant ce qui s'ensuivra³⁶.

Même si Panétius avait émis des doutes sur l'efficacité de la divination, il n'avait pas remis en doute la capacité humaine à percevoir en partie l'enchaînement naturel des causes et l'insistance sur la *πρόνοια* semble même avoir constitué une caractéristique de son éthique³⁷. Par conséquent, ce n'est pas un hasard si le motif de la *providentia*, qui permet au sage de parer à toute éventualité et de résister aux assauts de la fortune, est récurrent dans le premier livre du *De officiis*. Définie comme ce « qui permet de prévoir le futur avant qu'il ne soit advenu »,

35 Voir Cic. *Diu.* I, 125 : *nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat*. Le lien entre *coniectura consequentium* et divination a été établi en *Fin.* II, 113. Sur le lien entre raison et divination, voir François Guillaumont, « Divination et prévision rationnelle dans la conception de Cicéron », dans *Epistulae Antiquae I*, dir. Léon Nadjjo et Élisabeth Gavaille, Louvain/Paris, Peeters, 2002, p. 103-116 et *id.*, *Le De diuinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Latomus, 2006, p. 277-278 : Cicéron oppose aux conjectures hasardeuses des devins la *coniectura probabilis*, qui repose sur l'évaluation du spécialiste. L'idée de prévision rationnelle permet de rejeter la divination sans exclure totalement la possibilité de connaître l'avenir, voir Cic. *Diu.* I, 111 ; II, 154.

36 Trad. José Kany-Turpin.

37 Voir Cic. *Luc.* 107 ; *Diu.* I, 6. Pour le détail de la démonstration, voir Andrew Dyck, « Panaetius' Conception of *μεγαλοψυχία* », art. cit., p. 153-161 et *A commentary on Cicero, De Officiis*, *op. cit.*, p. 214, qui se fonde sur un fragment de Panétius, rapporté par Plutarque (*de Cohib. Ira* 463D-E).

la *providentia* constitue un élément de la *prudentia*³⁸. À ce titre, elle joue un rôle déterminant dans l'anthropologie des *Tusculanes*.

DU TEMPS HUMAIN AU TEMPS DIVIN

Dans les *Tusculanes*, le sens du temps n'est plus seulement un signe distinctif qui permet de définir l'homme par opposition à l'animal. Cette aptitude devient un gage d'immortalité et une voie d'accès à la transcendance divine.

Divinité et maîtrise du temps dans l'anthropologie de la première *Tusculane*

262 On se souvient que, pour sauver l'âme de la condamnation capitale dont elle est menacée, Cicéron défend dans la première *Tusculane* la thèse de l'éternité en accumulant les témoignages en faveur de sa nature divine³⁹. Tout en se gardant d'affirmer ce point dogmatiquement, il n'hésite pas à faire état de sa profonde conviction, fondée sur les capacités exceptionnelles de l'esprit humain, qui se manifestent dans les multiples inventions de la civilisation⁴⁰. L'argumentation est résumée et complétée par une auto-citation de la *Consolation*, qui souligne l'irréductible dichotomie entre les éléments terrestres et les facultés de l'esprit⁴¹. Dès lors, celles-ci ne peuvent trouver leur origine que dans un principe divin qui garantit l'éternité de l'âme :

Ita, quicquid est illud quod sentit, quod sapit, quod uiuit, quod uiget, caeleste et diuinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. (Cic. *Tusc.* I, 66)

Ainsi, quelle que soit la nature de cet élément doté de sentiment, d'intelligence, de vie et de vigueur, il est nécessairement céleste et divin et, par conséquent, éternel.

38 Voir Cic. *Inu.* II, 160 : *Prudentia est rerum bonarum et malarum <ne> utrarumque scientia. Partes eius : memoria, intellegentia, prouidentia. Memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt ; intellegentia, per quam ea perspicit quae sunt ; prouidentia, per quam futurum aliquid uidetur ante quam factum est.* « La sagesse est la science des biens et des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre. Elle comporte trois parties : la mémoire, l'intelligence et la prévoyance. La mémoire est la faculté qui permet à l'esprit de se rappeler le passé ; l'intelligence, celle qui permet de percevoir le présent ; la prévoyance, celle qui permet de prévoir le futur avant qu'il ne soit advenu ».

39 Voir Cic. *Tusc.* I, 56. Sur la métaphore du procès qui parcourt et nourrit la première *Tusculane*, voir Antoinette Novara, « La déposition cicéronienne au "procès de l'âme" (d'après *Tusc.* I, 50-70) », art. cit., p. 32-52.

40 Voir Cic. *Tusc.* I, 60 : *illud si ulla alia de re obscura adfirmare possem, siue anima siue ignis sit animus, eum iurare esse diuinum ; Tusc.* I, 62-65 et les verbes *uigere, sapere, inuenire, meminisse*.

41 Voir Cic. *Tusc.* I, 66. Sur la fonction de cette auto-citation dans l'argumentation, voir Helmut Seng, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 342 et Antoinette Novara, « La déposition cicéronienne au "procès de l'âme" (d'après *Tusc.* I, 50-70) », art. cit., p. 38-39.

Le caractère divin de l'âme avait déjà été affirmé par Scipion dans le *De re publica*, mais, dans ce dialogue, l'analogie de dieu et de l'âme n'entraînait pas directement l'attribut d'éternité⁴². En revanche, la citation de la *Consolatio* établit un lien nécessaire entre divinité et éternité : en tant que présent divin, l'âme recèle une éternité semblable à celle des dieux⁴³. Cette communauté est soulignée à la fois par l'incise – *ut ego dico* – et par une référence à Euripide – *ut Euripides dicere audet* –, qui allait jusqu'à identifier l'âme à Dieu⁴⁴.

Or son caractère divin confère à l'âme une forme de maîtrise du temps qui ne se réduit pas à l'immortalité. Parmi les attributs divins dont les éléments terrestres ne sauraient rendre compte, Cicéron mentionne en effet, outre la mémoire, l'intelligence et la réflexion, la capacité de concentrer les différentes modalités du temps :

Quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola diuina sunt nec inuenietur umquam unde ad hominem uenire possint nisi a deo. (Cic. *Tusc.* I, 66)

L'aptitude à retenir le passé, à prévoir l'avenir et la capacité de saisir le présent, qui sont des facultés proprement divines et ne peuvent venir à l'homme de nulle part si ce n'est de Dieu.

Ce passage semble très proche des extraits du *De finibus* et *De officiis* qui viennent d'être commentés. On y retrouve en effet la même association entre raison humaine et conscience du temps, le même éloge de la raison, la même division entre les différentes modalités du temps. Cependant, la différence de perspective est également remarquable : il ne s'agit pas, dans la première *Tusculane*, de montrer dans un mouvement progressif, inspiré de l'*οἰκειωσις* stoïcienne, ce qui distingue l'homme de l'animal, mais de souligner ce qui le rapproche de la divinité ; il n'est pas question de pourvoir aux nécessités de la vie, mais de dominer la temporalité grâce à la puissance d'un élément céleste. Cette faculté n'est pas associée aux tendances naturelles, comme c'est le cas dans le *De finibus*, mais émane d'une puissance divine⁴⁵. Or Cicéron insiste peu après sur la notion de séparation. La divinité est en effet définie comme une sorte

42 Voir Cic. *Rep.* VI, 26 : *Deum te igitur scito esse* et le commentaire de Pierre Boyancé, « Sur le Songe de Scipion (26-28) », dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, *op. cit.*, p. 276-293.

43 Voir Cic. *Leg.* I, 24 ; *CM* 78. Sur ce point, voir Pierre Boyancé, « Les semailles d'âme du *Timée* », dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, *op. cit.*, p. 294-301.

44 Voir Cic. *Tusc.* I, 65 (= frag. 1018 TGF, p. 685 = frag. 1018, p. 81 dans Euripide, *Tragédies, Fragments de drames non identifiés*, tome VIII, 4^e partie, éd. François Jouan et Herman Van Looy, Paris, CUF, 2003) : *Ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἔστιν ἐν ἐκάστῳ θεός*. Sur l'origine de cet aphorisme très populaire, voir *Comm. ad loc.*, p. 81.

45 Voir Cic. *Fin.* II, 45 : *rationem habent a natura datam*.

d'esprit détaché - *soluta* - et libre, séparé de tout agrégat mortel - *segragata ab omni concretione mortali*⁴⁶. Il me semble que Cicéron s'efforce ici d'exprimer la notion de transcendance en réponse au matérialisme stoïcien. On peut donc suggérer que Cicéron substitue à la vision naturaliste développée dans le deuxième livre du *De finibus* une conception transcendante de l'âme, conforme à la psychologie platonicienne. Les facultés de mémoire et d'anticipation, qui renvoient à l'éternité de l'âme, ne sont pas l'expression achevée d'un logos immanent, mais dérivent d'un principe séparé, qui ne relève pas du sensible. En ce sens, on peut légitimement affirmer que Cicéron instaure dans les *Tusculanes* une forme de « naturalisme transcendantal »⁴⁷ qui fait exploser les limites de l'immanentisme stoïcien.

Temps et transcendance : la confirmation du *Cato maior*

264

Il en est de même dans le *Cato maior*, où le sens du temps est intégré à un développement d'inspiration platonicienne sur l'immortalité de l'âme :

Sic persuasi mihi, sic sentio, cum tanta celeritas animorum sit, tanta memoria praeteritorum futurorumque prudentia, tot artes, tantae scientiae, tot inuenta, non posse eam naturam quae res eas contineat esse mortalem. (Cic. *CM* 78)

Ainsi, telle est ma conviction, tel est mon sentiment : étant donné la rapidité de l'esprit, la mémoire du passé et la prévoyance du futur, le nombre des arts, l'importance des sciences, le nombre des inventions, il est impossible que la substance qui contient tout cela soit mortelle.

Dans ce condensé des arguments exposés dans la première *Tusculane*, Cicéron-Caton impose la thèse de l'immortalité sous la forme d'une évidence rationnelle (*cum... non posse*) en soulignant le double mouvement de l'esprit vers le passé et l'avenir. La mobilité de la pensée, apte à parcourir en un instant l'ensemble du flux temporel, représente à la fois une preuve et une manifestation de l'immortalité. Dès lors, l'âme ne doit plus seulement son éternité à sa nature spécifique, mais à la relation qu'elle entretient à un principe transcendant. La conscience de la consécution temporelle en relation avec l'enchaînement causal marque donc l'origine divine de l'âme et constitue, à ce titre, un élément déterminant de l'anthropologie cicéronienne.

⁴⁶ Voir Cic. *Tusc.* I, 66.

⁴⁷ L'expression « naturalisme transcendantal » est empruntée à Brad Inwood, « Stoic Ethics », art. cit., p. 684, qui l'applique à l'éthique à stoïcienne alors qu'elle se trouve davantage en adéquation avec l'anthropologie cicéronienne, voir Carlos Lévy, « À propos de *The Cambridge History on Hellenistic Philosophy* », *Phronesis*, t. XLVII, 3, 2002, p. 264-286.

La notion de temps se trouve donc au centre de la réflexion cicéronienne sur l'homme. En tant que donnée immédiate de la conscience et attribut de la raison, le temps joue un rôle déterminant dans la définition de la spécificité humaine. La perception de soi comme « être dans le temps » permet d'établir la supériorité de l'homme sur l'animal en relation avec la théorie stoïcienne de l'οἰκείωσις. Cependant, dans les *Tusculanes* et le *Cato maior*, Cicéron met à profit cette thématique d'origine stoïcienne pour étayer la thèse de l'immortalité. Interprétée dans une perspective platonicienne, la conscience du temps renvoie à l'origine divine de l'âme humaine. Par son aptitude à dépasser le présent de la sensation pour se remémorer le passé et se projeter dans l'avenir, l'homme démontre sa parenté avec la divinité. La vertu de *prudentia* associée au « sens du temps » s'apparente ainsi à la providence divine. Cependant, compte tenu de l'orientation dualiste qui caractérise l'éthique cicéronienne, la question du temps ne saurait se réduire à une étude de la *prudentia*, que cette faculté tire son origine des tendances naturelles ou d'un principe divin. Face au temps rationnel, se dresse en effet le temps du corps, qui pour être limité à l'immédiateté de la sensation, n'en impose pas moins son emprise sur la vie de l'âme.

LE TEMPS DU CORPS

À la différence de la raison qui, grâce à ses facultés de mémoire et d'anticipation, peut unifier l'expérience du temps dans le présent de la réflexion, le corps est à la fois soumis à la durée et limité à l'instantané de la sensation. Dès lors, on comprend pourquoi Cicéron envisage tour à tour dans les deux premières *Tusculanes* l'élan vers l'éternité, qui oriente la partie rationnelle de l'âme, et la succession d'instant fractionnés, qui caractérise la durée sensible : après avoir convié son lecteur à contempler les splendeurs de l'immortalité, il le plonge brusquement dans les misères du corps souffrant afin de lui montrer le second versant du temps humain. Cependant, Cicéron n'abandonne pas son disciple dans les abîmes de la douleur ; il lui montre comment mettre à profit la durée pour surmonter le déchirement qu'elle représente. Le temps, qui permet d'assurer la domination de la raison sur la partie irrationnelle de l'âme et, en fin de compte, sur le corps, devient ainsi le principe du dépassement de soi. Or cet itinéraire spirituel s'élabore au moyen d'un dialogue critique avec les leçons épicuriennes et stoïciennes. Bien que Cicéron ne rende pas toujours justice à ses adversaires, la polémique lui permet d'insister sur la nécessaire prise en compte du corps et du temps dans la conception de l'homme. La dimension temporelle de la vie morale apparaît ainsi comme un corollaire du dualisme cicéronien.

L'EXPÉRIENCE CRUCIALE DE LA DOULEUR

Dans la deuxième *Tusculane*, Cicéron se propose d'établir que la douleur, qu'elle soit ou non un mal, peut être vaincue par le courage¹. L'alternative

¹ Voir Cic. *Tusc.* II, 66 : *debeas existimare aut non esse malum dolorem aut, etiamsi, quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, tantulum tamen esse, ut a uirtute ita obruatur, ut nusquam apparet.* « Tu devrais juger soit que la douleur n'est pas un mal, soit, même si tu veux qualifier de mal tout ce qui est pénible et contraire à la nature, que c'est un mal, mais si minuscule qu'il est étouffé par la vertu sans laisser de traces ». Sur la signification philosophique de ce passage, qui reflète la structure de la discussion, et plus généralement la méthode cicéronienne, voir Woldemar Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, *op. cit.*, p. 49-50. L'auteur a montré que, sur la plupart des questions philosophiques, Cicéron envisageait trois positions, classées en fonction de leur degré d'élévation morale. Dans la deuxième *Tusculane*, Cicéron récuse le point de vue épicurien, qui fait de la douleur le plus grand des maux, mais conserve in fine deux options alternatives, dont l'une lui semble plus souhaitable, mais l'autre plus conforme à la raison : la première correspond à la position stoïcienne selon laquelle la douleur ne peut être un mal puisqu'elle n'est pas un vice. La

qui demeure *in fine* quant à la nature exacte de la douleur ne nuit pas aux conclusions pratiques de la discussion, qui s'attache avant tout à montrer, dans la perspective générale et progressive des méditations, que la douleur, dans la mesure où elle peut être dominée, ne constitue pas un obstacle au bonheur².

Cicéron face à la négation stoïcienne de la douleur

En s'abstenant de choisir entre la position extrême des stoïciens et un point de vue plus modéré, Cicéron se conforme à la méthode générale adoptée dans les *Tusculanes*, dont l'inspiration académicienne assure la cohérence³ :

Sitne igitur malum dolere necne, Stoici uiderint, qui contortulis quibusdam et minutis conclusiunculis nec ad sensus permanantibus effici uolunt non esse malum dolorem. Ego, illud, quicquid sit, tantum esse quantum uideatur non puto, falsaque eius uisione et specie moueri homines dico uehementius, doloremque omnem esse tolerabilem. (Cic. *Tusc.* II, 42)

268

Que ce soit ou non un mal que de souffrir, c'est l'affaire des stoïciens, eux qui se piquent d'établir, par le biais de petits syllogismes entortillés et auxquels le jugement demeure imperméable, que la douleur n'est pas un mal. Quant à moi, quoi qu'il en soit, je pense qu'elle n'est pas aussi importante qu'il n'y paraît et j'affirme, d'une part, que les hommes se laissent trop fortement émouvoir par la fausse idée qu'ils s'en font et par son apparence et, d'autre part, que toute douleur est supportable.

L'Arpinate prend clairement ses distances par rapport au dogme stoïcien, qui, malgré les démonstrations pédantes dont il fait l'objet, relève plus du domaine du souhait que de la sphère rationnelle⁴. Par conséquent, bien que Cicéron ait eu connaissance de la lettre que Panétius avait adressée à Quintus Tubéron

deuxième renvoie au point de vue péripatéticien, qui ne néglige pas totalement les biens du corps et identifie la vertu non au *solum bonum*, mais au *maximum bonum*. L'auteur a repris et approfondi cette analyse dans une étude consacrée aux *Tusculanes*, voir Woldemar Görler, « Zum literarischen Charakter und zur Struktur des *Tusculanaes disputationes* », art. cit., p. 212-239.

2 Voir Cic. *Tusc.* II, 66 : *Quae meditare, quaeso, dies et noctes. Latius enim manabit haec ratio et aliquanto maiorem locum quam de uno dolore occupabit.* « Médite ceci jour et nuit, je te prie. Ce raisonnement aura d'importantes conséquences et s'appliquera à un sujet notablement plus vaste, qui ne se limitera pas à la douleur ».

3 Voir Carlos Lévy, « Le problème des sources chez Cicéron », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, op. cit., t. II, p. 375.

4 Voir Cic. *Tusc.* II, 30 : *optare est quidem est, non docere.* Cicéron porte un jugement personnel sur le point de vue stoïcien, qu'il considère ici comme le plus noble et le plus souhaitable, mais aussi le plus difficile à démontrer, voir Woldemar Görler, « Zum literarischen Charakter und zur Struktur des *Tusculanaes disputationes* », art. cit., p. 232-235.

De dolore patiendo puisqu'il y fait référence au quatrième livre du *De finibus* dans sa critique de la doctrine stoïcienne des préférables⁵, il est délicat d'en déduire que cet écrit est l'unique source de la deuxième *Tusculane*.

Cicéron indique certes que Panétius n'a jamais soutenu dans cette lettre que la douleur n'est pas un mal et s'est contenté d'y montrer en quoi celle-ci est contraire à la nature et comment on peut y résister. Il affirme également à la fin de son exposé que ce philosophe s'est montré à la fois plus modéré que les autres stoïciens dans ses positions doctrinales et plus proche de Platon et d'Aristote⁶. Cependant, dans une étude importante consacrée à la psychologie de Panétius, François Prost a mis en évidence l'ambiguïté du témoignage de Cicéron, qui se contente de souligner le silence de Panétius pour suggérer que ce qu'il présente comme le point clé de la doctrine, à savoir *non esse malum dolorem*, est un dogme absurde et insoutenable⁷. Or le fait que Panétius se soit abstenu de recourir au terme *malum* n'implique pas qu'il se soit éloigné de l'orthodoxie stoïcienne. L'attitude que lui attribue Cicéron correspond en effet à la méthode de consolation préconisée par Chrysippe, qui consiste non à nier la réalité du mal, mais à lutter contre les préjugés liés au devoir et à la légitimité de l'affliction⁸. François Prost déduit à juste titre de son analyse du témoignage cicéronien que

Panétius n'a pas renoncé à la conception stoïcienne de la douleur ; [qu'] il n'a pas non plus estimé, comme le prétend Cicéron, qu'il ne pouvait pas la démontrer, mais qu'il ne devait pas procéder de la sorte, à la fois eu égard au destinataire de l'ouvrage (et à travers celui-ci au public romain), et en raison de la nature proprement philosophique de son écrit⁹.

La critique de la *copia uerborum* de Zénon, qui, refusant d'identifier la douleur au mal, usait de qualificatifs négatifs variés (*asperum, contra naturam*,

5 Voir Cic. *Fin.* IV, 23 : *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 inesset alieni, deinde quae ratio esset perferendi*. Cicéron mentionne également cette lettre, qui devait s'apparenter à une *consolatio*, dans les *Académiques* (*Luc.* 135) et dans un passage des *Tusculanes* (*Tusc.* IV, 4).

6 Voir Cic. *Fin.* IV, 79.

7 Voir François Prost, « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », *Revue des études latines*, t. LXXIX, 2001, p. 37-53.

8 Cicéron n'ignore pas la méthode de Chrysippe, qu'il oppose à celle de Cléanthe dans *Tusc.* III, 76 : *Chrysippus autem caput esse censet in consolando detrahere illam opinionem maerenti, si se officio fungi putet iusto et debito*.

9 Voir François Prost, « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », art. cit., p. 42. Cette interprétation s'oppose à celle de Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, op. cit., p. 157.

difficile perpessu, triste, durum) permet de confirmer cette hypothèse¹⁰. De fait, l'expression *contra naturam* n'est pas sans rappeler la formule *quantum in eo esset alieni*, par laquelle précisément Cicéron, dans le *De finibus*, évoquait la méthode de Panétius¹¹. De plus, la bipartition de l'âme, sur laquelle Cicéron fonde sa méthode de résistance à la douleur, n'est pas attestée avec certitude dans les témoignages dont nous disposons concernant la psychologie panétienne¹². Par conséquent, même s'il est probable que Panétius, faisant évoluer le stoïcisme vers plus d'humanité, a su « prendre la mesure humaine de la souffrance »¹³, son épître sur la douleur ne constitue pas le modèle unique de la réflexion cicéronienne.

Expérience et droits du corps

270

Par opposition aux stoïciens, Cicéron entend fonder sa réflexion sur l'expérience commune, comme il l'avait fait dans la première *Tusculane* : de même que les hommes répondent à la crainte de la mort par une croyance instinctive en l'immortalité, ils savent que la douleur physique, pour être redoutable, n'est pas pire que le déshonneur¹⁴. Il s'agit par conséquent dans un premier temps d'insister sur l'irruption déchirante de la douleur, qui menace l'intégrité de

¹⁰ Voir Cic. *Tusc.* II, 29-30.

¹¹ Voir François Prost, « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », art. cit., n. 17, p. 43.

¹² Voir Cic. *Tusc.* II, 48 : *Est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers* ; *Tusc.* IV, 10. Concernant la psychologie panétienne, voir frag. 12, 82, 83, 85-88 Van Straaten (= T119-128 Alesse). L'ensemble de ces témoignages a conduit de nombreux interprètes à considérer que Panétius s'était éloigné de l'orthodoxie stoïcienne et avait opté pour une psychologie dualiste inspirée du platonisme, voir John Rist, *Stoic Philosophy, op. cit.*, p. 179-184 ; Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica, op. cit.*, p. 194-217 et *Panezio di Rodi. Testimonianze, op. cit.* ; Peter Steinmetz, « Panaitios aus Rhodos und seine Schüler », art. cit., p. 655. Cependant, se fondant sur une analyse minutieuse des différents témoignages, et en particulier de ceux de Cicéron, (Cic. *Off.* I, 90 = F12 Van Straaten = T124 Alesse ; *Off.* I, 132 = F88 Van Straaten et T121 Alesse ; *Off.* I, 102 = T123 Alesse et *Off.* I, 101 = F87 Van Straaten = T122 Alesse), François Prost (art. cit., p. 44-46) a renforcé l'hypothèse de Modestus Van Straaten (*Panetius, op. cit.*, p. 105-115) et démontré de façon convaincante que le dualisme attribué à Panétius dans le paragraphe I, 101 du *De officiis*, qui est le seul à faire état d'une psychologie incompatible avec le monisme stoïcien, est en réalité imputable à Cicéron lui-même.

¹³ Voir Jean-Marie André, « Le stoïcisme dans le livre II des *Tusculanes* », dans *Ciceroniani II. Atti del II colloquium tullianum*, Roma, Centro di Studi ciceroniani, 1975, p. 107-110.

¹⁴ Tel est le point de vue spontanément exprimé par l'auditeur, voir Cic. *Tusc.* II, 14 ; 28 ; 30-31. Sur la signification et la valeur des substantifs *dedecus* et *turpitude* dans la deuxième *Tusculane*, voir Jean- François Thomas, *Déshonneur et honte en latin. Étude sémantique*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2007, p. 140-142. Bien que ces substantifs désignent tous deux des comportements condamnables, ils comportent des applications différentes : alors que *turpitude* (II, 30) renvoie à la doctrine stoïcienne, *dedecus* (I, 14) fait référence à « un cadre beaucoup plus général ».

l'être. D'où la critique des philosophes qui nient l'existence de la douleur, le rôle accordé aux citations tragiques, aux exemples historiques et, plus généralement, à ce qui relève de l'expérience vécue¹⁵. Or celle-ci enseigne que l'on ne doit pas mépriser le corps, non parce qu'il suffit à juger des biens et des maux, mais parce qu'il risque d'influer sur notre évaluation du temps et sur notre capacité à résister à la douleur. Si, en effet, je nie que la douleur soit douleur, je ne me donne pas les moyens de lutter contre elle et son arrivée risque, d'une part, de modifier mon jugement et, d'autre part, de me plonger dans l'affliction, comme le montre bien l'exemple de Denys d'Héraclée¹⁶. Par conséquent, nier la douleur revient à mépriser les droits du corps, grief déjà adressé par Cicéron aux stoïciens dans le *De finibus*¹⁷.

Douleur et conscience du temps : l'incohérence d'Épicure

Si l'on considère, à l'instar d'Épicure, que la douleur est le plus grand des maux, on vivra dans la crainte perpétuelle d'y être confronté :

Quis autem non miser non modo tunc, cum premetur summis doloribus, si in his est summum malum, sed etiam cum sciet id sibi posse euenire ? Et quis est qui non possit ? Ita fit ut omnino nemo esse possit beatus. 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 ? (Cic. *Tusc.* II, 16-17)

Mais qui ne sera pas malheureux, non seulement au moment où il est assailli par des douleurs extrêmes, si c'est en elles que réside le souverain mal, mais aussi quand il sera conscient que cela peut lui arriver ? Or qui pourrait en demeurer exempt ? Par conséquent, personne ne pourrait être heureux. Métrodore, quant

15 Voir Cic. *Tusc.* II, 30 : *Haec est copia uerborum, quod omnes uno uerbo malum appellamus, id tot modis posse dicere.* Sur la fonction des citations tragiques dans les *Tusculanes*, voir Alain Michel, « Cicéron et la tragédie (*Tusc.* II et IV) », *Helmantica*, t. XXXIV, 1983, p. 442-454 ; Clara Auvray-Assayas, « La douleur d'Hercule dans l'*Hercule sur l'Oeta* de Sénèque et la tradition romaine des *Tusculanes* », dans *Présence de Sénèque*, dir. Rémi Poignault, Paris, Centre A. Piganiol, *Caesarodunum* XXIVbis, 1991, p. 31-44 ; *Ead.*, « Relectures philosophiques de la tragédie. Les citations tragiques dans l'œuvre de Cicéron », *Pallas*, t. XLIX, 1998, p. 269-277 ; Gérard Salamon, « Les citations dans les *Tusculanes* : quelques remarques sur les livres I et II », dans *La Citation dans l'Antiquité*, dir. Catherine Darbo-Péchancki, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 135-146. Les citations tragiques constituent pour Cicéron une sorte de champ d'expérimentation : elles lui permettent d'opposer un démenti par l'exemple aux stoïciens, qui voient dans la douleur un indifférent. Mais elles visent également les péripatéticiens, auxquels il reproche de ne pas demander assez à l'homme. Sur la place accordée à l'expérience, voir Carlos Lévy, « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine de Lucrèce à Marc Aurèle », dans *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di I. Lana*, dir. Federice Bessone et Ermanno Malaspina, Bologna, Pàtron, 2005, p. 59-79 et particulièrement p. 69.

16 Voir Cic. *Tusc.* II, 60

17 Voir Cic. *Fin.* IV, 25-28.

à lui, considère que le bonheur parfait consiste dans une bonne constitution physique et dans la certitude de la conserver. Mais qui pourrait posséder une telle certitude¹⁸ ?

Cet extrait montre clairement que la critique de l'éthique épicurienne repose sur la psychologie du temps : en associant la projection dans l'avenir à sa définition du bonheur, Métrodore en sape lui-même les fondements puisque la constitution du corps échappe au contrôle de la raison. Les épicuriens échouent par conséquent dans leur tentative d'associer l'instantanéité de la sensation, sur laquelle reposent *uoluptas* et *dolor*, et la conscience de la durée. La citation de Métrodore aboutit, selon Cicéron, à une incohérence logique : en faisant de la chair le principe de tout bien et de tout mal, les épicuriens se heurtent à l'emprise du temps sur le corps et placent le bonheur sous la dépendance de la fortune¹⁹. Cependant, la traduction cicéronienne du fragment grec, et notamment la formule *corpus bene constitutum*, fait difficulté car elle ne correspond pas au *τέλος* défini par Épicure. Le participe *constitutus* renvoie en effet à la constitution naturelle du corps et à l'harmonie de ses différents éléments. Métrodore faisait probablement référence au plaisir catastématique, qui réside dans une absence de souffrance pour le corps et de trouble pour l'âme et que Cicéron associe le

18 Ce passage constitue le frag. 5 de l'édition Alfred Körte, *Metrodori Epicurei Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1890. Il pourrait constituer une traduction résumée et virtuelle de Plutarque, *Contra Ep. beat.* 1089D (68 Us) : « Selon les épicuriens, l'équilibre de la chair et l'espoir confiant de la posséder sont la joie la plus haute et la plus solide pour ceux qui sont capables de raisonner », voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. I, p. 240. Sur l'épicurien Métrodore de Lampsaque (~331/~278/9), ami et disciple d'Épicure, qui est souvent cité par les Anciens comme l'un des quatre *καθηγεμόνες* et auquel on attribue la paternité des *Sentences Vaticanes* 10, 30-31, 47 et 51, voir Tiziano Dorandi, « Métrodore de Lampsaque », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, op. cit., t. IV, p. 514-516.

19 Cicéron reprend sous forme résumée un argument développé dans la critique du *De finibus*, où apparaît la même citation de Métrodore, voir Cic. *Fin.* II, 89-92 : *dolor ergo, id est summum malum metuetur semper, etiamsi non aderit ; iam enim adesse poterit. Qui potest igitur habitare in beata uita summi mali metus*. Les épicuriens sont critiqués pour avoir placé le bonheur sous l'emprise de la Fortune. Le même reproche sera adressé à Théophraste, voir Cic. *Tusc.* V, 24. Concernant les épicuriens, il faut préciser cependant que Cicéron ampute volontairement leur éthique pour faire surgir une contradiction que la doctrine avait les moyens de résoudre. Cette incohérence, liée à la question du temps, ne sera du reste plus mentionnée dans le dernier livre, où le bonheur du sage épicurien sera cité en exemple (Cic. *Tusc.* V, 95). Concernant la cohérence du point de vue épicurien, voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, op. cit., p. 179-191 : malgré les dénégations de Cicéron, l'importance accordée au « biologique » ne remet pas nécessairement en cause le bonheur du sage : l'écoulement du temps, loin de constituer un obstacle au plaisir, permet par l'entremise de la mémoire de prolonger dans le présent le bonheur passé (voir Ép. *S.V.* 47 et 55 ; Cic. *Fin.* I, 55-57). Quant à la douleur, l'âme est capable d'y résister par « la conscience projetée sur le spectre du temps, de la continuité indissoluble du plaisir » (p. 179).

plus souvent à l'idée d'immobilité²⁰. Or, d'après le témoignage de Plutarque, ce plaisir correspondait à un état d'équilibre de l'organisme, en l'absence de toute perturbation ou privation, mais ne se réduisait pas pour autant à la jouissance passive, engendrée par la bonne santé du corps, comme le laisse supposer la traduction de Cicéron²¹. La nuance entre la tournure grecque τὸ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα et l'expression latine *corpus bene constitutum* suffit à faire glisser le plaisir « catastématique » sous l'emprise de la fortune et du temps. En réalité, Épicure et Métrodore associaient cette expérience du plaisir constitutif à l'exercice des facultés intellectuelles et physiques²². En liant directement le plaisir épicurien à la bonne santé physique, Cicéron suggère son caractère aléatoire et, du même coup, l'incohérence d'une éthique qui ne peut faire coïncider bonheur et conscience du temps.

Douleur et *prudentia*

Si la *prudentia* humaine, qui se caractérise par la *memoria* et la *prouidentia*, révèle la part divine de l'homme, elle doit s'exercer sur l'ensemble du composé humain pour ne pas contrevenir aux tendances naturelles²³. Le cas exemplaire de la douleur permet de montrer, à travers la critique d'Épicure et des stoïciens, que ces facultés divines peuvent également devenir le principal obstacle au bonheur. C'est pourquoi Cicéron insiste sur la crainte inspirée par la douleur physique, avant de démontrer à son auditeur aussi bien qu'à lui-même qu'il est possible de la dominer²⁴. Or la douleur, définie comme « un mouvement corporel rude et contraire aux sens »²⁵, ne constitue pas en elle-même une passion, mais elle risque de devenir telle si on ne sait la maîtriser²⁶. Comme la mort d'un être cher, une douleur extrême peut conduire au chagrin, qui est par ailleurs « la passion la plus semblable à une maladie du corps »²⁷. Par conséquent, la méthode

20 Voir Épic. *Mén.* 128 ; S. V. 33 et Cic. *Fin.* II, 9, 16, 28, 31, 32 et 75, où Cicéron recourt à des mots dérivés de *stare* : *stabilis*, *in stabilitate*, *stans*. Selon le témoignage de Diogène Laërce (X, 36), Épicure, par opposition aux cyrénaïques, distinguait plaisirs καταστηματικά et plaisirs ἐν κίνεσσι. Sur la signification de cette distinction et l'interprétation proposée par Cicéron (*Fin.* II, 8-9), voir Michael Stokes, « Cicero on Epicurean Pleasures », art. cit., p. 156-169 et John Cooper, *Reason and Emotion*, op. cit., p. 510-514.

21 Voir Épicure, *Lettres et Maximes*, éd. Marcel Conche, op. cit., p. 71 et John Cooper, *Reason and Emotion*, op. cit., p. 512.

22 Voir *Ibid.*, p. 513.

23 Voir Cic. *Inu.* II, 160.

24 Voir Cic. *Tusc.* II, 14 : *de doloris terrore* ; II, 29 : *Illud enim, quod me angebat non eximis* ; II, 67 : *meque bidui duarum rerum quas maxime timebam spero liberatum metu.*

25 Voir Cic. *Tusc.* II, 35 : *motus asper in corpore alienus a sensibus.*

26 Voir Cic. *Tusc.* II, 58.

27 Voir *Tusc.* III, 23. Sur la similitude entre *dolor corporis* et *dolor animi*, voir III, 61 et *infra*, chap. IV.

stoïcienne, si elle permet d'éviter la crainte par un excès de confiance en soi-même, ne met pas à l'abri du chagrin. Il ne suffit pas de ranger la douleur au rang des indifférents pour la surmonter, comme en témoignent les plaintes d'Hercule dans les *Trachiniennes* de Sophocle²⁸. La référence à Hercule, héros stoïcien par excellence, est ici doublement polémique car Épicure se référait précisément à cette tragédie de Sophocle pour établir que la douleur est un mal²⁹. Cependant, les gémissements d'Hercule rappellent également la témérité d'Épicure, qui prétend se délecter dans le taureau de Phalaris, tout en considérant la douleur comme le plus grand des maux. C'est pourquoi la méthode épicurienne, qui se signale par son inconsistance, n'est guère plus satisfaisante que celle des stoïciens car elle génère l'angoisse de l'avenir au lieu de la certitude promise.

274

La douleur permet ainsi de montrer comment les passions naissent d'un mauvais usage du temps, fondé sur une évaluation erronée des relations entre l'âme et le corps. Dès lors, la lucidité et le courage, qui sont des armes contre la douleur présente, constituent également des protections contre la menace qu'elle représente. En ce sens la méditation cicéronienne *de patiendo dolore* représente le paradigme de toute réflexion sur les passions et montre en quoi le temps du corps menace la *prudentia*.

QUASI CALLUM : TEMPS ET DOULEUR

Face aux philosophes dogmatiques, Cicéron valorise la *consuetudo* et l'*exercitatio*, qui permettent à travers la durée l'endurcissement du corps et de l'âme. En insistant sur l'importance de l'entraînement physique, Cicéron fait conjointement fond sur la tradition romaine et sur l'enseignement cynique. La notion romaine de *labor* rejoint en effet l'*ἄσκησις* des cyniques. Cette convergence permet de congédier les systèmes épicurien et stoïcien.

Labor et dolor : le témoignage du langage

La tradition romaine, par le biais des personnages tragiques, des soldats et des légionnaires, apporte au problème de la douleur des réponses pratiques plus efficaces que celles des théories philosophiques. De fait, l'appel à la *ratio* pour résister à la douleur ne se traduit pas dans les faits par d'abondantes références aux théories philosophiques³⁰. La supériorité romaine en la matière est d'emblée

28 Voir Cic. *Tusc.* II, 20-22 (= Soph. *Trachiniennes*, 1046-1102).

29 Voir DL X, 137 : Épicure se référait également aux cris d'Hercule (Soph. *Trachiniennes*, 787-788), dévoré par sa tunique, pour montrer que la fin réside dans le plaisir.

30 Voir Cic. *Tusc.* II, 42 et le commentaire d'Alan Douglas, *Comm. ad loc., op. cit.*, p. 71.

soulignée par des considérations linguistiques : Cicéron remarque en effet que, contrairement au grec, qui doit se contenter du seul terme *πόνος*, le latin dispose de deux substantifs différents permettant de distinguer l'effort et la douleur :

Interest aliquid inter laborem et dolorem. Sunt finitima omnino, sed tamen differt aliquid. Labor est functio quaedam uel animi uel corporis grauioris operis et muneris, dolor autem motus asper in corpore alienus a sensibus. Haec duo Graeci illi, quorum copiosior est lingua quam nostra, uno nomine appellant. [...] Est inter haec quaedam tamen similitudo ; consuetudo enim laborum perpersionem dolorum efficit faciliorem. (Cic. Tusc. II, 35)

Il existe une certaine nuance entre l'effort et la douleur. Ils sont extrêmement proches, mais comportent pourtant une différence. L'effort consiste à accomplir au plan physique ou au plan moral une charge ou un devoir assez pénible, tandis que la douleur est un mouvement corporel rude et contraire aux sens. Pour désigner ces deux choses, les Grecs, dont la langue est plus riche que la nôtre, usent du même nom. [...] Il y a pourtant une certaine similitude entre elles : l'accoutumance à l'effort favorise la fermeté dans la douleur.

Outre le plaisir irrésistible de prendre la langue grecque en défaut, cette distinction, illustrée par l'exemple de Marius, révèle l'orientation concrète de la deuxième *Tusculane* et l'attention portée à l'expérience. Ainsi les considérations linguistiques servent-elles de base à une réflexion sur les rapports du temps et de la douleur, qui conduit Cicéron à insister sur la similitude entre *dolor* et *labor* en relation avec la maîtrise de soi. Il s'agit en effet de deux notions qui impliquent pareillement une expérience pénible et désagréable. Mais la différence essentielle réside dans la volonté du sujet : la douleur est un mouvement subi, alors que l'effort consiste en un acte volontaire, comme le montre l'opposition entre la tournure passive (II, 35 : *cum uarices secabantur*), qui évoque l'intervention chirurgicale subie par Marius, et la tournure active (*cum aestu magno ducebat agmen*), qui désigne l'accomplissement de ses fonctions de commandement. C'est pourquoi, la notion de *consuetudo*, précisée par celle d'*exercitatio*³¹, joue un rôle déterminant dans l'argumentation.

Au moyen d'une réflexion sur le langage, Cicéron insiste sur la valeur pédagogique de l'entraînement dans une perspective parfaitement conforme à l'idéologie traditionnelle³². Mais cette référence explicite à la tradition romaine ne doit pas masquer la composante cynique de l'exposé.

31 Les substantifs *consuetudo* et *exercitatio* sont récurrents dans les paragraphes 35 à 42.

32 Le rôle joué par l'effort dans l'éducation traditionnelle des jeunes romains est fréquemment souligné, voir Plut. *Cat. Mai.* 4, 1-3 ; Suétone, *Aug.* 64, 2-3.

Cicéron reprend à son compte la notion d'ascèse, qui a joué un rôle essentiel dans la morale cynique³³. L'accoutumance à l'effort, puisqu'elle s'acquiert dans la douleur, constitue une préparation efficace, comme en attestent l'éducation des jeunes Spartiates, la supériorité des vétérans sur les jeunes recrues, le régime ascétique de certaines vieilles femmes ou le courage des gladiateurs blessés. Ces exemples, qui relèvent de l'expérience commune, permettent d'illustrer la *consuetudinis magna uis*³⁴. Sans parler de la grandeur d'âme, qu'il analysera dans un second temps, Cicéron insiste, dans une perspective conforme à la morale cynique, sur l'endurcissement physique qui résulte d'une pratique quotidienne de l'effort :

Ipse labor quasi callum quoddam obducit dolori. (Cic. *Tusc.* II, 36)

L'effort en lui-même produit une sorte de cal contre la douleur.

276

L'image corporelle du cal, qui associe épaissement et endurcissement de l'épiderme, suggère une diminution de sensibilité sur une partie du corps. En se référant à ce phénomène physiologique bien connu des soldats et des athlètes, Cicéron évoque de manière concrète les conséquences naturelles de l'*exercitatio*³⁵. Cependant, l'extension de la métaphore à l'ensemble du corps permet de justifier le lien établi entre *consuetudo* et résistance à la douleur. Le courage passe d'abord par une éducation du corps et Montaigne se souviendra probablement du cal cicéronien lorsqu'il associera le courage à l'épaisseur de la peau. Signe corporel apparent de l'*exercitatio*, le *callum* illustre le rôle positif de la durée dans les relations âme/corps. Si le *miles* incarne les pouvoirs de l'*exercitatio* sur le corps et l'âme, la métaphore du cal vise à en expliciter le fonctionnement : de même que la peau durcit peu à peu sous l'effet d'un frottement, le corps, s'il est progressivement accoutumé à la douleur par l'exercice, en ressentira moins vivement les atteintes. Fort de cette expérience, le *miles*, qui se livre par la pratique de l'entraînement et des combats à une continuelle *commentatio doloris*, se passe des syllogismes stoïciens et des secours apportés par la philosophie³⁶.

33 Voir DL, VI, 27 ; 70-71 et Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1986, p. 53-76 ; 150-155. Sur la place de l'ascèse dans les *Tusculanes*, voir Sabine Luciani, « Discours intérieur et ascèse philosophique chez Cicéron », à paraître dans *Dialectiques de l'ascèse*, dir. Michel Fourcade, Pierre-Yves Kirschléger, Sabine Luciani et Brigitte Pérez-Jean Paris, Garnier, 2011.

34 Voir Cic. *Tusc.* II, 38-41.

35 L'exemple des athlètes était également utilisé par Diogène en relation avec la nécessité d'un entraînement constant, voir DL VI, 70.

36 Voir Cic. *Tusc.* II, 42.

Dans ces conditions, on peut se demander pourquoi Cicéron ne se réfère pas explicitement au mouvement cynique, auquel il emprunte pourtant, outre la notion centrale d'ascèse, le recours aux *exempla* et aux images et, plus largement, ses modes d'expression populaires. Ce silence relatif comporte plusieurs explications, parmi lesquels il faut citer en premier lieu la volonté de valoriser l'expérience romaine concernant les vertus de l'entraînement et de l'effort. Mais les réserves des Romains en général, et de Cicéron en particulier, à l'égard de la *Cynicorum ratio*, qui fait fi de la *uerecundia* et des conventions sociales, constituent un autre élément d'explication³⁷. Enfin, il convient de prendre en compte les relations doctrinales entre cynisme et stoïcisme³⁸. On sait en effet que les stoïciens d'époque romaine avaient adopté les points de l'enseignement cynique qui convenaient aux Romains afin de favoriser l'intégration de leur doctrine³⁹. Compte tenu de ce mouvement d'appropriation, il est naturel que Cicéron, soucieux d'opposer la sagesse pratique des Romains à l'intellectualisme stoïcien, ait préféré s'abstenir de faire explicitement référence à l'ascèse, en tant que pratique cynique. Le silence de Cicéron renvoie donc, dans une certaine mesure, à sa critique des syllogismes stoïciens. Le philosophe réduit volontairement la morale stoïcienne à un raisonnement abstrait dans lequel le travail d'intériorisation n'aurait aucune part. Or cette dimension temporelle de la sagesse, qui correspond à un mouvement d'incorporation progressive, apparaît précisément dans les notions de *labor* et d'*exercitatio*, que Cicéron se refuse à associer à l'enseignement du Portique.

37 Voir Cic. *Fin.* III, 68 ; *Off.* I, 128 ; 148

38 Concernant l'influence exercée par la pratique cynique de l'ascèse sur la morale stoïcienne, voir Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71, op. cit.*, p. 159-191 : si la notion d'ascèse joue un rôle important dans la morale stoïcienne, celle-ci ne correspond pas, comme chez les cyniques à un entraînement corporel à finalité morale ; conçue comme entraînement du *logos*, elle relève de l'exercice spirituel. Cependant, je ne partage pas les conclusions de Marie-Odile Goulet-Cazé concernant la deuxième *Tusculane*. Se fondant sur l'hypothèse d'une source panétienne, l'auteur recourt au texte cicéronien pour reconstituer la doctrine de Panétius (p. 172-178). Se référant au témoignage d'Aulu-Gelle, qui attribue à Panétius une comparaison entre entraînement de l'âme et pratique des pancratistes (*Noct. Att.* XIII, 28), Marie-Odile Goulet-Cazé en déduit que la morale de Panétius faisait appel « à la combinaison de deux types d'exercices susceptibles d'affermir la *contentio* (τόνος) de l'âme, l'un dans la lignée de la pratique cynique, l'autre de nature spirituelle, typiquement stoïcien » (p. 178). Or, étant donné que le texte d'Aulu-Gelle ne mentionne que le versant spirituel de l'*exercitatio* et que la référence aux athlètes n'intervient qu'à titre de métaphore, il n'est pas certain que le développement de Cicéron sur la valeur de l'entraînement physique, développement fondé en grande partie sur le rapprochement des termes latins *dolor* et *labor*, soit le reflet fidèle de l'enseignement panétien.

39 Voir Miriam Griffin, « Le mouvement cynique et les Romains », dans *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, dir. Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, Paris, PUF, 1993, p. 241-258 et particulièrement p. 256.

Se fondant sur le langage et sur l'expérience commune, Cicéron entend montrer que le *labor* constitue un entraînement et une préparation au *dolor*. Cette anticipation de la douleur, qui s'apparente à une *praemeditatio* corporelle, comporte une double fonction dans l'économie de la deuxième *Tusculane* : dans la mesure où elle est pratiquée spontanément par des hommes d'humble condition, elle représente un argument *a fortiori* en faveur de la thèse selon laquelle toute douleur est supportable, parce que l'homme possède naturellement en lui la force d'y résister⁴⁰. Mais, ayant fait preuve de son efficacité, elle constitue également un auxiliaire non négligeable dans la lutte contre la douleur. En soulignant, grâce à l'image du cal, l'importance de la *consuetudo* et de l'*exercitatio*, Cicéron se montre attentif au temps du corps, tout en évitant de fonder sa réflexion sur le présent de la sensation. Le cas de la douleur, parce qu'il implique une prise en compte du corps, donne donc lieu à une significative réhabilitation de la durée dans la vie morale. Mais, outre le temps du corps, la résistance à la douleur engage également le temps de l'âme.

TEMPS ET TENSION DE L'ÂME

Il apparaît que la réflexion *de patiendo dolore* constitue un préalable nécessaire à l'étude des passions car l'expérience de la douleur, qui met en évidence les interactions âme/corps, impose la prééminence du modèle dualiste : non seulement l'âme ne peut dominer le corps sans prendre en compte la temporalité qui lui est propre, mais la raison doit imposer sa domination sur la partie « molle, inférieure, faible, pour ainsi dire lâche, paresseuse »⁴¹.

Douleur et dualisme

La victoire sur la douleur implique la domination de la raison sur l'ensemble de l'âme. Or il est significatif que cette conception hiérarchique se trouve exprimée par l'opposition entre *ratio* et *temeritas*. Ce substantif, qui désigne l'irréflexion et l'absence de *prudentia*, correspond à une disposition vicieuse de l'âme, au même titre que la crainte ou l'avidité. Associée à l'échec, la *temeritas* sera assimilée à la sottise dans la discussion sur la vertu de *frugalitas* au livre III⁴².

⁴⁰ Voir Cic. *Tusc.* II, 41.

⁴¹ Voir Cic. *Tusc.* II, 47 : *Est in animis omnium fere natura molle quiddam, demissum, humile, eneruatum quodam modo et languidum*. Cet élément renvoie certes à la partie impulsive de l'âme, comme l'indique la traduction de Jules Humbert, influencée par le passage dualiste du *De officiis* (I, 28). Cependant, Cicéron n'emploie pas ici, comme il le fera dans le *De diuinatione* (I, 61), l'adjectif *temerarius*, mais le substantif correspondant. Ce choix n'est pas sans conséquence car la *temeritas* se trouve ainsi érigée en adversaire de la *ratio* : *ut ratio coerceat temeritatem*.

⁴² Voir Cic. *Tusc.* III, 17 : *nec qui propter temeritatem male rem gessit, quod est stultitiae, frugi appellari solet*.

Par conséquent, ce qui ne représentera que l'une des impulsions qu'il appartient à la *frugalitas* de gouverner, subsume ici l'ensemble des *motus animi adpetentis*⁴³. Cette expression métonymique souligne le rôle du temps dans le dualisme psychologique de Cicéron. La *temeritas* incite en effet le sujet à agir ou réagir dans l'instant, sous l'effet d'une impulsion soudaine. Inversement, la raison, qui perçoit l'ordre du temps, tend à inscrire la vie psychique dans un cadre duratif. C'est pourquoi l'endurcissement physique, qui implique une évolution dans la durée, constitue à la fois le paradigme et la préfiguration de la tension de l'âme. Le développement consacré aux plaintes d'Ulysse blessé, dans les paragraphes 49-50, illustre l'ancrage temporel du modèle dualiste, tel qu'il est développé par Cicéron.

Temps et maîtrise de soi

C'est pour avoir pris conscience de la relation étroite entre durée et maîtrise de soi que le poète latin Pacuvius est jugé digne d'éloges :

Intellegit poeta prudens ferendi doloris consuetudinem non contemnendam magistram. (Cic. *Tusc.* II, 49)

Le poète, plein de sagesse, comprend que pour supporter la douleur, l'habitude est une maîtresse qu'on ne doit pas mépriser.

Cicéron juge Pacuvius supérieur à Sophocle pour avoir représenté dans sa *Niptra* un Ulysse moins larmoyant et plus digne que celui de son modèle⁴⁴. Cependant, le personnage est tout de même rappelé à l'ordre par ceux qui le portent. Bien que ses gémissements soient modérés, son âme est jugée trop « molle » (*nimis paene animo es molli*) pour un homme accoutumé à la guerre. Le philosophe, poursuivant son analyse, montre ensuite comment Ulysse parvient à se maîtriser malgré l'intensité de ses douleurs. L'attention portée à l'évolution du personnage est emblématique de la démarche cicéronienne, qui met à profit cet exemple tragique pour montrer que seule une conception bipartite de l'âme est propre à rendre compte des fluctuations du temps psychique. Ulysse en effet faiblit (*incipit labi*), se ressaisit (*deinde ilico desinit*) et parvient finalement à dominer une souffrance dont la morsure s'accroît sans cesse. Sa victoire est rendue manifeste par les exhortations qu'il adresse aux autres, alors qu'il est lui-même sur le point de mourir (*in extremis Niptris alios quoque obiurgat, idque*

43 Voir *ibid.* : *Eius (scil. frugalitatis) enim uidetur esse proprium motus animi adpetentis regere.*

44 Voir Clara Auvray-Assayas, « La douleur d'Hercule dans l'*Hercule sur l'Oeta* de Sénèque et la tradition romaine des *Tusculanes* », art. cit., p. 35.

moriens). En conséquence, il apparaît que Cicéron met volontairement l'accent non seulement sur la modération du personnage (*non immoderate*), qui, au vu des extraits rapportés peut paraître discutable (*heu miserum me ! excrucior*), mais surtout sur le caractère progressif du contrôle qu'il exerce sur lui-même. Le contraste entre les gémissements initiaux et l'affirmation finale (*non lamentari decet*) est à cet égard significatif. Et Cicéron de conclure son analyse par la victoire de la *ratio* sur la *pars mollior*. Mais, objectera-t-on, Ulysse n'était pas un sage stoïcien. Il était donc naturel que le combat intérieur durât un certain temps.

280

Est-ce à dire que la victoire du sage se passerait du temps ? Rien n'est moins sûr. La raison parfaite du sage se fera certes obéir sur un simple signe (voir I, 51 : *nutu quod uolet conficiet, nullo labore*). Mais cette prompte obéissance sera le résultat d'une mise en condition puisque le sage fourbira d'avance ses armes : *contentio, confirmatio, sermoque intumus*⁴⁵. Ce double mouvement de « militarisation de la psychologie » et d'« humanisation des *arma* »⁴⁶ se traduit au plan moral par une valorisation du *labor*. On sait que cette fonction peut concerner l'âme comme le corps de sorte que le parallélisme formel entre les armes intellectuelles et les armes corporelles (voir II, 41 : *exercitatio, meditatio, consuetudo* et II, 42 : *exercitatio, consuetudo, commentatio*) ne saurait être anodin. La *contentio* ou *intentio animi* préconisée par Cicéron renvoie à la notion stoïcienne d'*εὐτομία* et à la dimension physique à la vertu⁴⁷. Mais, dans la mesure

45 Voir Cic. *Tusc.* II, 51.

46 Voir Carlos Lévy, « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine de Lucrèce à Marc Aurèle », art. cit., p. 70.

47 Voir Cic. *Tusc.* II, 54 et II, 65 et *SVF* I, 563 ; II, 444 ; III, 270 ; 278 ; III, 295 ; III, 473. Sur la notion stoïcienne de τόπος et ses origines, voir André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973, p. 91-95. Selon le témoignage de Galien, Chrysippe associait vice et vertu à la tension de l'âme, voir Gal. *PHP* 4, 6, 2-3 (= *SVF* III, 473 = LS, T65) : « Quelques unes des mauvaises actions des hommes sont rapportées par Chrysippe à des jugements fautifs, d'autres au manque de tension et à la faiblesse, tout comme leurs bonnes actions sont guidées par des jugements droits en même temps qu'accompagnées par une bonne tension de l'âme [...]. Il dit qu'il y a des moments où nous nous détournons des décisions correctes parce que la tension de l'âme se relâche et ne persiste pas jusqu'à la fin ou n'exécute pas complètement les ordres de la raison », A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 532-533. Sur ce passage, voir le commentaire éclairant de Teun Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, Leyden/Boston, Brill, 2003, p. 238-239. En dehors des présupposés interprétatifs propres à Galien, qui cherche à prouver que Chrysippe admettait l'existence d'une puissance distincte de la raison, ce passage reflète la position du philosophe concernant l'interaction entre tension physique et jugement. Par conséquent, bien avant Posidonius, Chrysippe avait accordé une place à la condition physique de l'âme dans l'étiologie des passions. L'auteur en déduit que le concept posidonien de « mouvements affectifs ou émotionnels » ne constitue pas une réelle innovation. Pour une position opposée, voir Christopher Gill, « Did Galen understand Platonic and Stoic Thinking on Emotions ? », dans *The Emotions in hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 113-148 et particulièrement p. 127.

où Cicéron conçoit la vertu comme la domination d'une partie de l'âme sur l'autre, celle-ci n'implique pas une totale rationalité. Même chez le sage, la tension de l'âme vise à dominer les impulsions irrationnelles, désignées comme ennemi interne. D'où l'importance du discours intérieur, qui permet d'affermir la raison contre les tentations de la *temeritas*. Tous les mots sont importants et ils montrent que, si la victoire sur la douleur est plus facile pour le sage, elle s'opère selon le même processus psycho-temporel que chez les autres hommes⁴⁸.

Comme le corps, l'âme se fortifie dans l'épreuve et la morale héroïque de Cicéron s'ancre fermement dans l'analogie entre l'âme et le corps :

Sunt enim quaedam animi similitudines cum corpore. Vt onera contentis corporibus facilius feruntur, remissis opprimunt, simillime animus intentione sua depellit pressum omnem ponderum, remissione autem sic urgetur, ut se nequeat extollere. 55 Et si uerum quaerimus, in omnibus officiis persequendis animi est adhibenda contentio. (Cic. *Tusc.* II, 54-55).

Il y a en effet certaines similitudes entre l'âme et le corps : on porte assez facilement les charges quand le corps est contracté, mais s'il se relâche, elles sont écrasantes. Il en va tout à fait semblablement pour l'âme : grâce à sa tension, elle échappe à la pression de tous les fardeaux, mais en cas de relâchement, elle est oppressée et ne peut se redresser. Et, si l'on recherche la vérité, c'est dans la pratique de tous les devoirs que la tension de l'âme doit s'exercer.

Ainsi, comme le cal insensibilise la peau, la tension de l'âme a pour résultat d'adoucir la douleur et de la rendre plus supportable. Mais il est important de noter que Cicéron reconnaît son incapacité à expliquer ce phénomène⁴⁹ : la comparaison se substitue à l'analyse pour mettre en évidence la prééminence du modèle physiologique. Dans ces conditions, le combat de la raison ne peut mépriser les secours du temps, qui résident à la fois dans l'entraînement du corps et dans l'éducation de la partie irrationnelle de l'âme. Comme un muscle, l'âme doit être tendue pour résister à la douleur. Il convient par conséquent de mettre tout à profit *ad confirmandum animum*, car seule la *firmitas* peut assurer la victoire de la raison sur la partie molle de l'âme.

Les dangers de la *temeritas*

Or, sur ce chapitre, épicuriens et stoïciens sont renvoyés dos à dos. Les premiers parce qu'ils refusent toute *praemeditatio* des maux et, prétendant évacuer la

⁴⁸ Voir Cic. *Tusc.* II, 50-51, où l'autorité du général sur le soldat est opposée à celle du père sur son fils.

⁴⁹ Voir Cic. *Tusc.* II, 53 : *nescio quo pacto...*

douleur au prétexte de sa brièveté, se croient dispensés de lutter contre elle⁵⁰. Les seconds, parce que, méprisant la force de la coutume et le rôle de l'éducation, ils opposent à la douleur, qu'ils classent parmi les indifférents, la rigueur excessive d'un jugement définitif⁵¹. De plus, l'accoutumance à l'effort, telle qu'elle est évoquée par Cicéron, dans la mesure où elle comporte une dimension sociale importante, paraît plus proche de la notion aristotélicienne d'*éthos* que de la *praemeditatio* stoïcienne⁵². N'admettant pas l'existence dans l'âme de parties irrationnelles *per se*, l'éthique vétéro-stoïcienne ne pouvait en effet intégrer l'*éthos* en tant que « conditionnement de l'irrationnel au moyen de processus d'accoutumance distincts des processus strictement cognitifs qui concernent l'enseignement de connaissances visant à la formation des jugements »⁵³. C'est pourquoi, dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta*, le terme ἄσκησις est envisagé dans une perspective purement rationnelle, comme exercice portant sur l'évaluation des biens et des maux⁵⁴. Cependant la critique de Cicéron, qui réduit le traitement stoïcien de la douleur à des *ratiunculae*, ne rend pas totalement justice à la doctrine du Portique. L'analyse critique du témoignage de Galien permet de suggérer que les premiers stoïciens ne négligeaient pas les soins du corps et les formes d'éducation fondées sur les relations entre le physique et l'intentionnel⁵⁵. Le jugement de Cicéron semble donc injustement sévère,

50 Voir Cic. *Tusc.* II, 44-45 et III, 34. Sur la polémique épicurienne contre la *praemeditatio*, voir la mise au point de Mireille Armisen-Marchetti, « Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la *praemeditatio* », *Revue des études latines*, t. LXIV, 1986, p. 185-195.

51 Voir Cic. *Tusc.* II, 41 et DL VII, 101-103. La dimension sociale attribuée à la souffrance, intégrée aux *munera* du citoyen, constitue une réponse à l'intellectualisme stoïcien, voir Clara Auvray-Assayas, « La douleur d'Hercule dans l'*Hercule sur l'Oeta* de Sénèque et la tradition romaine des *Tusculanes* », art. cit., p. 35.

52 Voir Aristt. *É. N.* X, 9, 6 : « On pense généralement que l'honnêteté des uns provient de la nature, celle des autres de la coutume ou de l'instruction. Il est clair que ce don de la nature ne se trouve pas à notre disposition et qu'il n'est accordé qu'aux gens véritablement favorisés du sort par quelque cause divine. Je crains bien par ailleurs que les raisonnements et l'instruction n'aient pas sur tous le même effet et qu'il ne faille, en s'aidant de bonnes habitudes, travailler l'âme de l'auditeur pour lui faire concevoir des sentiments convenables de joie et d'aversion, de même qu'on retourne la terre qui doit nourrir les semences », trad. Jean Voilquin, Paris, 1992.

53 Voir Pier Luigi Donini, « Stoic Ethics », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *op. cit.*, p. 705-737 et particulièrement p. 705.

54 Voir SVF I, 370 ; 409 ; 422 ; III, 214 ; 278 ; 447 ; 490 ; II, 35 : « Les stoïciens disaient que ...la philosophie est la pratique de l'art de l'utile ». Selon le témoignage de Plutarque (*Stoic. rep.* 1043c-d), Chrysippe aurait évoqué la discipline et l'habitude en relation avec le progrès moral. Sur la dimension intellectuelle de l'ascèse stoïcienne, voir SVF III, 490 et le commentaire de Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, *op. cit.*, p. 172.

55 Voir Teun Tieleman, *Chrysippus'On Affections*, *op. cit.*, p. 162-163 et 242-244 : dans le *De Hippocratis et Platonis Placitis*, Galien associe les « formes de conditionnement non verbales » au modèle dualiste, en indiquant que seuls des mouvements irrationnels peuvent

dans la mesure où il fonde sa propre réflexion sur des notions d'inspiration stoïcienne.

Cependant, c'est précisément dans cette ambiguïté qu'apparaît la position personnelle de Cicéron : il ne rejette pas tant la position stoïcienne que la *temeritas*, qui consiste à faire fi de la douleur. La deuxième *Tusculane* enseigne qu'en la matière la philosophie doit prendre en compte les leçons de l'expérience :

Ego tantam vim non tribuo sapientiae contra dolorem. (Cic. *Tusc.* II, 18)

Pour moi, je n'attribue pas à la sagesse un si grand pouvoir contre la douleur.

Mutatis mutandis la critique visant Épicure s'applique tout aussi bien à l'assurance affichée par les stoïciens et résume parfaitement la position de Cicéron⁵⁶. La victoire sur la douleur ne se décrète pas d'emblée, elle se gagne dans le temps. L'académicien reproche en fin de compte aux stoïciens de n'avoir pas pris la mesure de la douleur ni enseigné au plan pratique la *patientia dolorum*, alors qu'ils avaient à leur disposition les éléments théoriques nécessaires :

Hoc posito et uerborum concertatione sublata tantum tamen excelle illud, quod recte amplectantur isti, quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum uirtutis nomine amplectimur, ut omnia praeterea, quae bona corporis et fortunae putantur, perexigua et minuta uideantur, <igitur> ne malum quidem ullum nec si in unum locum conlata omnia sint, cum turpidinis malo comparanda. (Cic. *Tusc.* II, 30)

Une fois que l'on a établi ce point et éliminé la querelle terminologique, il n'en reste pas moins ce seul principe, que les stoïciens embrassent à juste titre : ce que nous nommons l'honnête, le juste, le beau et comprenons aussi parfois sous le nom général de vertu l'emportera de sorte que toutes les autres choses, que l'on tient pour des biens du corps et de la fortune, sembleront minuscules et sans valeur et, par conséquent, aucun mal, même si tous les maux étaient concentrés en un seul lieu, ne sera comparable au mal que constitue la honte.

apaiser l'élément émotionnel de l'âme. Le médecin-philosophe attribue à Posidonius le mérite d'avoir tenu compte des facteurs irrationnels ignorés par Chrysippe (frag. 168 E-K). Cependant, Chrysippe déjà s'était intéressé dans le cadre des actions appropriées à ce qui relève des exercices et du régime alimentaire, voir *SVF* III, 706, 708, 709.

56 La critique de la *temeritas* épicurienne et stoïcienne est à mettre en relation avec les affiliations académiciennes de Cicéron dans la mesure où la pratique de l'ἐπιτοχή « implique l'examen attentif de ce que tout un chacun recèle de vérité et [...] ne limite pas le temps de la recherche », voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 630. Sur les aspects socio-politiques de cette condamnation, voir Cic. *Off.* I, 73 ; I, 81 : négation de la raison et du cours naturel du temps, la *temeritas* représente un danger pour la cité, comme il apparaît clairement dans la critique de César, voir Cic. *Off.* I, 26.

De ce point de vue, il est significatif que Cicéron ait choisi de conclure son développement sur l'attitude de deux stoïciens. En opposant à la faiblesse de Denys d'Héraclée l'attitude héroïque de Posidonius, Cicéron prend position dans le débat concernant l'utilité des *praecepta*, c'est-à-dire les recommandations spécifiques adressées à un individu ou à un type d'individu en relation avec les circonstances⁵⁷. Les principes généraux ne suffisent pas à conférer la *firmitas animi* puisque les années qu'il avait consacrées à l'étude de la philosophie ne furent d'aucune utilité à Denys d'Héraclée. Le courage dont fit preuve Posidonius montre au contraire que l'incorporation par la raison de la proposition *nihil esse bonum nisi quod sit honestum* constitue un rempart contre la douleur. Mais son efficacité repose sur son intégration au discours intérieur et sur son actualisation permanente, comme le souligne la formulation cicéronienne, qui met en jeu la répétition et la projection dans le temps⁵⁸.

284 Cependant, force est de reconnaître que le traitement cicéronien de l'*exemplum*, pour être très favorable à Posidonius, ne rend pas pleinement compte du processus d'intériorisation que suppose la morale stoïcienne. L'attitude de Posidonius renvoie à la fonction thérapeutique du *logos* et

57 Voir Cic. *Tusc.* II, 60-61. Il est à noter que Cicéron n'attribue à Posidonius aucune position théorique particulière au sujet de la douleur. Les paroles attribuées au philosophe, et notamment l'affirmation selon laquelle « *nihil esse bonum nisi quod esset honestum* », semblent tout à fait conformes à l'orthodoxie stoïcienne. Par conséquent, les tentatives visant à faire concorder cette anecdote avec le témoignage isolé de Diogène Laërce, selon lequel Posidonius aurait placé la richesse et la santé au nombre des biens (DL VII, 103 = frag. 171 E-K), sont discutables. Je me range à l'avis d'Ian Kidd (*Posidonius. The Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, t. II, p. 638-641), qui, s'opposant, entre autres, à Modestus Van Straaten (*Panetius, op. cit.*, p. 174 ; 213), à Marie Laffranque, (*Poseidonios d'Apamée, Essai de mise au point*, Paris, PUF, 1964, p. 364 ; 480), à Ilsetraut Hadot, (*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelentleitung*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1669, p. 76) et à Albrecht Dihle (« Posidonius system of moral Philosophy », *Journal of Hellenic studies*, t. XCIII, 1973, p. 50-57, n. 6, p. 51), se réfère au témoignage de Sénèque (*Ep.* 87, 33 = frag. 170 E-K) et conclut à une confusion de Diogène Laërce concernant la théorie des préférables ou les innovations morales attribuées à Posidonius. Sur l'opposition entre *decreta*, principes généraux d'une doctrine, et les *praecepta*, conseils spécifiques, voir Sén. *Ep.* 94 et 95. La valeur éducative des préceptes avait été contestée par Ariston, voir A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques, op. cit.*, t. II, p. 551-552.

58 Voir Cic. *Tusc.* II, 61 : *Itaque narrabat eum [...] cubantem disputavisse, cumque quasi faces ei doloris admouerentur, saepe dixisse : « Nihil agis dolor ! quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum »* ; II, 67, où le disciple dit qu'il « espère » être libéré de la crainte de la mort et de la douleur. Ce passage confirme le caractère progressif de la thérapie, marqué par les liens qui unissent les *disputationes*, voir Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes, op. cit.*, p. 163 : « Pour les gens ordinaires, la santé de l'âme n'est pas à atteindre une fois pour toute, comme le sage la possède, mais à conquérir à tous moments dans le cours du temps ».

à la théorie de la connaissance⁵⁹. Les stoïciens définissaient en effet la *doxa* comme « un assentiment faible et faux » et le savoir scientifique comme « une connaissance sûre et ferme que la raison ne peut ébranler »⁶⁰. Si Posidonius a su opposer une résistance ferme à la douleur, c'est parce que, contrairement à Denys d'Héraclée, il était parvenu à dépasser le stade de la *doxa* pour constituer et affermir son *logos* autour de la proposition « la douleur n'est pas un mal ». Or Cicéron, loin de se référer à sa dimension ascétique, réduit la thérapie stoïcienne à un pur assentiment intellectuel afin de mettre en valeur le rôle psychagogique de l'exhortation morale et des *exempla*.

Face aux stoïciens auxquels il reproche de nier la douleur, Cicéron affirme la place centrale de cette expérience dans la vie humaine. Il rappelle qu'on ne peut bafouer les droits du corps et que loin de correspondre à l'insensibilité, « la maîtrise de soi repose sur un savoir du corps, savoir dont la douleur semble être la pierre de touche »⁶¹. Qu'elle soit justifiée ou non, la critique cicéronienne a joué un rôle déterminant dans la réflexion antique sur la douleur et dans l'évolution de la doctrine stoïcienne, comme en témoignent les lettres 54 et 78, dans lesquelles Sénèque expose à Lucilius les remèdes dont dispose le philosophe pour résister à la douleur⁶².

Il apparaît donc que la méditation cicéronienne *de patiando dolore* constitue en quelque sorte le pendant corporel de la réflexion *de animorum immortalitate* : si l'âme a la faculté de dominer le temps, le corps doit en subir les lois. L'enchaînement des deux premières *Tusculanes*, qui souligne l'antithèse entre ces deux temporalités, révèle la complexité de la conception cicéronienne du temps. L'élan vers l'éternité, qui caractérise le premier livre, ne se traduit pas

59 Sur le rapport entre conception du langage et thérapeutique de l'âme dans le stoïcisme, voir André-Jean Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistiques*, Fribourg, Éditions universitaires, 1993, p. 73-89 : « La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe ».

60 Voir Cic. *Luc.* 145 (= LS, 41A) ; *Acad.* I, 41-42 (= LS, 41B) ; *Sext. Emp. A. M.* VII, 151 (= LS, 41C). Sur le statut problématique de la *doxa* dans le stoïcisme, voir Carlos Lévy, « Le concept de *doxa* des stoïciens à Philon d'Alexandrie : essai d'étude diachronique », dans *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, dir. Jacques Brunschwig et Martha Nussbaum, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993, p. 250-284 : « Pour le stoïcisme, le sot opine parce que son logos n'est pas parvenu à un degré suffisant de tension et qu'il ne perçoit pas la rationalité du monde » (p. 283).

61 Voir Frédéric Le Blay, « Penser la douleur dans l'Antiquité : enjeu médical ou enjeu philosophique ? », dans *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, dir. Francis Prost et Jérôme Wilgoux, Rennes, PUR, 2006, p. 79-92 et particulièrement p. 92.

62 Cette lettre comporte une citation nominative de Posidonius, voir Sén. *Ep.* 78, 28.

par un rejet de la dimension temporelle, comme en témoigne l'attention portée à l'*exercitatio*. Même si la raison doit assurer sa domination sur l'ensemble du composé humain, elle ne peut mépriser l'ordre naturel du temps sous peine de se renier elle-même en faisant preuve de *temeritas*. La partie « molle » de l'âme est sensible à la douleur physique, il faut par conséquent l'habituer à obéir aux injonctions de la raison. D'où la valorisation du *labor*, à travers la métaphore du cal, qui donne à voir la vertu de l'entraînement. En ce sens, l'étude de la douleur constitue une excellente introduction à la cure des passions car elle montre que la raison ne suffit pas à persuader les esprits de ceux qui n'ont pas atteint la sagesse⁶³. Elle met également en évidence les secours que l'on peut attendre du temps et de l'expérience. La valeur paradigmatique attribuée à la *patientia dolorum* apparaît clairement dans l'itération de l'image physiologique du cal. Évoquant le chagrin des Corinthiens suite à la destruction de leur cité, Cicéron y recourra de nouveau pour justifier son apaisement progressif :

286

Quorum (scil. Corinthiorum) animis diuturna cogitatio callum uetustatis obduserat. (Cic. *Tusc.* III, 53)

La réflexion prolongée avait produit dans leurs âmes le cal de l'ancienneté.

La nuance qui sépare les deux formules ne fait pas moins sens que leur parallélisme : le glissement du cal physiologique au cal psychologique est fort significatif car il met en évidence le principe de symétrie entre l'âme et le corps⁶⁴. Dans le livre II, Cicéron avait introduit la métaphore au moyen de l'indéfini *quoddam*, qui constituait une précaution oratoire, alors que le propos renvoyait à l'endurcissement contre la douleur du corps. Dans le livre III, l'image s'impose naturellement dans la sphère éthique et acquiert une connotation temporelle explicite grâce au génitif objectif *uetustas*⁶⁵. Au sens où l'on parle, au plan physique, de fracture d'effort, « l'induration d'ancienneté » donne à voir l'influence apaisante du temps au plan moral. De ce point de vue, l'image, qui assure la transition thématique du corporel au psychologique, est également garante de la place centrale accordée au temps dans les *Tusculanes*. Il reste maintenant à mesurer, en relation avec le modèle psychosomatique

63 Voir Alain Michel, « Dialogue philosophique et vie intérieure », *Helmantica*, t. XXVIII, 1977, p. 350-376, et particulièrement p. 360.

64 Sur la symétrie âme/corps, voir *infra*, chap. III.

65 Sur la valeur métaphorique de ce cal, qui est le produit d'une méditation et non d'une transformation naturelle, voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique grecque*, op. cit., p. 284. Cependant, l'itération de la métaphore suggère que la lutte contre les passions obéit à la même logique que la résistance à la douleur : de même que l'on accoutume son corps à l'effort, on peut, grâce à la réflexion, préparer ou habituer son âme à l'adversité, qu'elle soit à venir ou présente, voir *infra*, chap. IV.

esquissé dans le livre II, la fonction du temps dans l'étiologie des passions en général et du *dolor animi* en particulier, telle qu'elle est mise en œuvre dans les deux méditations suivantes⁶⁶.

66 Sur la similitude entre chagrin et douleur du corps, voir *supra*, p. 273 et n. 27.

LE TEMPS DE L'ÂME

Bien que Cicéron propose dans la troisième et la quatrième *Tusculanes* une synthèse personnelle sur la genèse et la thérapie des maladies de l'âme, il ne convient pas de lire isolément ces deux textes en les réduisant à un petit traité des passions. Ces exposés à visée thérapeutique, qui sont censés reproduire deux journées d'entretiens entre Cicéron et son auditeur, s'inscrivent en effet dans une perspective plus vaste : ils représentent des étapes successives dans le projet global des *Tusculanes*, qui visent à établir « les conditions essentielles du bonheur » et à démontrer que « la vertu suffit au bonheur »¹. Dans ce programme général exposé à la fin de la quatrième *Tusculane*, le développement sur les passions, qui fait suite à une méditation sur l'insignifiance de la mort et à une réflexion *de patiendo dolore*, est envisagé selon deux points de vue complémentaires : Cicéron s'intéresse d'abord au chagrin car ce trouble, qui s'apparente à la douleur physique et constitue à ses yeux le plus grand des maux humains, est aussi le paradigme de toutes les passions. Par conséquent, ce qui vaut pour l'apaisement du *dolor animi*, source de toutes les misères de l'homme, vaudra aussi pour les autres troubles. Il étend ensuite sa réflexion à l'ensemble des passions, dont il prône, à l'instar des stoïciens, l'extirpation radicale. C'est sur cette analyse des passions que je vais concentrer mon attention afin de déterminer la place accordée à la notion de temps dans la conception cicéronienne des passions et dans l'analogie fondamentale entre philosophie et médecine. Cette étude contribuera à nourrir une réflexion complémentaire sur le rapport de Cicéron à ses modèles.

TEMPS ET PASSIONS

Ce projet se heurte d'emblée à une question de fond : dans quelle mesure est-il légitime de postuler l'existence d'une théorie cicéronienne des passions ? Or il semble *a priori* que la réponse à cette première question, qui renvoie elle-même au problème du rapport entre Cicéron et ses modèles philosophiques, détermine les conditions d'un discours sur le temps moral chez Cicéron.

¹ Voir Cic. *Diu.* II, 2.

Malgré le caractère personnel des *Tusculanes*, il est impossible d'entreprendre une recherche sur le thème des passions chez Cicéron sans prendre en compte la problématique de la « Quellenforschung ». C'est pourquoi l'apport des recherches antérieures concernant l'influence du stoïcisme sur les livres III et IV des *Tusculanes* ne saurait être négligé². En revanche, l'approche thématique que je me propose d'adopter implique un changement de perspective : il ne s'agira ni de rechercher la source suivie dans tel ou tel développement ni, à l'instar de la démarche adoptée dans la plupart des études parues en langue anglaise sur les émotions dans la philosophie antique, d'utiliser le texte de Cicéron à la reconstitution de la doctrine, ni même de juger, de ce point de vue, la validité de son témoignage³. Inversement, il ne s'agira pas non plus d'attribuer à Cicéron une originalité philosophique à laquelle il ne prétendait nullement. En revanche, je m'efforcerai d'étudier, dans le sillage des recherches menées par Alain Michel, Woldemar Görler et Carlos Lévy, l'interprétation et l'évaluation des différentes doctrines par Cicéron afin de faire apparaître la cohérence de sa pensée⁴. La part respective des différentes influences philosophiques sera par conséquent envisagée en termes de réception et d'interaction, ce qui permettra de déterminer le statut du temps dans le discours cicéronien sur les passions.

2 Voir Rudolph Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, op. cit., t. III, p. 414-468 ; Max Pohlenz, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », *Hermes*, t. XLI, 1906, p. 321-355 ; Philipp Finger, « Die beiden Quellen des III Buches der *Tusculanen* Ciceros », *Philologus*, t. LXXXIV, 1929, p. 51-81 ; 320-348 ; Robert Philippson, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », *Hermes*, t. LXVII, 1932, p. 245-294.

3 Voir notamment Ian Kidd, « Eumetopia - proneness to disease », dans *On stoic and Peripatetic Ethics. The work of Arius Didymus*, dir. William Fortenbaugh, New Brunswick/London, Transaction Publishers, 1983, p. 107-113 ; George Kerferd, « Two problems concerning impulses », *ibid.*, p. 87-98 ; Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985 ; Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1992 ; Martha Nussbaum, *The Therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*, op. cit. ; *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, dir. Jacques Brunschwig et Martha Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 ; Ted Brennan, « The old stoic theory of emotions », *The Emotions in hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 21-70 ; Richard Sorabji, « a high-level debate on emotion », *ibid.*, p. 149-169 ; John Cooper, *Reason and emotion*, op. cit. Pour une approche différente, voir les études très intéressantes de Pier Luigi Donini, « Pathos nello stoicismo romano », *Elenchos*, t. XVI, 1, 1995, p. 195-216 ; « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo », *Elenchos*, t. XVI, 2, 1995, p. 305-329.

4 Voir Alain Michel, « Dialogue philosophique et vie intérieure, Cicéron, Sénèque, Saint-Augustin », art. cit., p. 353-376 ; « À propos du bonheur : pensée latine et tradition philosophique », *Revue des études latines*, t. LVI, 1978, p. 349-368 ; « Rhétorique et maladie de l'âme. Cicéron et la consolation des passions », art. cit., p. 11-22 ; Woldemar Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, op. cit. ; « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 212-239 ; Carlos Lévy, « Chrysippe dans les *Tusculanes* », *Les Passions antiques et médiévales*, op. cit., t. I, p. 131-143.

Étant donné que l'analyse des deux premiers livres a mis en évidence l'influence du temps dans la présentation cicéronienne du modèle dualiste, il est probable que les considérations sur la description et la thérapie des passions trouvent leur unité dans une réflexion sur l'évolution du moi dans le temps. En dehors des indices fournis par les observations précédentes, cette hypothèse de départ trouve une justification dans le lexique des livres qui nous occupent. Que ce soit dans la troisième *Tusculane*, qui vise à montrer que la philosophie peut guérir le chagrin, ou dans la quatrième, qui généralise la démonstration à l'ensemble des passions, un rapide examen, fondé sur une approche onomasiologique, suffit à faire apparaître l'omniprésence de la notion de temps⁵. Le tableau suivant, qui présente une liste - non exhaustive et réduite aux substantifs et adjectifs - des termes se référant au temps, classés dans l'ordre croissant en fonction du nombre de leurs occurrences, permettra de le montrer :

Substantifs	Nombre d'occurrences	Références dans les <i>Tusculanes</i> ⁶
tempus	19	III, 7 ; 49 ; 66 ² ; 69 ; 76 ; 77 ; 79 ² ; 80 ; IV, 2 ; 3 ² ; 5 ² ; 8 ; 21 ; 31 ; 78
dies	14	III, 6 ; 7 ; 35 ; 57 ; 58 ; 63 ; 67 ; 70 ; 74 ; IV, 7 ² ; 39 ; 64
uetustas	5	III, 32 ; 53 ; 74 ; 75 ; IV, 3
aetas	4	III, 61 ; 69 ; IV, 3 ; 5
praesentia	1	III, 14
spatium	1	III, 54
aeternitas	1	IV, 37
longinquitas	1	III, 35
diuturnitas	1	III, 74
inueteratio	1	IV, 81

5 Voir Cic. *Tusc.* III, 13 : *non enim de aegritudine solum, quanquam id quidem primum, sed de omni animi, ut ego posui, perturbatione, morbo, ut Graeci uolunt, explicabo ; IV, 8 : Aegritudine quidem hesterni disputatione uidebatur[...]. Sublata igitur aegritudine, sublatus est metus. Restant duae perturbationes, laetitia gestiens et libido ; quae si non cadent in sapientem, semper mens erit tranquilla sapientis.* L'étude onomasiologique envisage les différents termes relevant d'une même notion. Pour la présentation de la méthode, voir *supra*, deuxième partie, chap. I, n. 2, p. 139. La démarche thématique adoptée dans ce développement conduira à privilégier cette approche

6 Les exposants indiquent, le cas échéant, le nombre d'occurrences du vocable dans un même paragraphe.

Concernant les adjectifs et les participes, l'énumération n'est pas moins significative :

Vocables	Nombre d'occurrences	Références dans les <i>Tusculanes</i>
praesens	13	III, 24 ; 25 ; 38 ; 54 ; 61 ; 74 ; 75 ; IV, 8 ; I 1 ² ; 14 ² ; 64
futurus	12	III, 29 ² ; 32 ³ ; 34 ; 38 ; 58 ; 69 ; IV, 11 ² ; 64
recens	12	III, 25 ; 26 ; 55 ; 75 ⁴ ; IV, 14 ² ; 39 ; 50 ; 63.
inueteratus	6 + 2 ⁷	III, 26 ; 35 ; 54 ; IV, 21 ; 24 ; 39
(con/sub) sequens	8	III, 33 ; IV, 18 ; 19 ; 30 ; 31 ; 64 ² ; 66.
diuturnus	6	III, 31 ; 53 ; 69 ; 74 ² ; IV, 81
(per)manens	6	III, 53 ; IV, 18 ; 19 ; 30 ² ; 32
repentinus	5	III, 28 ; 45 ; 55 ; IV, 57 ; 81
inpendens	4	III, 14 ; 25 ; IV, 14 ; 80
ueniens/ uenturus	3	III, 29 ; IV, 11 ; 14
instans	2	IV, 11 ; 64
perpetuus	2	III, 34 ; 59
sempiternus	2	III, 19 ; 32
praeteritus	2	III, 33 ; IV, 55
exiguus	2	III, 69 ; IV, 37
longinquus	1	III, 69.
aeternus	1	III, 63

292

À cette accumulation de notations temporelles réparties sur l'ensemble des deux livres, pourraient encore être adjoints quelques adverbes marquant le progrès ou la durée :

Adverbes	Nombre d'occurrences	Références dans les <i>Tusculanes</i>
diu	5	III, 34 ; 58 ; 75 ² ; IV, 77
sensim	2	III, 54 ; 58
pedetemptim	1	III, 54.
repente	1	III, 67

7 Cicéron emploie également le verbe *inueterare* en III, 32 et IV, 24.

Cet ensemble de vocables ressortissant au domaine du temps légitime *a priori* une enquête sur les rapports du temps et des passions dans les *Tusculanes*, mais fournit également une base méthodologique.

En dépit de la variété terminologique qu'il souligne, ce relevé lexical met en évidence trois orientations sémantiques principales. Schématiquement, la plupart des termes renvoient en effet soit à la triade passé, présent, futur, soit à l'opposition nouveau/ancien, soit à l'idée de durée. Or ces trois aspects du temps correspondent de manière significative aux thèmes envisagés par Cicéron : les vocables qui renvoient aux divisions du temps - *praesentia, praeteritus, praesens, instans, inpendens, futurus, ueniens, uenturus, subsequens* - se rapportent à la classification stoïcienne des passions⁸. Les termes qui marquent l'opposition entre récent et invétéré - *recens, repentinus, permanens, inueterare, inueteratio* - sont liés à la genèse des passions et, par conséquent, aux moyens de les prévenir⁹. Enfin, les substantifs qui impliquent une idée de durée ainsi que les adjectifs correspondants - *longinquus, diuturnus* - sont en relation avec l'évolution et la guérison des passions dans le temps¹⁰.

Le rôle du temps dans la vie morale

À partir de ces indices lexicaux et des thématiques qu'ils dessinent, je voudrais montrer que Cicéron, faisant dialoguer entre elles les différentes écoles, élabore une pratique complète et cohérente, dont l'un des apports majeurs consiste à souligner les incidences du temps dans la vie psychique. Dans cette perspective, l'adoption nuancée et raisonnée de l'analyse stoïcienne et, en particulier, de l'analogie entre philosophie et médecine, permet de concevoir l'identité et la permanence d'un moi soumis aux fluctuations temporelles. En s'efforçant d'inscrire dans un cadre duratif, non seulement le cours des passions, mais aussi leur thérapie, qu'elle soit fondée sur le cours naturel du temps ou sur l'exercice de la raison, Cicéron apporte une réponse personnelle aux philosophies dogmatiques centrées sur la délimitation ou l'expérience du présent. Si la passion marque l'emprise du corps sur l'âme, elle soumet la vie rationnelle aux contraintes du temps : au lieu de maîtriser le temps grâce à sa raison, le sujet se trouve lui-même dominé par le temps du corps. Le rôle de la philosophie est précisément de l'aider à rétablir son équilibre psychique, c'est-à-dire la hiérarchie entre temps rationnel et temps corporel. Mais, dans le cas où la maladie de l'âme est déjà installée, la thérapie, qui doit prendre en compte les impératifs de la

⁸ Voir Cic. *Tusc.* III, 14 ; 24-25 ; IV, 11-19.

⁹ Voir Cic. *Tusc.* III, 28-35 ; 52-55 ; IV, 23-33.

¹⁰ Voir Cic. *Tusc.* III, 31-32.

durée, correspond à une cure progressive. D'où l'importance attribuée au temps dans la définition et le traitement des passions en relation avec l'analogie entre philosophie et médecine.

LA PLACE DU TEMPS DANS LA MÉTAPHORE MÉDICALE

294

Dans son développement sur les passions, Cicéron confère une place importante au modèle médical, qui constitue un lieu commun de philosophie hellénistique¹¹. On sait que l'analogie entre philosophie et médecine, qui figurait déjà chez Démocrite et Platon, joue un rôle fondamental dans l'éthique stoïcienne, dans la mesure où la thèse de la corporalité de l'âme en constitue le socle naturel¹². Mais c'est surtout le monisme psychologique qui permet à Chrysippe d'établir une stricte équivalence entre maladies du corps et maladies de l'âme : la passion se caractérise par une faiblesse de volonté, qui empêche l'âme de se conformer à la droite raison, de sorte que l'organe rationnel n'est plus à même d'exercer ses fonctions¹³. Je voudrais montrer que le philosophe met à profit cette métaphore médicale pour souligner les aspects temporels des passions et de leur cure. Il appert en effet que le temps joue un rôle fondamental dans la genèse et l'évolution du mal et, par conséquent, dans les différents stades de la passion.

Crise passionnelle et maladie invétérée

Concernant l'aggravation des passions, Cicéron, reprenant le « schéma nosographique »¹⁴ élaboré par les stoïciens, distingue *perturbatio*, crise passionnelle, *morbis*, maladie, et *aegrotatio*, maladie chronique¹⁵. Ces différents maux sont mentionnés pour illustrer les dangers liés à la persistance des troubles :

11 Voir Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, *op. cit.*, p. 13-48.

12 Sur les origines de l'analogie médicale, voir DK 31 ; Plat. *Soph.* 226b-231b. Sur son importance dans la philosophie stoïcienne, voir Teun Tieleman, *Chrysippus, On affections*, *op. cit.*, p. 143.

13 Voir SVF III, 471 et les analyses de François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, *op. cit.*, p. 290-295.

14 L'expression est empruntée à Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, III, *Le souci de soi*, Paris, 1984, Gallimard, p. 76. L'origine stoïcienne du schéma est confirmée par Sén. *Ep.* 75, 9-15 et Stob. *Anth.* II, 93, 1-13 (= SVF III, 421 = LS, 65S).

15 Voir Cic. *Tusc.* IV, 23. Sur la signification et la traduction latine des termes grecs νόσημα et ἀρρώστημα, voir George Kerferd, « Two problems concerning impulses », art. cit, p. 87-98. Cependant, je ne partage pas le point de vue de l'auteur concernant le sens du terme *aegrotatio*. Je crois qu'il implique à la fois la chronicité et la faiblesse, ce qui ressort parfaitement de la définition donnée par le Pseudo-Galien, *Définitions*, XIX, 390 Kühn, voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, *op. cit.*, p. 289.

Cum autem hic feruor concitatioque animi inueterauerit, et tamquam in uenis medullisque insederit, tum existet et morbus et aegrotatio et offensiones eae quae sunt eis morbis aegrotationibusque contrariae. (Cic. Tusc. IV, 24).

Mais lorsque cet échauffement et cette agitation de l'âme auront perduré et se seront installés pour ainsi dire dans les veines et dans les moelles, alors apparaîtront la maladie, la maladie chronique et les aversions qui sont contraires à ces maladies et maladies chroniques¹⁶.

La notion de vieillissement, suggérée par le verbe *inueterare*, se trouve à l'origine de la distinction: l'*aegrotatio* correspond au « *morbus* vieilli »¹⁷. La communauté de nature entre *morbus* et *aegrotatio* est telle que ces deux états sont d'ailleurs difficiles à distinguer au plan pratique¹⁸. Cependant, le maintien de la distinction théorique permet d'insister sur le caractère évolutif d'un mal qui s'ancre progressivement dans l'âme et aboutit à un état de faiblesse généralisée. Par conséquent, la chronicité ne doit pas se comprendre en termes de régularité mais d'enracinement et de sévérité. À la différence de la passion, qui est une crise ponctuelle, l'*aegrotatio* correspond à une affection de longue durée, dont la permanence est exprimée par les images corporelles de fixation et de profondeur :

Definiunt autem aegrotationem opinionem uehementem de re non expetenda, tamquam ualde expetenda sit, inhaerentem et penitus insitam. (Cic. Tusc. IV, 26)

Or, selon leur définition, la maladie chronique est une opinion violente, fixée et profondément implantée en nous, qui nous porte à juger fortement désirable une chose qui ne l'est pas¹⁹.

16 Je suis l'interprétation de François Prost, qui suggère de traduire *aegrotatio* par maladie chronique pour souligner le rapport avec *morbus*, voir *Les Théories hellénistiques de la douleur*, op. cit., p. 291, n. 358.

17 Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 289.

18 Voir Cic. *Tusc.* IV, 24 : *haec [...] cogitatione inter se differunt* ; 26 : *tantummodo cogitatione possumus morbum ab aegrotatione seiungere*. Selon Ted Brennan, « The old stoic theory of emotions », art. cit., p. 63, n. 44, ces deux passages sont ambigus car ils suggèrent, d'un côté, que l'on peut souffrir du *morbus* sans être sujet à l'*aegrotatio*, mais d'un autre côté, que les deux états sont coextensifs. L'auteur en déduit que la définition de l'*aegrotatio* signifie « que les maladies sont appelées maladies chroniques, quand on veut insister sur la faiblesse qu'elles impliquent ». La proximité entre les deux états permet d'expliquer pourquoi Cicéron définit tour à tour la *mulierositas* comme une maladie et une maladie chronique (IV, 24-26). Cette interprétation est plausible. Cependant, le fait que Cicéron conserve les deux notions en dépit de leur proximité sémantique illustre avant tout l'importance accordée au processus évolutif de la maladie morale.

19 Voir aussi Cic. *Tusc.* IV, 24 ; 27.

Tout en reprenant une définition stoïcienne bien attestée ailleurs, Cicéron use de l'analogie pour mettre l'accent sur la profondeur de l'enracinement²⁰. La métaphore comporte ainsi une double fonction pédagogique :

1/ elle souligne l'opposition entre affections changeantes (*mouentes*) et dispositions durables (*adfectiones manentes*), qui fonde elle-même une distinction importante entre *uitium* et *perturbatio* (*Tusc.* IV, 30) ;

2/ elle explicite le lien causal entre les deux pathologies. L'erreur de jugement que constitue la passion suscite un désordre psychologique général, qui altère la faculté d'assentiment aux représentations. La violence des émotions affaiblit progressivement l'âme, qui devient incapable de se maîtriser (*Tusc.* IV, 34).

Cette grille nosologique illustre en effet le processus par lequel un sujet acquiert graduellement une disposition vicieuse²¹ : tel individu, enclin à la cupidité, se laissera peu à peu gagner à l'opinion selon laquelle l'argent est un bien digne d'être recherché. Son goût de la richesse se muera en cupidité pathologique. Mais, s'il se persuade que l'argent est le bien suprême, il désirera si intensément s'enrichir qu'il subordonnera toute sa conduite à ce désir. Cet état d'avilissement correspond précisément à la faiblesse morale qui caractérise l'*aegrotatio*.

296

Or, de cette faiblesse morale résulte que la difficulté de la guérison est proportionnelle à l'enracinement de l'erreur :

Inueteratio autem, ut in corporibus aegrius depellitur quam perturbatio, citiusque repentinus oculorum tumor sanatur quam diuturna lippitudo depellitur. (Cic. *Tusc.* IV, 81)

Quant aux troubles invétérés, ils sont, comme dans le corps, plus difficiles à chasser que les troubles passagers et les yeux guérissent plus vite d'un abcès soudain que d'une ophtalmie chronique.

Conformément à la pensée de Chrysippe, le modèle médical permet de décrire dans un but thérapeutique le processus psychique qui conduit à l'acquisition d'une disposition vicieuse²². Même si, au plan théorique, toutes les fautes sont égales, au plan pratique, les vices qui proviennent d'une erreur endurcie sont plus difficiles à guérir. En distinguant les différents stades du vice et en décrivant son aggravation dans le temps, Cicéron pouvait donc insister à la fois sur l'urgence d'éliminer les passions et sur la notion de progrès moral.

²⁰ Voir Stob. *Anth.* II, 7, 10 ; Gal. *PHP* IV, 5, 21-25 (= *SVF* III, 480 = LS, 65L) ; DL VII, 115.

²¹ Voir Ted Brennan, « The old stoic theory of emotions », art. cit., p. 42-43.

²² Voir *SVF* III, 529. Sur la fonction pédagogique de la distinction chrysippéenne entre les différents stades du vice, voir Pier Luigi Donini, « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo », art. cit., p. 305-329.

Le problème du vice invétéré

Dans cette perspective, le paragraphe 32 pose un problème particulier, car Cicéron y affirme que les principaux vices sont plus faciles à éradiquer que les maladies chroniques. Or, même si elle semble en contradiction avec les développements commentés précédemment, il me semble que cette affirmation est conforme à l'ensemble de l'exposé cicéronien. Le texte corrigé par l'éditeur Lambin se présente ainsi²³ :

Aegrotationes autem morbiq[ue] animorum difficil[is] euelli posse putantur quam summa illa uitia, quae uirtutibus sunt contraria. Morbis enim manentibus, uitia sublata esse [non] possunt, quia non tam celeriter sanantur, quam illa tolluntur.

(Cic. *Tusc.* IV, 32)

Selon eux, les maladies chroniques et les maladies de l'âme sont plus difficiles à guérir que les principaux vices qui sont opposés aux vertus, car, même si les maladies demeurent, les vices peuvent être supprimés puisque la guérison des premières n'est pas aussi rapide que l'élimination de ceux-ci.

S'il s'agit bien des vices premiers, définis chez Diogène Laërce par opposition aux vertus cardinales, à savoir la sottise, la lâcheté, l'injustice et la faiblesse morale, le texte paraît confus et délicat à interpréter²⁴. On ne voit pas en effet comment le sujet pourrait parvenir à éliminer les principaux vices tout en demeurant sujet aux maladies, qui font elles-mêmes partie des vices²⁵. Pour lever la contradiction, Margaret Graver et François Prost proposent de donner au terme *uitia*, au lieu du sens de disposition, celui de « manifestations des vices »²⁶ : le non-sage, lorsqu'il est guéri de ses accès passionnels, peut réussir à s'abstenir de commettre des fautes, tout en conservant en lui certaines traces de dispositions malades.

23 Les éditions modernes admettent généralement la correction effectuée par Lambin, qui avait supprimé la négation devant *possunt* pour éviter l'incohérence qui en résultait, voir Georges Fohlen, Paris, CUF, 1931, t. II, p. 70 ; Otto Heines, Leipzig, Teubner, 1965, t. II, p. 69 ; Michelangelo Giusta, Torino, Paravia, 1984, *Praef.* p. LII : selon l'éditeur italien, cette erreur, qui est reproduite dans la plupart des manuscrits les plus anciens, s'explique par une itération du *non possunt* qui figure dans le paragraphe précédent. Cependant, même si elle s'impose, cette correction ne règle pas les problèmes d'interprétation.

24 Voir DL VII, 93 et le commentaire de Margaret Graver, *Cicero On emotions, op. cit.*, p. 154-155.

25 Voir Cic. *Tusc.* IV, 29. Cette confusion apparente a été relevée par Pier Luigi Donini, « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo », art. cit., p. 326.

26 Voir Margaret Graver, *Cicero on the emotions, op. cit.*, p. 154-155 ; François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur, op. cit.*, p. 298-299.

Dès lors, comment concilier cette interprétation avec la définition générale du *uitium* comme *adfectio manens* ? Cicéron attribuerait-il au substantif *uitium* un sens différent dans le passage cité ci-dessus ? Pour clarifier cette question, il est peut être possible de se référer à la distinction entre *uitiositas* et *uitium*. Pour justifier sa traduction du substantif grec *κακία*, Cicéron explique que le latin *malitia*, bien qu'il constitue un équivalent sémantique naturel, ne convient pas parce qu'il désigne un vice particulier, à savoir la méchanceté ou les mauvaises intentions²⁷. C'est pourquoi il opte pour *uitiositas*, néologisme forgé pour l'occasion, qui renvoie à « un état d'inconstance et de désaccord avec soi-même concernant l'ensemble de la vie »²⁸. Les *uitia* correspondent par conséquent à des défauts particuliers, qui sont certes permanents, mais ne donnent pas toujours lieu à des manifestations passionnelles, de même qu'un corps sujet à la *difformitas* peut être en parfaite santé. Si ces dispositions vicieuses sont combattues avant qu'elles ne provoquent des passions et ne dégénèrent en maladie, la guérison sera plus aisée. Si en revanche, le processus vicieux a atteint son terme, le sujet est alors en proie à une faiblesse générale et le vice, transformé en maladie chronique, opposera une plus grande résistance au traitement. Selon cette interprétation, Cicéron voudrait distinguer *uitium* et *morbis* : même s'il s'agit dans les deux cas de dispositions permanentes, le *uitium* n'est pas nécessairement une maladie, il le devient à cause de l'*inueteratio*. Les *uitia* correspondent donc à des espèces particulières de *morbis*, dont le sujet peut se débarrasser sans pour autant remédier à la *uitiositas* générale qui affecte son âme.

On peut trouver une confirmation de cette interprétation dans l'exemple de Socrate, qui est introduit ainsi :

Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut inuidi aut tale quid, ei sunt constituti quasi mala ualitudine animi, sanabiles tamen. (Cic. *Tusc.* IV, 80)

Ceux dont on dit qu'ils sont par nature sujets à la colère, à la pitié, à la jalousie ou à quelque vice semblable ont pour ainsi dire une mauvaise constitution morale, mais n'en sont pas moins guérissables.

²⁷ Voir Cic. *Tusc.* IV, 34 et le commentaire de Jonathan Powell, « Cicero's translation from Greek », art. cit., p. 298-299.

²⁸ Voir Cic. *Tusc.* IV, 29 : *uitiositas autem est habitus aut adfectio in tota uita inconstans et a se ipsa dissentiens*. Pour une analyse morpho-sémantique des pratiques cicéroniennes en matière de création lexicale, voir Christian Nicolas, *Sic enim appello. Essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, op. cit., p. 93-138 : le substantif *uitiositas*, qui relève de la catégorie des équivalences univerbales, est un calque imparfait ou « exocalque » car, à la différence du terme grec *κακία*, le mot latin servant de base au dérivé est doté d'un suffixe (*uiti - osi - tas*). Le rejet de l'« endo-calque pur » qu'est *malitia*, motivé par l'usage de la langue latine, permet d'établir une distinction entre la disposition vicieuse en général et les vices particuliers.

Cette lecture est par ailleurs confirmée par le témoignage de Sénèque, qui, dans le cadre d'une distinction entre les trois catégories de progressants, précise que les maladies de l'âme sont « les vices invétérés, indurés, comme l'avarice et l'ambition »²⁹. Parmi les progressants, Sénèque distingue ceux qui, ayant éliminé les maladies de l'âme sont très proches de la sagesse, ceux qui se sont dépouillés des plus graves maux et passions mais risquent encore une rechute et enfin ceux qui, pour s'être guéris de grands vices, sont encore sujets à d'autres³⁰. Par conséquent, bien que la progression soit plus détaillée chez Sénèque, on retrouve la même gradation que chez Cicéron entre *uitium* et *morbus* en relation avec l'analogie médicale. La première étape de la guérison réside chez les deux auteurs dans la domination des *magna uitia*, tandis que la dernière consiste à vaincre les maladies. Mais la lettre sénèqueenne envisage ces affections dans la seule perspective du progrès, alors que Cicéron insiste davantage sur l'aggravation des troubles moraux dans le temps. Pour résumer, lorsque la *uitiositas* aboutit à un état maladif général, il est encore possible d'éliminer les principaux vices. Cependant, les séquelles de l'*impotentia* qui en est résultée persisteront plus longtemps dans l'âme de sorte que les maladies chroniques donneront lieu à des rechutes.

Le traitement cicéronien de l'analogie médicale repose donc sur une attention particulière au rôle de la durée dans la vie émotionnelle. De même que la passion menace de s'aggraver dans le temps si on ne lui applique pas rapidement la *medicina socratica*, la thérapie suppose une évolution progressive, variable selon les individus, vers la sagesse³¹. Cette valorisation du temps, qui est à mettre en relation avec l'intérêt porté au *progređiens* et à la morale moyenne, apparaît également dans la notion de prédisposition, qui correspond au premier cas défini précédemment, à savoir le vice sans passion³².

La notion de *procliuitas*

Le développement de l'analogie médicale conduit Cicéron à envisager l'existence de penchants, de tendances naturelles à tel ou tel vice. La notion d'*ἐϋεμπρωσία*, qui joue un rôle important dans la théorie stoïcienne des passions, et notamment chez Posidonius, apparaît dans le développement cicéronien

²⁹ Voir Sén. *Ep.* 75, 11 : *morbi sunt inueterata uitia et dura ut auaritia ut ambitio.*

³⁰ Voir Sén. *Ep.* 75, 10-14.

³¹ Sur la notion de progrès moral dans le stoïcisme, voir *SVF* III, 510 ; 539 et Pier Luigi Donini, « Stoic Ethics », art. cit., p. 724-736.

³² Voir Cic. *Tusc.* III, 80 et IV, 58 : *Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente quam de te ipso quaerere (illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te uis), uideamus quanta sint quae a philosophia remedia morbis animorum adhibeantur.*

(§§ 27-28) sous le nom de *procliuitas*, accompagné de l'adjectif *procliuis*³³. Après avoir opposé les dispositions durables (anxiété, ivrognerie, amour des femmes) aux états émotionnels qui en résultent (angoisse, ivresse, passion amoureuse), Cicéron précise que l'on peut être sujet à certaines passions sans pour autant être toujours animé par celles-ci. Suit la définition de la *procliuitas* :

Haec igitur procliuitas ad suum quodque genus a similitudine corporis aegrotatio dicatur, dum ea intellegatur ad aegrotandum procliuitas. (Cic. *Tusc.* IV, 28)

Aussi, cette prédisposition particulière à tel ou tel genre de passion, appelons-la maladie chronique par analogie avec le corps, pourvu que l'on comprenne qu'il s'agit d'une prédisposition à tomber malade.

300

Conscient du fait que l'usage du substantif *aegrotatio*, précédemment défini comme une maladie invétérée, pourrait surprendre son lecteur, Cicéron prend soin de préciser le sens qu'il attribue à ce terme. Il ne se réfère pas ici à l'aggravation de la maladie dans le temps, mais à sa permanence, qui donne lieu à « des phases d'accès et de rémissions »³⁴. Quoi qu'il en soit, l'emploi d'*aegrotatio* suggère que cette propension correspond à un état durable et pathologique. En ce sens, la *procliuitas* est à la maladie ce que la maladie est à la maladie chronique dans la mesure où la maladie est une forme endurcie de *procliuitas*³⁵. Cet état, qui caractérise l'âme du non-sage relève bien entendu de la pathologie, dans la mesure où seule la sagesse mérite d'être comparée à la

33 Sur l'εὐεμπρωσία chez Posidonius, voir frag. 163 ; 164 (E-K) ; Stob. *Anth.* II, 93, 1-13 (= *SVF* III, 421) ; DL VII 115. L'idée de prédisposition n'était pas étrangère aux premiers stoïciens, mais Posidonius lui a donné une importance particulière, voir Ian Kidd, « Eueemptosia - proneness to disease », art. cit., p. 107-113. Sur la *procliuitas* cicéronienne, voir Cic. *Tusc.* IV, 27 ; 28 ; 42 ; 81. Le substantif *procliuitas* est très rare dans la tradition latine, et, hormis les trois occurrences que l'on relève dans la quatrième *Tusculane*, il ne figure que dans le corpus césarien (*B. Afr.* 37, 3) et chez Calcidius (*In Tim.* 40). En revanche, l'adjectif *procliuis* est attesté dès le deuxième siècle dans la comédie avec le sens de « enclin à » (*Pl. Capt.* 335 ; *As.* 663 ; *Ter. Andr.* 78). L'adjectif et le comparatif de l'adverbe (*procliuius*) sont très fréquemment employés au premier siècle avant notre ère (voir Lucr. *DRN* II, 453 ; II, 792 ; III, 310 ; VI, 724 ; Tite Live XXI, 35, 7 ; XXIV, 34, 14 ; XXXIII, 9, 11) et dans la littérature postérieure, notamment par les auteurs chrétiens. La métaphore de la pente vers le vice apparaît chez Lucrèce, dont Cicéron et, plus tard, Sénèque (*Ir.* I, 7, 4 ; II, 1, 1 ; II, 20, 1 ; *Ep.* 94, 13) ont pu s'inspirer au plan lexical, voir Lucr. *DRN* III, 310-313, qui présente une critique de la thèse stoïcienne : *nec radicitus euelli mala posse putandumst, / quin procliuius hic iras decurrat ad acris, / ille metu citius paulo temptetur, at ille / tertius accipiat quaedam clementius aequo.* « et n'allons pas penser, s'il s'agit de défauts, / qu'on en puisse arracher les racines au point / qu'un tel ne soit enclin davantage qu'un autre / à courir s'abîmer en d'ardentes colères, / un tel un peu plus prompt à se laisser tenter/par la peur, et qu'enfin tel autre ne réserve / un accueil trop clément à de certaines choses », trad. Bernard Pautrat.

34 Voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 294.

35 Voir Ted Brennan, « The old stoic theory of emotions », art. cit., p. 41.

santé³⁶. Cette interprétation est confirmée indirectement par un rapprochement avec la position de Chrysippe, qui comparait « la maladie de l'âme au désordre pathologique du corps par lequel celui-ci est amené à tomber dans des fièvres irrégulières et non périodiques »³⁷. Cependant, l'emploi du terme *aegrotatio* demeure ambigu car la prédisposition n'implique pas nécessairement la manifestation des crises passionnelles.

Or, selon le témoignage de Galien, cette ambiguïté avait été soulignée par Posidonius, qui avait critiqué l'ensemble de l'analogie médicale au motif de l'incohérence qui consisterait à comparer, d'un côté, la santé de l'âme avec la santé du corps et, de l'autre, la maladie de l'âme avec la tendance à tomber malade³⁸. Cependant, comme le reconnaît par ailleurs le médecin de Pergame, Posidonius n'avait pas remis en cause le principe stoïcien selon lequel l'absence de sagesse est une maladie. Il avait simplement ajusté la comparaison, en marquant plus nettement la distinction entre prédisposition et maladie déclarée : l'εὐεμπρωσία, en tant que propension à une passion, n'est pas strictement assimilable à une maladie corporelle. Seuls l'accès passionnel et la faiblesse qui en découle peuvent être identifiés à une maladie déclarée. On peut voir une trace de cette rectification chez Cicéron, qui semble se contredire à la fin du livre IV en rapprochant, à l'instar de Posidonius, la *procliuitas* de la santé corporelle :

Ergo ut optuma quisque ualetudine adfectus potest uideri natura ad aliquem morbum procliuior, sic animus alius ad alia uitia propensior. (Cic. *Tusc.* IV, 81).

Donc, de même qu'un sujet en excellente santé peut paraître par nature particulièrement prédisposé à quelque maladie, de même les âmes sont portées à tel ou tel vice spécifique.

Cette hésitation marque les limites de l'analogie médicale et illustre la double perspective qui sous-tend le développement³⁹ : pour souligner le rôle central de la passion, Cicéron entend, d'une part, montrer l'opposition entre vice et vertu, mais, d'autre part, distinguer différents degrés dans le vice. Même si le non-sage ne peut prétendre à la santé, il s'en approche en évitant de tomber dans les passions vers lesquelles il est naturellement porté. Dans cette perspective, la notion de *procliuitas* permet de compléter la palette de nuances qui constituent la phénoménologie des vices.

³⁶ Voir *SVF* III, 657-670.

³⁷ Voir Gal. *PHP* V, 2, 3-7 (= frag. 163 E-K = LS, t. II, 65R7).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cette double perspective, qui permet de prendre en compte la notion de progrès moral, est également adoptée par Sénèque (*Ben.* IV, 27), voir Ted Brennan, « The old stoic theory of emotions », art. cit., p. 44.

Il apparaît par conséquent que, même s'il met à profit les potentialités pédagogiques de l'analogie âme/corps pour souligner le rôle de la durée dans les pathologies et les thérapies de l'âme, Cicéron prend soin d'en souligner les limites.

Limites et enjeux théoriques de l'analogie

Cicéron développe l'analogie chrysippéenne dans la quatrième *Tusculane*, tout en prenant soin « de réduire l'aspect physique des maladies à une simple comparaison et le langage de Chrysippe à un tissu de métaphores »⁴⁰. Le philosophe ne cesse en effet de marquer ses distances par rapport aux stoïciens en soulignant les limites de l'analogie âme/corps⁴¹ :

Illud animorum corporumque dissimile, quod animi ualentes morbo temptari non possunt, corpora possunt ; sed corporum offensiones sine culpa accidere possunt ; animorum non item, quorum omnes morbi et perturbationes ex aspersione rationis eueniunt. (Cic. *Tusc.* IV, 31)

302

Le corps et l'âme diffèrent en ce que, contrairement au corps, une âme en bonne santé ne peut être sujette à la maladie ; en revanche, les malaises physiques peuvent se produire sans que nous en soyons responsables ; il n'en est pas de même pour l'âme, dont tous les troubles et maladies proviennent du mépris de la raison⁴².

Ces remarques nuancées n'entrent pas en contradiction avec la doctrine stoïcienne et Posidonius avait également noté que l'analogie entre santé du corps et santé de l'âme ne s'appliquait pas au sage, dont l'âme est toujours exempte de maladie, alors qu'une telle sécurité est impossible pour le corps⁴³. En soulignant ces faiblesses, Cicéron ne cherche pas à remettre en cause la valeur générale du modèle, mais à valoriser la sérénité inexpugnable du sage et à insister sur la notion de responsabilité. La philosophie est supérieure à la médecine puisqu'elle est à même de garantir la guérison du sujet, qui trouve en lui-même les remèdes nécessaires⁴⁴. L'essentiel ne réside pas dans les détails complexes d'un parallélisme fastidieux entre l'âme et le corps, mais dans l'affirmation selon laquelle la guérison est possible : *sanabimur si uolemus* (*Tusc.* III, 13).

⁴⁰ Voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, op. cit., p. 287-299. Pour un avis contraire, voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, op. cit., p. 290-304.

⁴¹ Voir Cic. *Tusc.* IV, 23, au sujet des maladies ; 27, au sujet de la santé.

⁴² Les limites de l'analogie sont également soulignées en *Tusc.* IV, 80 au moyen de l'adverbe *quasi*, voir *supra*, p. 298.

⁴³ Voir Gal. *PHPV*, 2, 2-7 (frag. 163 E-K).

⁴⁴ Voir Cic. *Tusc.* III, 5 : *animi autem qui se sanari uoluerint praeceptisque sapientium paruerint, sine ulla dubitatione sanentur ?* ; IV, 58 : *de quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adiumenta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est.*

Cicéron substitue à la base physique de l'analogie stoïcienne le principe de la supériorité de la raison, *medicina socratica*, qui peut éliminer les troubles de l'âme, pourvu qu'elle soit bien employée. De fait, la métaphore thérapeutique s'inscrit ainsi dans un cadre protreptique : il s'agit de montrer que seule la philosophie peut garantir des passions et assurer la *tranquillitas*. Après avoir souligné au début de sa réflexion l'origine socratique de l'analogie entre sagesse et santé, Cicéron insiste en conclusion sur le rôle de la raison, aidée de la philosophie, dans la quête du bonheur et de la vertu⁴⁵. Cette orientation thérapeutique est à mettre en relation avec le projet général des *Tusculanes*, qui présente la recherche du bonheur comme l'objectif principal de la philosophie⁴⁶. Dans cette perspective, l'ensemble de l'ouvrage comporte une fonction thérapeutique, ce qui apparaît notamment dans le dernier mot du texte, *leuatio* (V, 121).

C'est pourquoi Malcolm Schofield a insisté à juste titre sur la tonalité néo-académicienne de la thérapie cicéronienne en se référant à l'influence probable de Philon de Larissa sur le traitement cicéronien de l'analogie médicale⁴⁷. Grâce au témoignage de Stobée⁴⁸, on sait en effet que l'académicien avait reformulé la conception socratique de la philosophie dans le langage de la métaphore médicale. Dans ce schéma qui place l'éthique au premier plan, l'une des missions assignées à la philosophie correspond au *λόγος θεραπευτικός*, qui doit remplacer les opinions fausses par la connaissance⁴⁹. Or cette vision est assez proche de celle de Cicéron, qui, d'une part, dans le catalogue rétrospectif du *De diuinatione*, accorde une place particulière aux *Tusculanes*, en tant que discours thérapeutique, et, d'autre part, oppose aux vices et à la passion la puissance de la raison⁵⁰. Cette interprétation est confirmée par l'anecdote qui met en scène Socrate et Zopyre. Alors que cet adepte de la physiognomonie

45 Voir Cic. *Tusc.* III, 10 ; IV, 84.

46 Voir Cic. *Tusc.* I, 1 ; V, 1-2.

47 Pour une mise au point concernant l'influence de Philon sur la structure et le projet des *Tusculanes*, voir Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, op. cit., p. 50-57.

48 Voir Stob. *Anth.* II, 7, 40, 23-41, 26. D'après le témoignage de Stobée, Philon avait décliné l'analogie médicale selon trois axes complémentaires, comportant chacun un volet négatif et un volet positif : une phase protreptique, une phase thérapeutique et une phase d'application, correspondant à l'intégration et à la mise en pratique des raisonnements pour atteindre la vie heureuse.

49 Voir Stob. *Anth.* II, 7, 40, 16-17. Cependant, les *Tusculanes* ne représentent pas seulement le noyau thérapeutique du programme. Les trois éléments de la division philonienne y jouent un rôle structurant, puisque les prologues correspondent à la phase protreptique, les trois premiers livres au volet négatif de la thérapie, le quatrième au volet positif et le cinquième à la préservation de la vie heureuse, voir Bernhard Koch, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, op. cit., p. 54-55.

50 Voir Cic. *Diu.* II, 2, cité *supra*, p. 111-112.

s'était couvert de ridicule en chargeant Socrate de tous les vices à cause de sa difformité physique, celui-ci avait affirmé que « ces vices étaient effectivement en lui, mais qu'il s'en était débarrassé grâce à la raison »⁵¹. Ce propos atteste l'origine socratique de la formule : *Ergo ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est* (IV, 80).

Dès lors, il apparaît que l'on ne peut étudier le traitement cicéronien de la métaphore médicale sans prendre en compte l'épineuse question des sources. Par conséquent, une tentative de mise au point sur le rapport de Cicéron à ses modèles philosophiques constitue un complément nécessaire.

LE RAPPORT DE CICÉRON À SES MODÈLES

304 Tout en mettant à profit l'analyse stoïcienne des passions, qui permet d'insister sur la notion de responsabilité, Cicéron rejette fondamentalement la psychologie moniste qui la sous-tend. Aussi s'efforce-t-il de concilier l'assimilation, établie par Chrysippe, de la passion à un jugement, avec le dualisme platonicien, afin de préserver de toute atteinte la partie rationnelle de l'âme. Pour ce faire, il se livre à une évaluation critique des sources et, en particulier, du matériau stoïcien.

Une évaluation critique des sources

Dans une étude qui a fait date, intitulée « Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œuvre philosophique », Pierre Boyancé a mis en évidence la culture philosophique de Cicéron et l'autonomie de sa pensée⁵². Il a de ce fait montré les limites et l'inadéquation d'une méthode d'investigation centrée sur la recherche des sources et fondée sur le postulat selon lequel Cicéron aurait, pour chaque question abordée, choisi et suivi fidèlement un modèle spécifique. C'est pourquoi l'œuvre philosophique cicéronienne n'est plus considérée aujourd'hui comme « une simple mosaïque, plus ou moins réussie, de traductions » ; en raison de la précision de l'information et de la présentation personnelle des théories, on admet conjointement l'influence simultanée de multiples sources et l'indépendance du penseur Cicéron par rapport à celles-ci. Dès lors, puisque les commentateurs s'accordent à reconnaître la tonalité stoïcienne des livres III et IV des *Tusculanes*, il n'est pas nécessaire de reprendre les diverses hypothèses

51 Voir Cic. *Tusc.* IV, 80 : *cum illa sibi insita, sed ratione a se deiecta diceret*. Sur cette anecdote, voir Cic. *Fat.* 10.

52 Voir Pierre Boyancé, « Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œuvre philosophique », *Revue des études latines*, t. XIV, 1936, p. 288-309, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, *op. cit.*, p. 199-221.

émises dans la perspective de la *Quellenforschung*, qui conduisit les chercheurs à proposer différents modèles, tels Philon de Larissa, Posidonius, Antiochus d'Ascalon ou encore un stoïcien anonyme⁵³.

Cependant, même si le postulat de dépendance qui orientait ces recherches en a faussé les conclusions, elles fournissent, grâce aux débats contradictoires auxquels elles ont donné lieu, de précieuses indications sur le rapport complexe de Cicéron à ses sources. En prétendant découvrir des intermédiaires entre Cicéron et ses modèles philosophiques, la *Quellenforschung* a permis d'établir que la notion d'éclectisme ne suffisait pas à rendre compte de l'exposé sur les passions. Il est vrai que la synthèse cicéronienne repose sur une pluralité d'influences, comme le suggère le commentaire de Margaret Graver, qui fait valoir plusieurs rapprochements avec Crantor et la tradition des consolations, avec Épicure et les philosophes cyrénaïques, avec l'ancien stoïcisme et Chrysippe et enfin avec Posidonius⁵⁴. Néanmoins, bien que trois de ces sources d'inspiration soient avérées grâce au témoignage de Cicéron lui-même, elles ne sauraient être mises sur le même plan⁵⁵. Leur utilisation donne lieu à une évaluation, dans

- 53 En réponse à Rudolph Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, *op. cit.*, p. 414-468), qui cherchait à étendre à l'ensemble des *Tusculanes* l'hypothèse d'une source philonienne, Hans von Arnim s'attacha, dans l'introduction de son édition des *Stoicorum Veterum Fragmenta*, à montrer l'influence d'Antiochus (*SVF*, p. XX-XXVII) sur le livre III et postula diverses sources stoïciennes pour le livre IV. Cette idée fut reprise par Max Pohlenz (« Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », art. cit., p. 321-355), qui émit en outre l'hypothèse d'une connaissance directe par Cicéron du *Therapeutikos* de Chrysippe. De son côté, Philipp Finger (« Die beiden Quellen des III. Buches der *Tusculanen* Ciceros », art. cit., p. 51-81 ; 320-348), soulignant les divergences entre la morale moyenne d'Antiochus et l'idéal stoïcien, proposa d'associer Antiochus à un stoïcien dualiste, identifié à Posidonius. Enfin Robert Philippson (« Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », art. cit., p. 245-294), s'opposant à la thèse des deux sources, a conclu en faveur d'une synthèse rédigée par un stoïcien récent, qui se serait inspiré en priorité du traité de Chrysippe *Sur les passions*, tout en tenant compte de la critique posidonienne.
- 54 Voir Margaret Graver, *Cicero on the emotions*, *op. cit.*, p.187-223. La réception cicéronienne de la pensée cyrénaïque avait été étudiée par Nino Marinone, « Il pensiero cirenaico nel libro III delle *Tuscolane* », *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, t. XCIV, 1966, p. 424-440. L'auteur a démontré que Cicéron proposait une *interpretatio stoica* de la *praemeditatio* des cyrénaïques. D'autre part, l'influence ponctuelle de Carnéade sur les paragraphes 52-55 de la troisième *Tusculane* a été soulignée par Anna Maria Ioppolo, « Carneade e il terzo libro delle *Tuscolanae* », *Elenchos*, t. I, 1980, p. 76-91.
- 55 Concernant Crantor, philosophe académicien du III^e siècle, qui est mentionné à plusieurs reprises (*Tusc.* I, 115 ; III, 12 et 71), nous savons que Cicéron avait lu et apprécié son Περὶ πένθους, qu'il considérait comme un modèle du genre consolatoire, voir *Cic. Acad.* II, 135. Pline l'ancien (*Praef.* 22) et Jérôme (*Ep.* 60, 5) précisent qu'il s'en était inspiré pour rédiger sa propre *Consolatio*. Sur l'importance du thème de la consolation dans les *Tusculanes*, voir Aldo Setaioli, « Il destino dell'anima nelle letteratura consolatoria pagana », art. cit., p. 54-55 et *supra*, première partie, n. 48 et p. 176.

laquelle se révèle la position personnelle de l'Arpinate. Cela apparaît clairement dans la controverse contre Épicure, où les références précises au *Περὶ τέλους* ne s'expliquent pas seulement par un souci d'exactitude lié aux relations que Cicéron entretenaient avec certains épicuriens⁵⁶. Le philosophe latin insiste en effet sur la littéralité des citations car celle-ci constitue un instrument polémique destiné à souligner les incohérences de la doctrine épicurienne⁵⁷.

306

D'autre part, les travaux de Woldemar Görler ont permis d'établir que son interprétation générale de l'œuvre philosophique cicéronienne, fondée sur l'idée d'une structure hiérarchique, s'appliquait à chacune des *Tusculanes* et, en particulier, aux développements sur les passions⁵⁸. Tout en accordant la primauté à la leçon stoïcienne sur la passion, Cicéron met celle-ci à profit pour critiquer la position académico-péripatéticienne. C'est ainsi que le philosophe académicien Crantor, qui critiquait l'insensibilité stoïcienne et insistait sur le caractère naturel de la passion, ainsi que la théorie péripatéticienne de la métriopathie seront réfutés à partir du point de vue stoïcien⁵⁹. Cette méthode d'investigation, fondée sur la discussion *in utramque partem*, est explicitement revendiquée par Cicéron, qui, soulignant la discrétion des académiciens, invite stoïciens et péripatéticiens à régler entre eux leur différend philosophique et se dit lui-même libre de toute astreinte en dehors de la recherche du vraisemblable. Ces propos, qui ne constituent rien moins qu'une profession de foi néo-académicienne, invitent à s'interroger sur le travail d'interprétation, d'appropriation et de ré-élaboration opéré par Cicéron, qui adopte le point de vue stoïcien dans la stricte mesure où il sert son propre dessein philosophique⁶⁰.

56 Voir Cic. *Tusc.* III, 41-42 ; 46, repris dans Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887, frag. 67 et 69. Ayant de nombreux amis épicuriens, Cicéron ne pouvait se permettre l'approximation et se devait d'appuyer sa critique de l'épicurisme sur des témoignages textuels exacts, voir Margaret Graver, *Cicero On emotions, op. cit.*, p. 195-196.

57 Voir Cic. *Tusc.* III, 41 ; 42 ; 44 et l'analyse de Gérard Salamon, « Les citations des philosophes dans le livre III des *Tusculanes* : forme et sens », dans *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, dir. Christian Nicolas, Grenoble, Université Stendhal-Grenoble3, coll. « Recherches et Travaux », 2006, p. 69-79.

58 Voir Woldemar Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, op. cit.*, p. 49-50 ; « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 212-239.

59 Voir Cic. *Tusc.* III, 12-13 et IV, 39-57.

60 Voir Cic. *Tusc.* III, 47 (*uidesne quanta fuerit apud Academicos uerecundia ? Plane enim dicunt quod ad rem pertineat. Peripateticis repondetur a Stoicis. Digladientur illi per me licet, cui nihil esse necesse nisi ubi sit illud quod ueri simillimum uideatur anquirere*) et le commentaire de Woldemar Görler, « Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », art. cit., p. 222.

La liberté de jugement revendiquée par Cicéron ne se réduit pas à une formule ; elle se trouve au cœur même de son exposé sur les passions puisqu'elle détermine la composition du livre III. Cicéron indique en effet au début de sa réflexion, qu'il commencera par suivre la méthode serrée (*breviter*) des stoïciens avant de procéder selon son habitude (*nostro instituto*)⁶¹. De fait, après un court développement consacré à la tranquillité du sage, Cicéron, tout en indiquant sa préférence pour la doctrine stoïcienne des passions, revient sur les causes du chagrin selon sa propre méthode d'exposition (*Tusc.* III, 22). De même, il s'éloigne de l'orthodoxie à la fin du livre lorsqu'il préconise l'utilisation de plusieurs méthodes de consolation, notamment celle des cyrénaïques et des péripatéticiens (*Tusc.* III, 75-79). Cette indépendance doctrinale revêt un caractère programmatique dans le livre IV, qui s'ouvre sur une association paradoxale entre théorie stoïcienne et dualisme platonicien :

Quoniam, quae Graeci πάθη uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos, in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorea primum, dein Platonis discriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicos rationi. Sit igitur hic fons ; utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime. (Cic. Tusc. IV, 10-11)

Puisque nous préférons nommer troubles, et non maladies, ce que les Grecs appellent πάθη, je maintiendrai dans mon exposé sur cette question l'ancienne distinction établie sans doute par Pythagore puis par Platon. Ils divisent l'âme en deux parties, considérant que l'une a part à la raison, tandis que l'autre en est dépourvue. Dans la partie rationnelle, ils placent la sérénité, c'est-à-dire une constance calme et tranquille, dans l'autre les mouvements désordonnés de la colère et du désir, qui sont opposés et hostiles à la raison. Cela sera notre point de départ ; nous recourons néanmoins dans la description des passions aux définitions et aux partitions des stoïciens, qui à mon avis proposent les analyses les plus pertinentes sur ce point.

Comme en atteste la conjonction *quoniam*, le choix du substantif latin *perturbatio* est étroitement lié à la démarche de Cicéron, qui entend récuser le monisme des stoïciens en intégrant leur description des passions à la

61 Voir Cic. *Tusc.* III, 13.

psychologie platonicienne⁶². Or l'insistance du philosophe sur la bipartition platonicienne de l'âme est d'autant plus significative que, de son temps, l'opposition entre monisme et dualisme tendait à s'estomper⁶³. Dans ces conditions, malgré de fréquentes références à Chrysippe et malgré un exposé détaillé et fidèle de la psychologie stoïcienne, les développements cicéroniens restent fondamentalement étrangers aux principes du Portique⁶⁴.

Certes, les points communs thématiques et doctrinaux avec l'ouvrage de Chrysippe sur les passions ont été souvent soulignés⁶⁵. Dans une étude importante consacrée à la reconstitution de ce traité en quatre livres *Sur les passions*, Teun Tieleman a notamment insisté sur la fiabilité du témoignage cicéronien concernant la doctrine stoïcienne⁶⁶. Il a démontré, au moyen de rapprochements précis avec les citations présentées par Galien, que, dans de nombreux passages, Cicéron s'était inspiré du traité chrysippéen, que ce soit de manière directe ou par l'intermédiaire d'un résumé plus récent⁶⁷. Il apparaît

308

62 J'ai traduit *perturbatio* par trouble afin de conserver l'idée de désordre et de confusion inhérente au terme latin, voir *Tusc.* III, 15 ; 18 ; IV, 54. Le choix du substantif *perturbatio*, à la place de *morbus*, est justifié par Cicéron en *Fin.* III, 35 et *Tusc.* III, 7. La métaphore est à mettre en relation avec la bipartition de l'âme : la passion survient quand la raison ne parvient plus à assurer sa domination sur la partie irrationnelle de l'âme. L'ordre hiérarchique des facultés se trouve alors bouleversé. Brad Inwood (*Ethics and human action in early stoicism, op. cit.*, p. 127-128) remarque que le terme latin *morbus*, présenté comme l'équivalent du grec, correspond en fait à νόσος. Il en déduit que Cicéron fait en IV, 10 une confusion entre l'état d'âme qui produit les passions et la passion elle-même, alors que sous l'influence d'une autre source, il opère convenablement la distinction en IV, 23-24. Si l'on se réfère à la théorie stoïcienne, qui est fondée sur une analogie précise entre maladies du corps et maladies de l'âme, la critique de Brad Inwood peut paraître justifiée. Cependant, plutôt que d'attribuer à Cicéron une telle incohérence liée à un hypothétique changement de source, ne vaudrait-il pas mieux essayer de comprendre ses intentions ? Or la réflexion concernant la traduction de πάθος ne se réfère pas uniquement aux stoïciens. De plus, Cicéron emploie le terme *morbus* dans un sens général. Il entend justement substituer à la métaphore générique de la maladie, qui assimile l'âme à un corps unitaire, celle du déséquilibre, qui suppose une lutte de pouvoir entre raison et facultés irrationnelles.

63 Voir Carlos Lévy, « Chrysippe dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 131-143.

64 Voir Cic. *Tusc.* III, 52 ; 59 ; 61 ; 76 ; 79 ; IV, 9 ; 23 ; 53 ; 63 et le commentaire de Stephen White, « Cicero and the therapists », dans *Cicero the Philosopher, op. cit.*, p. 219-246.

65 Voir Max Pohlenz, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », art. cit., p. 321-355 ; Robert Philippson, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », art. cit., p. 245-294 ; Janine Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 82-93 ; 112 sq. ; Margaret Graver, *Cicero on the emotions, op. cit.*, p. 203-214.

66 Voir Teun Tieleman, *Chrysippus, On affections*, Leyden/Boston, Brill, 2003, p. 287-320.

67 Grâce à la *Correspondance* (voir Cic. *Att.* XVI, 11, 4 ; XVI, 14, 4), nous savons qu'il existait des résumés (appelés κεφάλαια ou ὑπόμνημα) de certains ouvrages philosophiques, et notamment du Περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν καθήκοντος de Posidonius. Cependant, ces témoignages et le prologue du troisième livre du *De officiis* (*Off.* III, 8) montrent que Cicéron, tout en recourant à ce type de sommaires, ne s'était pas dispensé de consulter le traité

ainsi que non seulement les paragraphes 11 à 33 de la quatrième *Tusculane*, dont la référence aux λογικά atteste l'origine chrysippéenne, mais encore la revue des différents traitements en IV, 59-62, l'analogie médicale développée dans le prologue du livre III, la notion de *praemeditatio*, discutée aux paragraphes III, 29 et 52, ainsi que l'identité entre passion et jugement, soulignée en III, 61-64, sont redevables aux premier et quatrième livres du traité de Chrysippe⁶⁸.

Cicéron et Posidonius

L'intégration du matériau stoïcien à la *descriptio* platonicienne impose une référence à l'éthique de Posidonius⁶⁹, qui passe pour avoir renoncé au monisme en faveur de la tripartition platonicienne de l'âme et, de ce fait, modifié la doctrine chrysippéenne des passions⁷⁰. Compte tenu de l'évolution doctrinale communément attribuée à Posidonius, on pourrait légitimement s'attendre à ce que Cicéron ait trouvé chez le philosophe du moyen Portique une source d'inspiration lui permettant de concilier morale stoïcienne et psychologie platonicienne⁷¹. Cependant, l'influence de Posidonius sur la conception cicéronienne des passions est difficilement démontrable⁷². Même si le philosophe

posidonien, voir Andrew Dyck, *A commentary on Cicero De officiis*, *op. cit.*, p. 484-488. On peut donc penser qu'il a procédé de même pour les traités de Chrysippe et de Posidonius sur les passions.

- 68 Le terme λογικά (*Tusc.* IV, 33) renvoie à l'orientation théorique des trois premiers livres du traité *Sur les passions*, par opposition au quatrième livre, consacré aux aspects thérapeutiques. Mais Cicéron semble étendre cette désignation aux définitions et distinctions issues du θεραπευτικός. Ce décalage est à mettre en relation avec la remarque selon laquelle les stoïciens consacrent plus de temps aux définitions qu'à la thérapie, voir *Cic. Tusc.* IV, 9.
- 69 Je n'ai pas la prétention de régler l'ensemble de la délicate question posidonienne, qui dépasse le cadre de mon propos. La mise au point proposée ici n'est en rien originale ; elle a pour seul objectif de préciser les rapports de la réflexion cicéronienne sur les passions avec la tradition stoïcienne.
- 70 Telle est l'interprétation généralement admise concernant l'éthique posidonienne, voir Milton Valente, *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, *op. cit.*, p. 44-45 ; Marie Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, *op. cit.*, p. 402-403 ; 426 ; Ian Kidd, « Posidonius on Emotions », dans *Problems in Stoicism*, dir. Anthony Long, London, The Athlone Press, 1971, p. 200-215 ; Alfred Dihle, « Posidonius system of moral Philosophy », *art. cit.*, p. 50-57 ; Anne Glibert-Thierry, « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXV, 1977, p. 393-435 ; Brad Inwood, *Ethics and human Action in Early Stoicism*, *op. cit.*, p. 148-155 et, plus récemment, Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, *op. cit.*, p. 93-108.
- 71 Robert Philippson, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », *art. cit.*, p. 262-263 ; 267-269, considérerait que Cicéron avait tenu compte des critiques de Posidonius à l'égard de Chrysippe, voir *Tusc.* III, 28-32 ; 52-58. Voir aussi Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, *op. cit.*, p. 109-114.
- 72 Voir Margaret Graver, *Cicero On emotions*, *op. cit.*, p. 216-217 : les similarités entre Cicéron et Posidonius peuvent être imputées à l'influence commune de Chrysippe.

d'Apamée est souvent mentionné par Cicéron, il ne l'est pas dans les livres III et IV des *Tusculanes*, de sorte qu'il est impossible d'affirmer avec certitude que l'Arpinate avait lu son traité *Sur les Passions*⁷³. De plus, la comparaison avec les fragments de ce traité, tels qu'ils sont rapportés par Galien dans le *De Hippocratis et Platonis Placitis*, ne permet de tirer aucune conclusion définitive car, pour être très nombreuses, les similarités thématiques ne se traduisent pas par l'adoption de points de vue communs. De plus, dans les cas où Posidonius semble avoir émis des objections à l'encontre de la doctrine chrysippéenne, la position de Cicéron demeure conforme à celle-ci⁷⁴. Jackie Pigeaud a notamment souligné les divergences entre Posidonius et Cicéron concernant la question du temps. L'opposition porte en particulier sur le rôle du temps dans « la prophylaxie et la thérapeutique du chagrin »⁷⁵ : si l'on se fie au témoignage de Galien, dans lequel cependant les différents locuteurs stoïciens ne sont pas toujours clairement distingués, il semble que Posidonius ait associé l'action du temps à l'affectivité, tandis que Cicéron insiste nettement sur le rôle de la raison⁷⁶. Or il est pour le moins singulier que Cicéron ne fasse aucune allusion, ni à une quelconque hétérodoxie de Posidonius, ni à son propre désaccord avec les positions attribuées à celui-ci⁷⁷. Ce silence est d'autant plus surprenant que Galien insiste sur la dissidence doctrinale de Posidonius, qui aurait rejeté le monisme chrysippéen en faveur de la conception platonicienne de l'âme⁷⁸.

73 Voir Cic. *Fat.* 5-7 ; *Fin.* I, 6 ; *Tusc.* II, 61 ; *Nat.* I, 6 ; I, 123 ; II, 88 ; *Diu.* II, 35 ; *Off.* III, 7-10.

74 Voir la synthèse présentée par Margaret Graver, *Cicero On the emotions, op. cit.*, p. 216-218. Malgré les critiques attribuées à Posidonius, la position de Cicéron est conforme à celle de Chrysippe sur les points suivants : identification passion/jugement, voir Cic. *Tusc.* III, 24 et Gal. *PHP* IV, 3, 2-4 (= frag. 157 E-K) ; apaisement du chagrin dans le temps, voir Cic. *Tusc.* III, 52-54 ; 58, 74-75 et Gal. *PHP* V, 6, 29-31 (= frag. 166 E-K) ; origine de l'erreur, voir Cic. *Tusc.* III, 2-3 et Gal. *PHP* V, 5, 9-11 (= frag. 169 E-K) ; idée selon laquelle les animaux ne sont pas sujets aux passions, voir Cic. *Tusc.* IV, 31 et Gal. *PHP* V, 6, 34-37 (= frag. 33 E-K = LS, 65).

75 Voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme, op. cit.*, p. 276.

76 Voir Gal. *PHP* IV, 7, 1-11 (= frag. 165 E-K) ; *PHP* V, 6, 29-31 (= frag. 166 E-K) et Cic. *Tusc.* III, 28-31 ; 52-54 ; 58 ; 74-75. Sur la position de Cicéron, voir *infra*, chap. IV.

77 En optant pour l'analyse chrysippéenne des passions, Cicéron se trouve en désaccord avec la position attribuée à Posidonius. Cependant, s'il avait eu connaissance d'une opposition entre Chrysippe et Posidonius, il eût été légitime qu'il en fit état ou, du moins, qu'il mentionnât cet adversaire de façon nominative, voir Margaret Graver, *Cicero On the emotions, op. cit.*, p. 216.

78 Sur le délicat problème de la psychologie posidonienne, voir les analyses nuancées de Gretchen Reydams-Schils, « Posidonius and the *Timaeus* : off to Rhodes and back to Plato ? », *CQ*, t. XLVII, 2, 1997, p. 455-476 et particulièrement p. 468-471 : « The major difference between Chrysippus and Posidonius is that the latter reintroduces the concept of irrational powers of the soul, rejected by Chrysippus. According to Posidonius, these powers have to be independant from reason in order to explain observable facts of human behavior, including motivational conflicts » (p. 470).

On peut en déduire soit que Cicéron ignorait ce traité, soit que la rupture introduite par les innovations posidoniennes a été amplifiée par Galien, soucieux de faire apparaître des oppositions doctrinales entre les différents scholarques afin de réfuter la théorie moniste de Chrysippe au moyen des interrogations formulées par ses propres successeurs⁷⁹. Cette hypothèse a été récemment étayée de manière convaincante par Teun Tieleman⁸⁰. Cet auteur a établi que le témoignage de Galien, qui, dans un but polémique, oppose systématiquement Chrysippe aux autres stoïciens, se signale par une nette tendance à faire passer pour des réfutations ce qui relevait de l'interrogation ou de l'approfondissement chez Posidonius. Il en a conclu que le philosophe d'Apamée n'avait pas renoncé à la thèse intellectualiste de la passion/jugement. De fait, le concept de *παθητικὰ κινήσεις* développé par Posidonius n'implique pas nécessairement un retour à la partition platonicienne de l'âme mais renvoie aux « pré-passions », ces réactions physiologiques involontaires, que Zénon et Chrysippe distinguaient déjà des passions *stricto sensu*⁸¹. Par conséquent, même si « l'énigme posidonienne » demeure difficile à élucider, l'influence de Posidonius sur la conception cicéronienne des passions, qui s'inspire en grande partie de la leçon chrysippéenne, ne doit pas être surévaluée.

Une *interpretatio stoica* ?

La prégnance de la tonalité chrysippéenne n'autorise pas non plus à soutenir que Cicéron présente une *interpretatio stoica* de la tripartition platonicienne de l'âme, comme le pense Teun Tieleman qui se fonde sur les arguments suivants⁸² :

1/ Dans la présentation donnée par Cicéron en IV, 10-11, la colère et le désir sont assimilés, non à des parties de l'âme elle-même, mais à des affections de la partie irrationnelle.

79 La fiabilité du témoignage galénique et l'hétérodoxie de Posidonius ont été fréquemment remises en cause, voir Janine Fillion-Lahille, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, op. cit., p. 153-154 ; Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, op. cit., p. 111 ; John Cooper, « Posidonius on Emotions », dans *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, op. cit., p. 71-111, repris dans *Reason and Emotion*, op. cit., p. 449-484.

80 Voir Teun Tieleman, *Chrysippus on affections*, op. cit., p. 198-287.

81 Voir Gal. *PHP* IV, 7, 37 ; *PHP* V, 5, 8-26 (= frag. 169 E-K) ; Cic. *Tusc.* III, 83 ; Sén. *Ir.* II, 1-4 ; Gell. XIX, 1, 14-20. Sur les pré-passions ou passions préliminaires, réactions affectives qui ne sont pas soumises au contrôle rationnel de l'assentiment et peuvent se manifester même chez le sage, voir Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, op. cit., p. 175-181 ; *id.*, « Stoic Ethics », art. cit., p. 703-705 ; Margaret Graver, *Cicero On the emotions*, op. cit., p. 125-126 ; *Ead.*, *Stoicism and emotion*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2007, p. 85-108.

82 Voir *Chrysippus on affections*, op. cit., p. 294.

2/ Ils apparaissent de ce fait comme contraires à la raison et mauvais en eux-mêmes, alors que la partie concupiscible se met parfois, dans la description platonicienne, au service de la raison⁸³.

J'opposerai trois arguments à cette thèse :

1/ Tout d'abord, l'expression cicéronienne *motus turbidum irae cum cupiditatis* (IV, 10) est tout à fait conforme à l'exposé du *Timée*, dans lequel Platon évoque, d'une part, l'emportement, les tressaillements et l'échauffement de la partie irascible et, d'autre part, le tumulte qui règne dans la partie désirante⁸⁴. Les génitifs subjectifs *irae* et *cupiditatis* renvoient aux deux parties non rationnelles de l'âme, la colère et l'élément concupiscible, dont Platon expose les fonctions au livre IV de la *République*⁸⁵. De fait, Cicéron reprend une formule très proche de celle dont il avait usé dans la première *Tusculane* pour opposer au stoïcien Panétius l'argument selon lequel la raison, et non l'âme dans son ensemble, est immortelle :

312

cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper uacet, non de partibus iis in quibus aegritudines, irae libidinesque uersentur.
(Cic. *Tusc.* I, 80)

Même si l'on dit immortalité de l'âme, il s'agit en fait de l'élément rationnel, qui est toujours exempt de tout mouvement désordonné, non des parties qui comportent les chagrins, les colères et les désirs.

La présence de l'expression *turbidus motus*, en relation avec l'immortalité de l'âme et dans le contexte d'une polémique anti-stoïcienne, laisse peu de doutes concernant sa connotation platonicienne.

2/ Ensuite, l'association du désir et de la colère, marquée par le balancement *cum... tum*, ne constitue pas la marque spécifique d'une lecture stoïcisante. Elle doit au contraire s'interpréter dans le sens d'une radicalisation du dualisme platonicien. Cicéron tend en effet à identifier l'âme à la raison et la partie non

⁸³ Voir Plat. *Rep.* 440a-440e.

⁸⁴ Voir Plat. *Tim.* 70a : « La partie de l'âme qui participe au courage et à l'ardeur guerrière, celle qui désire la victoire, ils l'ont logée au plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou. Cela, afin qu'elle pût entendre la raison, et d'accord avec elle, contenir par force la race des désirs, quand cette dernière, rebelle aux commandements et aux prescriptions que la raison lui envoie du haut de la citadelle, refuse de s'y soumettre de plein gré », trad. André Rivaud.

⁸⁵ Voir Plat. *Rep.* 441e-442d. Pour éviter toute naturalisation des passions, Cicéron tend à ignorer le rôle du θυμός, qui occupe une place importante dans la théorie platonicienne de l'action, voir John Cooper, *Reason and emotion, op. cit.*, p. 118-137.

rationnelle au corps, qui se trouve ainsi placé à l'origine de toutes les passions⁸⁶. Aussi la *mens*, qui possède en partage la faculté de raisonner (*particeps rationis*), s'oppose-t-elle radicalement à la partie corporelle de l'âme, qui en est dépourvue (*expers*). Cette *discriptio* reste de plus conforme à la distinction première établie par Socrate dans la *République* entre « l'élément par lequel l'âme raisonne » et celui par lequel « elle aime, a faim, a soif et vole sans cesse autour des autres désirs »⁸⁷.

3/ Enfin, la thèse d'une *interpretatio stoica* de la tripartition platonicienne pourrait être aisément renversée, dans la mesure où la présentation cicéronienne de la doctrine stoïcienne revêt souvent une teinture dualiste. Les occurrences du substantif *ratio* sont révélatrices de cette ambiguïté. On sait que Chrysippe, bien qu'il eût défini les passions comme des mouvements irrationnels, n'admettait pas l'existence de parties irrationnelles dans l'âme. L'assimilation de la passion au jugement l'amenait à donner un sens spécifique à la notion d'irrationalité, définie comme désobéissance et rejet de la raison en tant que norme⁸⁸. Pour exprimer cette conception normative de la raison, Cicéron recourt à l'adjectif *recta*, qui apparaît notamment dans la définition de la passion comme « ébranlement de l'âme opposé à la droite raison »⁸⁹. Mais il est remarquable que, dans les paragraphes suivants (IV, 12-14), l'adjectif *recta* soit systématiquement omis, tant pour les impulsions rationnelles, dites *cum ratione*, que pour les impulsions irrationnelles, évoquées au moyen d'expressions variées telles que *a ratione auersa*, *sine ratione*, *aduersante ratione* ou encore *rationi non obtemperantes*. De même, lorsque la définition de Zénon sera de nouveau citée pour critiquer la thèse péripatéticienne, l'adjectif *recta* n'y figurera plus⁹⁰. La même ambiguïté apparaît dans la définition donnée au début de la troisième *Tusculane* (III, 24), où Cicéron exprime la notion stoïcienne de mouvement irrationnel par trois expressions – *rationis expers*, *rationem aspernans*, *rationi non oboediens* –, qui pourraient tout aussi bien renvoyer à un conflit entre les différentes parties de l'âme.

86 Voir Cic. *Tusc.* I, 42. Cette radicalisation apparaît également dans le passage cité précédemment (*Tusc.* I, 80), où Cicéron se montre plus platonicien que Platon lui-même puisqu'il réduit l'immortalité à la partie rationnelle, alors que, dans le *Phèdre* (248a), Platon semble considérer que l'âme, dans son ensemble, peut prétendre à l'immortalité, voir Carlos Lévy, « Chrysippe dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 135-136.

87 Voir Plat. *Rep.* IV, 439c.

88 Voir SVF III, 378 ; 462. Sur la notion stoïcienne d'irrationalité, voir Brad Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, op. cit., p. 155-165 ; Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, op. cit., p. 373-386 ; Ted Brennan, « The old stoic theory of emotions », art. cit., p. 21-70 ; John Cooper, *Reason and emotion*, op. cit., p. 449-484 ; Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, op. cit., p. 55-65.

89 Voir Cic. *Tusc.* IV, 11 et IV, 22.

90 Voir Cic. *Tusc.* IV, 47 et IV, 59 : *perturbationem, quae est aspernatio rationis*.

Par conséquent, même si l'influence stoïcienne sur Cicéron est assez importante pour donner parfois lieu à certains glissements terminologiques, qui sont liés à l'élaboration, à travers les débats entre écoles, d'un vocabulaire philosophique commun, celui-ci présente une psychologie fondamentalement dualiste, fondée sur un principe hiérarchique. Dès lors, la passion ne saurait correspondre à une perversion de la raison, mais elle se présente, conformément à l'analyse de Platon, comme un conflit entre des forces contraires⁹¹. Il s'agit avant tout pour Cicéron de structurer la tradition philosophique au moyen d'un ordre principiel. Se fondant sur les principes du platonisme, le philosophe académicien s'efforce d'y intégrer la théorie stoïcienne des passions. Or cette synthèse, fondée sur la notion de source, est justifiée par une histoire de la réflexion sur les passions⁹². Cicéron veut démontrer que Socrate et Platon sont à l'origine de cette réflexion, développée ensuite par les stoïciens. Les points de convergence suggérés par l'exposé des *Tusculanes* ne s'expliquent donc pas en termes d'herméneutique, mais de génétique : dans la mesure où les deux théories sont issues de la même famille philosophique, il devient légitime d'en proposer une synthèse.

Cette orientation synthétique apparaît clairement dans la description de la colère :

Itaque iratos proprie dicimus exisse de potestate, id est de consilio, de ratione, de mente ; horum enim potestas in totum animum esse debet. (Cic. *Tusc.* IV, 77)

C'est pourquoi, nous avons raison de dire que les gens en colère ne se contrôlent plus, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus sous le contrôle de leur jugement, de leur raison, de leur esprit ; car ce sont ces choses qui doivent exercer leur contrôle sur la totalité de l'âme.

⁹¹ Sur la notion de conflit intérieur dans la philosophie platonicienne, voir Christopher Gill, *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in dialogue*, op. cit., p. 233-237 et 245-260.

⁹² Dans le troisième livre du *De oratore*, Crassus expose les fondements d'une réflexion génétique sur la philosophie, en se référant aux notions de source et de famille, voir Cic. *de Or.* III, 61 : *Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius uariis et diuersis et in omnem partem diffusis disputationibus alius et aliud apprenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum diiunctae et dispares, cum tamen omnes se philosophi Socraticos et dici uellent et esse arbitrarentur.* « En effet, comme de Socrate étaient nées en quelque sorte bien des écoles philosophiques, qui, dans ces discussions variées, opposées, poussées en tous sens, s'étaient attachées chacune à une idée, on vit se développer une série de familles, pour ainsi dire, divisées d'opinion, très distinctes et diverses, quoique tous ces philosophes voulussent être dits les continuateurs de Socrate et crussent l'être », trad. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, CUF, 1930.

La phénoménologie stoïcienne des passions est approuvée dans la stricte mesure où elle ne remet en cause ni la hiérarchie des facultés ni la perfection de la raison humaine. Cette dernière, dont la première *Tusculane* a étayé les aspirations à l'immortalité, se trouve ainsi préservée de tout vice intrinsèque. Cependant, la formulation cicéronienne n'est pas exempte d'ambiguïté et la notion de hiérarchie psychique ne constitue pas un certificat de « pur platonisme » de sorte que Margaret Graver, qui rapproche ce passage de IV, 22, considère au contraire que le terme *ratio* comporte ici un sens normatif et n'implique aucune référence au dualisme⁹³. Mais cette interprétation n'est pas totalement convaincante dans la mesure où, à la différence du phénomène décrit au paragraphe 22, qui renvoie à la conception stoïcienne, l'ensemble de l'esprit (*tota mens*) n'est pas présenté ici comme s'écartant de la droite raison (*a recta ratione*). Le groupe *consilium, mens, ratio*, clairement associé à la notion de *potestas*, suggère au contraire une référence descriptive à la partie rationnelle de l'âme⁹⁴. Mais, d'un autre côté, l'expression ternaire, reprise par le génitif pluriel *horum*, n'est pas sans évoquer la tripartition stoïcienne du *logos*⁹⁵ : les jeux de langage illustrent et favorisent la fusion des systèmes dans le cadre principal du platonisme.

Grâce à cette tension assumée entre stoïcisme et dualisme, Cicéron parvient à sauver la pureté de l'élément rationnel tout en maintenant le lien entre passion et jugement. En liant étroitement l'âme au corps, le monisme ne rend pas justice à la grandeur de l'âme humaine, Cicéron ne pouvait donc y souscrire. En revanche, en insistant sur le caractère volontaire de la passion, les stoïciens garantissent la possibilité de s'en affranchir. Par conséquent, la solution cicéronienne ne pouvait se trouver que dans la *iunctura* des deux leçons, comme le confirme l'adoption nuancée de l'analogie entre philosophie et médecine.

Il apparaît donc que la réflexion cicéronienne sur les passions ne se réduit ni au modèle stoïcien, ni à une transposition dualiste de ce modèle, ni même à une interprétation stoïcienne de la psychologie platonicienne. Aussi, la question

93 Voir Margaret Graver, *Cicero On emotions, op. cit.*, p. 141-142 ; 181.

94 En ce sens, le passage sur la colère est plus proche de *Tusc.* II, 47 : *Cum igitur praecipitur ut nobismet ipsis imperemus, hoc praecipitur, ut ratio coerceat temeritatem.*

95 Les stoïciens distinguaient plusieurs facultés au sein de la partie directrice de l'âme, l'une étant à l'origine des impressions, l'autre des assentiments et la troisième des impulsions. Cependant, certains témoignages en ajoutent une quatrième, qui correspond tantôt aux sensations (*Aetius* IV, 21, 1-4 = frag. 847 Dufour), tantôt à la raison elle-même (*Stob. Anth.* I, 49, 33, 19-33 et I, 49, 34, 2-5 = frag. 835 et 836 Dufour).

des sources de la troisième et de la quatrième *Tusculanes*, qui, de manière évidente, ne peut se résoudre dans un modèle unique, doit-elle être envisagée en fonction du projet thérapeutique global et de la perspective historique adoptée par Cicéron. Il s'agit de travailler à la compatibilité des systèmes afin de garantir l'efficacité pratique d'une philosophie dont les principes sont issus de l'enseignement socratique. Les jeux de langage réduisent les oppositions doctrinales et assouplissent les frontières entre les écoles de pensée. Le traitement cicéronien de la métaphore médicale est parfaitement conforme à cette démarche générale. Tout en marquant ses distances par rapport à l'analogie âme/corps, le philosophe reprend à son compte et développe le parallèle stoïcien entre les maladies physiques et les maladies morales. Mais, probablement influencé par le schéma philonien, il en propose une interprétation personnelle, qui lui permet de valoriser la philosophie et de souligner la dimension temporelle de la vie psychique. Il montre en effet que la distinction des états psychologiques en fonction de leur développement dans la durée correspond à une aggravation progressive : *procliuitas, perturbatio, morbus, aegrotatio, inueteratio*. Cette gradation, qui met en évidence le rôle déterminant du temps dans la vie morale, est présentée dans une perspective prioritairement thérapeutique : plus le vice sera enraciné plus il sera difficile et long à guérir. C'est pourquoi, il n'importe guère en fin de compte que la prédisposition relève de la santé ou de la maladie. L'essentiel réside dans l'affirmation selon laquelle la guérison reste possible, quel que soit le stade de la pathologie.

Ainsi la référence constante au lexique du temps permet-elle de souligner l'orientation pratique de la réflexion : de même que les passions se développent dans le temps et trouvent leur aliment dans les circonstances de la vie, la philosophie doit être capable de garantir la tranquillité de l'âme dans toutes les circonstances⁹⁶. C'est même à l'aune de ce critère fondamental que se mesure la valeur des différents systèmes. Le modèle médical marque par conséquent l'importance attribuée au temps dans l'ensemble de la réflexion sur les passions, non seulement au plan descriptif, mais aussi au plan thérapeutique. Qu'en est-il dans le cas précis du chagrin ?

⁹⁶ Les différentes espèces de désir sont ainsi définies en relation au temps : l'emportement (*exandescencia*) est une colère naissante (*nascens et modo existens*), la haine (*odium*) une colère invétérée (*ira inueterata*), tandis que l'*inimicitia* s'applique à guetter l'occasion propice à la vengeance (*ira ulciscendi tempus obseruans*), voir Cic. *Tusc.* IV, 21.

TEMPS ET CHAGRIN

La définition cicéronienne du chagrin, qui se veut conforme à celle des stoïciens, suggère d'emblée l'importance du temps dans la phénoménologie et la cure de cette affection. Cependant, la notion de *πρόσφατον* – fraîcheur –, qui joue un rôle déterminant dans l'exposé de Cicéron, soulève quelques difficultés liées à l'usage polémique qu'en fait Galien dans son *De Hippocratis et Platonis placitis*. Selon le témoignage de cet auteur, il semble en effet que Posidonius ait proposé du *πρόσφατον* une interprétation divergente de celle de Chrysippe. Dans ces conditions, il est nécessaire de comparer les exposés du philosophe latin à ceux du médecin de Pergame pour reconstituer brièvement l'histoire de ce concept au sein de l'école stoïcienne. Cette mise au point permettra de préciser l'interprétation proposée par Cicéron et d'en montrer les enjeux philosophiques et thérapeutiques.

317

TEMPS PATHOLOGIQUE ET TEMPS THÉRAPEUTIQUE Chapitre IV

LE TEMPS DANS LA DÉFINITION DU CHAGRIN

S'inspirant de la classification stoïcienne des passions, Cicéron souligne leur commune dimension temporelle, tout en insistant sur le caractère paradigmatique du chagrin.

Les passions, maladies du temps

Dans sa définition générale des passions, Cicéron met à profit la classification stoïcienne, qui est fondée sur la combinatoire de deux variables : temps – présent ou avenir – et jugement de valeur – positif ou négatif – concernant un objet. Les diverses associations possibles entre ces éléments déterminent quatre passions génériques, dont dérivent toutes les autres espèces de passions¹ : la joie, *laetitia*, est un mouvement irrationnel de l'âme qui résulte de l'opinion que l'on se trouve face à un bien actuel ; de même, le désir, *libido*, est lié à l'opinion relative à un bien à venir ; le chagrin, *aegritudo*, et la crainte, *metus*, sont respectivement liés aux opinions relatives à des maux actuels ou à avenir². Cette classification

1 Sur les différentes subdivisions, voir Cic. *Tusc.* IV, 16-22.

2 Voir Cic. *Tusc.* III, 24-25 ; IV, 11. La même classification figure chez Diogène Laërce (VII, 110-114). Pour un exposé plus complet sur cette question, voir Ted Brennan, « Stoic Moral Psychology », dans *The Cambridge companion to the Stoics*, dir. Brad Inwood, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 257-294 et particulièrement p. 269-274 ; *id.*, *The Stoic life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 82-114.

agrée à Cicéron car elle permet, d'une part, de souligner le rôle déterminant de l'opinion dans la genèse des passions et, d'autre part, de mettre en évidence le lien étroit qui associe entre elles les différentes passions³ :

Atqui, in quem cadit aegritudo, in eundem timor ; quarum enim rerum praesentia sumus in aegritudine, easdem independentes et uenientes timemus. (Cic. *Tusc.* III, 14)

Or celui qui est sujet au chagrin l'est aussi à la crainte car les événements dont la présence provoque le chagrin, sont aussi ceux dont nous craignons l'imminence et la venue.

De ce point de vue, il est significatif que Cicéron ne se réfère pas à la distinction mentionnée par Stobée entre passions primaires et passions secondaires. Le doxographe rapproche en effet l'appétit et la peur, qui portent sur l'avenir et comportent de ce fait une antériorité logique. À ces affections premières, il oppose le plaisir et la peine, qui viennent en second lieu :

318

L'appétit et la peur viennent en premier ; celui-là en relation avec ce qui paraît bon, celle-ci avec ce qui paraît mauvais. Le plaisir et la peine en résultent (*ἐπιγίγνεσθαι*) : le plaisir chaque fois que nous acquérons les objets de notre appétit ou évitons les objets de notre peur ; la peine chaque fois que nous échouons à acquérir les objets de notre appétit ou que ce dont nous avons peur nous arrive. (Stob. *Anth.* II, 88, 16-21)⁴

La présence du verbe *ἐπιγίγνεσθαι* dans cet extrait suggère que le plaisir et la peine sont déterminés par des jugements préalables ayant trait à l'avenir qui orientent notre conception du présent. Or le passage des *Tusculanes* précédemment cité (III, 14) montre bien qu'aux yeux de Cicéron, les opinions actuelles ne sont pas nécessairement subordonnées aux opinions par anticipation. Il est vrai que le philosophe insiste à plusieurs reprises sur la similitude entre la perception de futur et celle du présent, mais il n'indique nulle part que la seconde soit subordonnée à la première⁵. S'il est incontestable que Cicéron veut éviter « toute naturalisation de la passion »⁶ en montrant que celle-ci ne relève que de l'opinion, il ne me semble pas qu'il cherche à inverser le rapport entre présent et avenir pour atteindre cet objectif. Dans le cas précis du chagrin, qui se trouve

3 Voir Cic. *Tusc.* IV, 24 : *Est igitur causa omnis in opinione, nec uero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum.*

4 = SVF III, 378 = LS, 65A, trad. A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 518.

5 Voir Cic. *Tusc.* IV, 11-12 et les analyses de Magaret Graver, *Cicero On the Emotions*, op. cit., p. 93-94. Pour une interprétation opposée, voir Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, op. cit., p. 146-147.

6 Voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, op. cit., p. 270-272.

accru lorsque le mal est inattendu, ce renversement de perspective ne s'impose nullement⁷. Plus que sur la distinction entre passions primaires et passions secondaires, Cicéron attire l'attention de son lecteur sur les conséquences néfastes du chagrin, qui sera défini à la fin de la quatrième *Tusculane* comme *fons miserarium et caput*⁸.

Le chagrin, source des maux humains

Tout en insistant sur la similitude générique des passions, Cicéron s'attache à marquer la spécificité du chagrin au moyen de considérations linguistiques. Comme il l'avait fait pour définir la douleur, il se réfère à la précision de la langue latine, qui, grâce au substantif *aegritudo*, exprime l'analogie entre chagrin et maladie du corps⁹. Sur ce point, le latin se révèle à nouveau supérieur au grec qui, en généralisant le substantif *πάθος* à l'ensemble des passions, ne souligne pas suffisamment la gravité du chagrin :

Nos melius ; aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo ; at non similis aegrotationis est libido, non immoderata laetitia, quae est uoluptas animi elata et gestiens. Ipse etiam metus non est morbi admodum similis, quamquam aegritudine est finitimus, sed proprie, ut aegrotatio in corpore, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore. (Cic. *Tusc.* III, 23)

Le terme dont nous usons est meilleur car le chagrin (*aegritudo*) est la passion la plus semblable à une maladie du corps (*aegris corporibus*)¹⁰. En revanche, ne sont semblables à un mal chronique (*aegrotatio*) ni le désir, ni la joie immodérée, qui est un plaisir de l'âme effréné et délirant. Quant à la crainte, elle n'est pas non plus tout à fait semblable à une maladie, bien qu'elle soit très proche du chagrin. Mais stricto sensu il en est du mot *aegritudo* qui s'applique au corps exactement comme du mot *aegrotatio* qui s'applique à l'âme : ils impliquent tous deux l'idée de souffrance.

S'appuyant sur la communauté étymologique entre chagrin et maladie, Cicéron revient sur le thème de la spécificité du chagrin au moyen de métaphores très suggestives, qui renvoient au dépérissement, à la torture et au déchirement¹¹. La particularité du chagrin se trouve corroborée par la doctrine stoïcienne des *εὐπάθειαι*, qui sont des impulsions éprouvées par le sage conformément à la

7 Voir Cic. *Tusc.* III, 28-31.

8 Voir Cic. *Tusc.* IV, 82.

9 Voir Cic. *Tusc.* II, 35 et *supra*, chap. II, p. 286 sq.

10 Le français ne permet pas de rendre la communauté étymologique entre *aeger* (malade) et *aegritudo* (chagrin), à moins de traduire ce dernier terme par maladie de l'âme. Mais l'expression, qui renvoie aux différentes passions, serait alors trop vague. La langue française semble souffrir de la même infirmité que la langue grecque...

11 Voir Cic. *Tusc.* III, 27 : *sed aegritudo maiora quaedam (habet), tabem, adflictionem, foeditatem ; lacerat, exest animum planeque conficit.*

raison¹². Si au désir, à la crainte et à la joie correspondent les *constantiae* que sont la volonté, la précaution et le contentement, Cicéron ne manque pas d'insister sur le fait que le chagrin ne présente chez le sage aucun équivalent positif. Celui-ci en effet, même soumis à la torture, à l'esclavage ou à la maladie, ne considérera jamais qu'il est victime d'un mal réel. Quant au vice, qui serait pour lui le seul mal possible, il s'en trouve préservé, précisément parce qu'il a atteint la sagesse. L'*aegritudo* constitue donc le paradigme de la maladie morale, parce qu'elle implique une souffrance présente et sans cesse actualisée.

Cette caractéristique apparaît dans la définition spécifique du chagrin :

aegritudo opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum uideatur esse angere, id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere.
(Cic. *Tusc.* III, 25, désormais T1)

320

Le chagrin est l'opinion qu'un grand mal est présent. Plus précisément, il s'agit d'une opinion fraîche que le mal est tel qu'il semble juste de s'en tourmenter, c'est-à-dire que celui qui souffre estime qu'il est approprié pour lui de souffrir.

Or la précision selon laquelle le chagrin est causé par une opinion fraîche est explicitement attribuée à Zénon à la fin du livre.

Satis dictum esse arbitror aegritudinem esse opinionem mali praesentis, in qua opinione illud insit, ut aegritudinem suscipere oporteat. 75. Additur ad hanc definitionem a Zenone recte, ut illa opinio praesentis mali sit recens. Hoc autem uerbum sic interpretantur, ut non tantum illud recens esse uelint quod paulo ante acciderit, sed quam diu in illo opinato malo uis quaedam insit, ut uigeat et habeat quandam uiriditatem, tam diu appelletur recens. (Cic. *Tusc.* III, 74-75, désormais T2)

Je crois avoir suffisamment insisté sur le fait que le chagrin est l'opinion d'un mal présent, opinion qui comporte l'idée qu'il est opportun de se chagriner. Zénon ajoute avec raison à cette définition que l'opinion concernant le mal présent doit être fraîche. Or, selon leur interprétation (sc. celle des stoïciens),

12 Les εὐπάθειαι ou « bonnes affections », à savoir la joie, la vigilance et le souhait, constituent respectivement le pendant positif du plaisir, de la peur et du désir, voir DL VII, 116 et les analyses de Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, op. cit., p. 173-175 et Ted Brennan, *The Stoic life*, op. cit., p. 97-98. Le chagrin ne peut avoir d'équivalent positif puisque le sage est exempt de tout mal (Cic. *Tusc.* IV, 13). Cependant, chez Philon d'Alexandrie, le remords et l'affliction occuperont la place laissée vacante parmi les « bonnes affections » stoïciennes (*Quod Deterius* 119-120). Sur la reprise et la transformation de la doctrine stoïcienne des εὐπάθειαι chez Philon d'Alexandrie, voir Carlos Lévy, « Philon d'Alexandrie et les passions », dans *Réceptions antiques*, dir. Laetitia Ciccolini, Charles Guérin, Stéphane Itic et Sébastien Morlet, Paris, Rue d'Ulm, Études de littérature ancienne, 2006, p. 27-44.

le terme frais ne s'applique pas seulement à ce qui vient de se produire. Mais aussi longtemps que ce malheur supposé comporte quelque vigueur, tant qu'il conserve sa vitalité et pour ainsi dire sa verdeur, il doit être qualifié de frais.

Mais le rapprochement des deux passages est source d'ambiguïté car si, dans T₁, il semble que la fraîcheur soit liée à l'idée de devoir, T₂ laisse supposer que Zénon a associé la notion de *πρόσφατον* à la première définition du chagrin, comme opinion d'un mal présent¹³. Cependant, il est possible que Chrysippe, reprenant à son compte cet élément définitionnel proposé par Zénon, l'ait ensuite associé à ses propres réflexions sur l'origine des passions¹⁴. La difficulté se trouve levée si l'on considère que T₁ reflète la conception chrysippéenne de la passion tandis que la perspective historique adoptée dans T₂ permet de prendre en compte l'évolution de Zénon à Chrysippe : Zénon et son successeur, Cléanthe, avaient défini les passions comme des mouvements désordonnés de l'âme résultant d'un jugement. Sans pour autant rompre avec la doctrine de ses prédécesseurs, Chrysippe radicalisa cette définition en insistant sur l'identité entre passion et jugement¹⁵. Or on sait que ce dernier expliquait le chagrin, et les passions en général, par la conjonction de deux opinions :

- 1/ la première étant relative à la présence d'un grand mal ;
- 2/ la seconde à l'opportunité de la réaction émotionnelle correspondante¹⁶.

Le fait que l'insistance sur la notion de devoir dans l'étiologie des passions soit une innovation chrysippéenne apparaît clairement dans l'opposition établie par Cicéron entre les méthodes de consolation préconisées par ce philosophe et celles de son prédécesseur Cléanthe : alors que ce dernier recommandait de corriger le premier jugement – montrer que ce qu'on prend pour un mal n'en est pas un –, Chrysippe conseillait de lutter contre le second préjugé, à savoir « que l'on s'acquitte en se chagrinant d'un devoir auquel on se croit tenu »¹⁷.

13 Voir Cic. *Tusc.* III, 75, cité *infra*, et IV, 14 : *Est ergo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse uideatur.*

14 Voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, *op. cit.*, p. 270-275. La conjonction des éléments de fraîcheur et de devoir apparaît également dans le témoignage du Ps.-Andronicos, voir *SVF* III, 391 (= LS, t. II, 65B).

15 Voir Gal. *PHP* IV, 3, 2-5 (= Posidonius, frag. 164 E-K = LS, 65K). Contrairement à la thèse soutenue par Galien, cette évolution n'implique pas une divergence de fond entre Chrysippe et Zénon, voir Antony Lloyd, « Emotion and decision in Stoic Philosophy », dans *The Stoics*, *op. cit.*, p. 233-246 et particulièrement p. 240 ; Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, *op. cit.*, p. 178-180 ; Richard Sorabji, *Emotion and peace of mind*, *op. cit.*, p. 34-36 ; 65, insiste au contraire sur l'importance de cette distinction pour la théorie des pré-passions.

16 Sur la structure bi-propositionnelle des passions, voir Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, *op. cit.*, p. 146-154 ; Pier Luigi Donini, « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo », art. cit., p. 324.

17 Voir Cic. *Tusc.* III, 76.

Or T₂ montre clairement que Zénon et ses successeurs liaient le concept de *πρόσφατον* à la force de l'opinion et à l'influence qu'elle exerce sur un sujet. D'après le témoignage de Cicéron, la notion de fraîcheur ne renvoie pas seulement à la proximité temporelle, elle implique surtout l'efficacité en matière de réaction affective : une opinion reste fraîche tant qu'elle suffit à provoquer chez le sujet impulsion et assentiment. Dans ces conditions, il reste à déterminer comment Chrysippe et ses successeurs articulaient la notion de *πρόσφατον* et la « proposition d'opportunité ».

ESSAI DE MISE AU POINT SUR LA NOTION DE ΠΡΟΣΦΑΤΟΝ

322 Après avoir précisé le sens revêtu par le terme *πρόσφατον* dans l'éthique stoïcienne, j'étudierai le rôle joué par la notion de fraîcheur dans l'étiologie des passions. Il s'agira de déterminer à quel stade intervient cet élément explicatif : s'applique-t-il uniquement à la proposition selon laquelle le chagrin est une réaction légitime ou à l'ensemble du processus passionnel ?

πρόσφατον : du sens usuel au sens philosophique

Le terme *πρόσφατον* signifie au sens propre « qui vient d'être tué ». Il s'appliquait par extension aux choses dont on voulait souligner le bon état de conservation. Un aliment – fruit, poisson, boisson – frais ou un cadavre ayant échappé à la putréfaction pouvaient ainsi recevoir ce qualificatif¹⁸. Le sens du mot permet d'expliquer pourquoi les stoïciens ne le faisaient intervenir que dans la définition des passions secondaires¹⁹. L'idée de conservation concerne en effet au premier chef le présent et le passé puisqu'elle implique le maintien d'un objet dans son état initial. En associant les troubles passionnels à la fraîcheur de l'opinion, Zénon avait suggéré que le jugement relatif à la présence d'un mal peut demeurer, même si son efficacité émotionnelle s'estompe avec le temps²⁰. Cela permettait d'expliquer l'apaisement naturel du chagrin chez un sujet dont les erreurs de

18 Voir Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, op. cit., p. 381 pour le détail des références.

19 Voir Cic. *Tusc.* IV, 14 et *SVF* III, 391 (= LS, 65B). Concernant l'application de cet élément à la définition de la crainte, voir la discussion de Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, op. cit., n. 85, p. 297-298.

20 Max Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1948-1949, t. I, p. 148 ; t. II, p. 80, considérait que Zénon attribuait à *πρόσφατον* un sens exclusivement temporel alors que Chrysippe aurait innové en l'interprétant en terme de force. Mais, comme le remarque Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, op. cit., p. 298, n. 88, cette hypothèse est infirmée par le témoignage de Cicéron, qui ne signale pas de différence entre les deux philosophes et associe en une définition unique les éléments de temps et de force.

jugement n'ont pas été corrigées. En revanche, l'exemple d'Artémisia, qui ne put se consoler de la perte de son mari, prouve que, si elle est sans cesse réactualisée, la souffrance peut demeurer intacte pendant de nombreuses années²¹. La notion de fraîcheur permet donc de concilier la survivance d'une opinion dans le temps et la diminution des manifestations passionnelles qui l'accompagnent.

Opinion fraîche et « proposition d'opportunité »

Les stoïciens se devaient d'expliquer, dans le cadre de l'identification de la passion à un jugement, comment peut se produire une évolution d'ordre affectif, c'est-à-dire pourquoi une opinion perd sa fraîcheur. Les témoignages dont nous disposons ne restituent pas l'ensemble de leur explication. Mais les indications éparses fournies par Cicéron et Galien montrent que Chrysippe avait conféré une grande importance à la doctrine de l'opinion fraîche dans la genèse et la cure des passions. Sachant que pour Chrysippe, le chagrin résulte de la conjonction de deux opinions 1/ la proposition concernant le mal et 2/ la « proposition d'opportunité », Brad Inwood a suggéré de les dissocier²². Si la notion de fraîcheur est rapportée à la proposition d'opportunité, il en résulte que, tout en conservant son opinion sur la nature d'un événement, le sujet pourra abandonner plus ou moins rapidement l'idée que sa réaction émotionnelle est appropriée. Cette interprétation, fondée sur la méthode de consolation préconisée par Chrysippe – à savoir lutter contre la proposition d'opportunité – et corroborée dans une certaine mesure par T1, est très séduisante car elle permet d'articuler de manière satisfaisante les éléments de devoir et de fraîcheur.

Cependant, l'explicitation de l'adjectif *recens* en T2 montre les difficultés suscitées par cette lecture. Il est en effet délicat de réduire la portée du *πρόσφατον* au jugement d'opportunité. Même si Chrysippe a souligné le rôle joué par l'idée de devoir dans l'étiologie des passions, il n'a pas, semble-t-il, renoncé à associer, à l'instar de Zénon, la notion de fraîcheur à l'opinion concernant la présence d'un malheur, comme le confirment les témoignages du Pseudo-Andronicos²³,

²¹ Voir Cic. *Tusc.* III, 75.

²² Voir Brad Inwood, *Ethics and human action in early Stoicism*, *op. cit.*, 146-150. Cette interprétation a été reprise par Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of mind*, *op. cit.*, p. 111 ; Pier Luigi Donini, « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo », *art. cit.*, p. 305-329 ; « Stoic Ethics », *art. cit.*, p. 699-705.

²³ Voir *SVF* III, 391 (= LS, 65B) : « La peine est une contraction irrationnelle, ou une opinion nouvelle que quelque chose de mauvais est là, vis-à-vis de quoi l'on pense qu'il est correct d'être en état de contraction ».

de Galien²⁴ et de Stobée²⁵. C'est pourquoi l'interprétation de Brad Inwood, tout en demeurant valable pour certains cas de figure, ne suffit à rendre pleinement compte de la vision complexe de Chrysippe.

πρόσφατον et temporalité intérieure

Que le *πρόσφατον* ne concerne pas seulement la « proposition d'opportunité », cela ressort nettement d'un passage de Galien, qui offre un assez long extrait du traité *Sur les passions* de Chrysippe. S'interrogeant sur les raisons qui permettent d'expliquer la diminution de la douleur dans le temps, le philosophe précise :

δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν, ὅτι κακὸν αὐτὸ ὁδὴ πάρεστιν, ἐγγρονηζομένης δ' ἀνίσθαι ἢ συστολῇ καὶ ὡς οἶμαι ἢ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὄρμη. τυχὸν δὲ καὶ ταύτης διαμενούσης οὐχ ὑπακούσεται τὰ ἐξῆς, διὰ ποιὰν ἄλλην ἐπιγινομένην διάθεσιν δυσσυλλόγιστον τούτων γινομένων. [...] ὃν τρόπον γὰρ ἡ θρήνων παύσις γίνεται καὶ κλαυθμοί, τοιαῦτα εὐλογον καὶ ἐπ' ἐκείνων συντυγχάνειν ἐν ταῖς ἀρχαῖς μᾶλλον τῶν πραγμάτων κινούντων, καθάπερ ἐπὶ τῶν τὸν γέλωτα κινούντων γίνεσθαι ἔφη, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις. (Gal. *PHP* IV, 7, 14-18, désormais T3)

324

Je pense que cette sorte d'opinion persiste – à savoir que ce qui est effectivement présent est mauvais –, mais à mesure qu'elle vieillit, la contraction, et selon moi, l'impulsion dirigée vers la contraction diminuent. Peut-être aussi l'impulsion persiste-t-elle, mais elle n'aura pas les conséquences correspondantes, parce qu'une disposition supplémentaire, d'une qualité différente, intervient, qui ne raisonne pas à partir de ces événements [...]. Car la manière dont le chagrin et les larmes cessent est probablement ce qui arrive dans ces autres cas aussi : au début, les choses causent un mouvement plus grand, comme je l'ai dit pour les causes du rire, et pour les autres choses semblables²⁶.

Galien ne manque pas, selon son habitude, d'insister ensuite sur les difficultés rencontrées par Chrysippe pour rendre compte de ce phénomène²⁷. Cependant, ce témoignage met en évidence non pas, comme le voudrait le médecin de Pergame, l'existence d'un conflit entre la partie rationnelle et la partie impulsive de l'âme,

24 Voir *SVF* III, 463 (= LS, 65D) : « Dans ses premières définitions des passions génériques, [Chrysippe] se sépare complètement de la doctrine des anciens en définissant la peine “comme une opinion nouvelle que quelque chose de mauvais est là” », A. Long et D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, op. cit., t. II, p. 519-520.

25 Voir Stob. *Anth.* II, 7, 10. Le texte précise que, dans la définition du chagrin et du plaisir, *πρόσφατον* signifie « propre à produire un mouvement de contraction ou de gonflement irrationnel ».

26 = *SVF* III, 466 = frag. 165 E-K, trad. LS, t. II, frag. 65O, p. 529.

27 Concernant l'insistance polémique de Galien sur les faiblesses des explications fournies par Chrysippe, voir le commentaire d'Ian Kidd, *Posidonius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, t. II p. 601-603.

mais le fait que Chrysippe n'avait pas seulement envisagé la notion de fraîcheur en relation avec l'idée de devoir. L'opinion demeurant inchangée, le philosophe explique l'apaisement du chagrin soit par un relâchement de la contraction, dont la force s'épuise dans le temps, soit par la création d'une nouvelle disposition (*διάθεσις*). Il s'agit d'un changement cognitif²⁸ : le sujet s'accoutume peu à peu à la présence du mal supposé et modifie le reste de ses opinions de manière à ce qu'elles n'entrent plus en contradiction avec l'ensemble de ses représentations. Il résulte de cette adaptation progressive que les effets destructeurs de l'opinion s'estompent car le sujet raisonne de manière différente. Selon cette interprétation, l'élément de fraîcheur, qui implique une perpétuelle actualisation de la souffrance, disparaît à mesure que l'on se forge « une nouvelle vision du monde »²⁹.

Dans ces conditions, il apparaît que la mise en œuvre de la notion n'implique pas nécessairement une dissociation des deux propositions qui constituent le chagrin. La fraîcheur représente un élément explicatif efficient, qui peut s'appliquer à l'ensemble du processus passionnel et qui, contrairement à ce que suggèrent les critiques de Galien, n'entre pas en contradiction avec le monisme de Chrysippe³⁰. De plus, il convient de rappeler que la double valeur attribuée au terme *πρόσφατον* lui confère un rôle important dans la phénoménologie et la thérapie des passions : elle permet par exemple d'expliquer certains cas de chagrin invétéré. C'est pourquoi il est difficile de se fier sur ce point au témoignage de Galien, qui prête à Posidonius une interprétation exclusivement temporelle du *πρόσφατον* chrysippéen³¹. De plus, il me semble que la définition attribuée à Chrysippe/Posidonius a été volontairement tronquée dans un but polémique³².

28 Voir Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, *op. cit.*, p. 382.

29 Voir François Prost, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, *op. cit.* p. 275.

30 Voir Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 108-110 ; Teun Tieleman, *Chrysippus On Affections*, *op. cit.*, p. 311-314.

31 Voir SVF I, 213 (= frag. 165 A E-K, extrait partiel) : « D'un côté, il dit que frais signifie récent, mais d'un autre côté Posidonius lui demande d'expliquer pourquoi l'opinion d'un mal, quand elle est fraîche, contracte l'âme et produit du chagrin, mais quand elle se prolonge, ne la contracte plus du tout ou plus autant ». Le passage est d'une interprétation délicate car on ne sait si le sujet du verbe dire est Chrysippe, mentionné dans la phrase précédente, ou Posidonius, qui est le sujet de la proposition suivante. Au vu de ce texte, certains critiques considèrent cependant que Chrysippe et Posidonius interprétaient la fraîcheur en terme de proximité temporelle, voir John Cooper, *Reason and Emotion*, *op. cit.*, p. 464-465, n. 27-28 ; Teun Tieleman, *Chrysippus On Affections*, *op. cit.*, p. 312. Pour une position contraire, voir Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, *op. cit.*, p. 111, dont je suis l'interprétation.

32 Chrysippe identifiait la passion à une opinion, tout en soutenant que la passion pouvait s'apaiser dans le temps sans que cette opinion fût modifiée. En insistant sur la valeur temporelle de la fraîcheur, Galien pensait souligner l'incohérence de la théorie et démontrer que l'affaiblissement progressif de la passion supposait l'existence des parties irrationnelles dans l'âme.

Rien ne s'oppose en effet à ce que l'idée de force ait été associée à celle de proximité temporelle dans le texte initial de Chrysippe comme dans celui de Cicéron. Le sens temporel demeure sous-jacent dans la mesure où la perte de fraîcheur est le plus souvent due au passage du temps (voir T3). Mais l'intérêt de la notion réside dans la dichotomie qu'elle suggère entre le cours naturel du temps et la temporalité psychique. Comme le montre Cicéron grâce à l'exemple d'Artémisia, la force d'une opinion n'est pas toujours en rapport avec la proximité de l'événement qui l'a provoquée. Le changement de disposition requiert un laps de temps variable selon les circonstances et les sujets de sorte que la notion d'opinion fraîche implique *de facto* une référence aux fluctuations du temps intérieur.

Il s'agit maintenant de montrer que, dans son interprétation du *πρόσφατον*, Cicéron se montre particulièrement attentif à cette « dimension subjective » du temps.

326

DU ΠΡΟΣΦΑΤΟΝ STOÏCIEN AU *RECENS* CICÉRONIEN

En traduisant *πρόσφατον* par *recens*, qui désigne [ce qui existe depuis peu] par opposition à *uetustus*, qui renvoie à [ce qui est établi depuis longtemps], Cicéron rend fidèlement l'idée de nouveauté. Cependant, la notion de fraîcheur est également sous-jacente, puisque, comme son équivalent grec, l'adjectif *recens* peut également s'appliquer, selon le contexte, aux aliments et aux fleurs³³. Et, à cet égard, l'extrait T2 insiste sur le lien entre l'aspect temporel et l'impact psychologique, tout en marquant la distinction entre les deux éléments (*non tantum...sed*). Même si la fraîcheur d'une opinion passe généralement avec le temps, l'intensité de l'opinion ne dépend pas uniquement de sa fraîcheur³⁴. Cependant, bien que Cicéron apporte, dans les extraits T2 et T3, un témoignage irremplaçable concernant la valeur de cette notion dans la psychologie stoïcienne, sa mise en œuvre dans l'ensemble de la discussion suggère un léger écart par rapport au *πρόσφατον* chrysippéen, tel qu'il apparaît du moins chez Galien et Stobée. Même s'il adopte la définition des stoïciens, Cicéron ne semble pas

33 Voir *Oxford Latin Dictionary*, p. 1579 ; *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, notice *recens*, p. 999. Si, au sein du champ lexical de l'âge, le sens de *recens* se définit prioritairement par rapport à son opposition sémantique avec *uetustus*, les sens contextuels, « marqués par les sèmes [frais] (*flores recentes*) et [à peine arrivé] (*nuntii recentes*), peuvent être facilement dérivés du sens de base », voir Manfred Kienpointner, « Comment justifier la description structurale d'un champ lexical ? », dans *Lingua Latina. Structures lexicales du latin*, dir. Michèle Fruyt et Claude Moussy, Paris, PUPS, 1996, p. 75-84 et particulièrement p. 80-81. On peut penser qu'en usant de l'adjectif *recens*, Cicéron met conjointement à profit le sens de base et les sens dérivés.

34 Voir Julia Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, op. cit., p. 111.

donner de l'élément *recens* une interprétation strictement identique à la leur, comme le montrent, d'une part, les paragraphes consacrés à la thèse cyrénaïque et, d'autre part, l'analyse du processus qui mène à l'apaisement du chagrin³⁵.

Fraîcheur et imprévu

La nature complexe du rapport entre temps et émotion est précisée grâce à l'examen du concept d'*ἀπροσδόκητον*, évoqué au moyen des adjectifs *repentinus*, *subitus* et *necopinatus* et de l'adverbe *necopinato*. Les cyrénaïques considéraient en effet que « le chagrin est produit par un mal inopiné »³⁶. Tout en admettant avec Chrysippe le rôle de la soudaineté et de la surprise dans l'effet psychologique produit par un événement, Cicéron soumet cette définition à une analyse critique, qui le conduit non pas à assimiler l'*ἀπροσδόκητον* des cyrénaïques au *πρόσφατον* des stoïciens, mais à définir précisément le rôle respectif de ces deux éléments dans la genèse du chagrin³⁷. Alors que les philosophes cyrénaïques estiment que le chagrin est causé par un mal réel, auquel il convient de se préparer par la *praemeditatio malorum*, Cicéron analyse l'effet de surprise de manière à concilier l'expérience commune et l'assimilation de la passion à une opinion³⁸ :

Sed, cum diligenter necopinatorum naturam consideres, nihil aliud reperias nisi omnia uideri subita maiora, et quidem ob duas causas, primum quod quanta sit quae accidunt, considerandi spatium non datur, deinde cum uidetur praecauari potuisse, si prouisum esset, quasi culpa contractum malum aegritudinem acriorem facit. (Cic. *Tusc.* III, 52, désormais T4)

Mais, si l'on examine avec attention la nature des événements imprévus, on ne leur trouve aucune particularité, si ce n'est que tout ce qui est soudain paraît plus grand. Et, pour être précis, ce phénomène comporte deux causes : tout d'abord, on n'a pas le temps d'évaluer la gravité des événements ; ensuite, quand on vient à penser que l'on aurait pu s'en prémunir si on les avait prévus, l'idée que le mal résulte pour ainsi dire d'une faute personnelle accroît le chagrin.

35 Voir Cic. *Tusc.* III, 28-31 et 52-61.

36 Voir Cic. *Tusc.* III, 52 : *Cyrenaicorum restat sententia ; qui tum aegritudinem censent existere, si necopinato quid euenit.*

37 Sur l'assimilation de l'*ἀπροσδόκητον* des cyrénaïques au *πρόσφατον* des stoïciens, voir Nino Marinone, « Il pensiero cirenaico nel libro III delle *Tusculanae* », art. cit., p.425-440.

38 Voir Cic. *Tusc.* III, 29-31. Après avoir été exploitée par les cyrénaïques, la méditation préventive des maux à venir est devenue « un exercice systématique, qui passe pour caractéristique de l'école stoïcienne », voir Mireille Armisen-Marchetti, « Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la *praemeditatio* », art. cit., p. 187. L'auteur, afin de montrer que la conception sénéquienne de la *praemeditatio* est conforme à l'orthodoxie stoïcienne, insiste sur le rôle joué par l'imagination : la *praemeditatio* relève « d'une imagination contrôlée asservie par la volonté raisonnable » (p. 193).

En insistant sur la valeur subjective des événements, le philosophe marque ses distances avec les principes qui fondent la théorie cyrénaïque et se rapproche de la théorie stoïcienne : c'est le jugement porté sur les faits, et non les faits eux-mêmes, qui provoque le chagrin. Cependant l'analyse du *necopinatum* n'est pas menée selon un point de vue strictement stoïcien. Cela apparaît notamment dans le fait que Cicéron se laisse parfois aller à qualifier de maux les événements qui ont déclenché le chagrin, ce qui est incompatible avec la morale du Portique³⁹. Il convient en outre de prendre en compte l'influence probable de Carnéade sur l'ensemble du passage. Se fondant sur la présence de deux références à Carnéade dans les paragraphes suivants et sur un rapprochement avec le *De tranquillitate animi* de Plutarque, Anna Maria Ioppolo a montré que la discussion concernant la thèse cyrénaïque prenait en compte la polémique de Carnéade contre la conception chrysippéenne de la passion/jugement⁴⁰. Pour réfuter cette thèse, le philosophe académicien avait soutenu que « dans les choses de grande importance, l'imprévu est la cause pleine et entière du chagrin et de l'abattement »⁴¹.

Compte tenu du fait que la notion de temps jouait un rôle non négligeable dans le probabilisme de Carnéade, il n'est pas exclu que les causes explicatives de l'effet de surprise, énoncées en T₄, aient été empruntées à ce philosophe⁴². L'argument rapporté par Cicéron, selon lequel le manque de temps nuit à l'évaluation convenable d'un événement, évoque en particulier la notion de représentation convaincante, *πιθανή φαντασία*, que Carnéade avait introduite comme guide pour la conduite de la vie⁴³. Or une telle représentation peut atteindre un degré supérieur de fiabilité si elle a fait l'objet d'un examen détaillé et si le sujet a disposé d'un temps suffisant pour évaluer les impressions qui se

39 Voir Cic. *Tusc.* III, 52 : *contractum malum* ; III, 53 : *malis manentibus* ; III, 54 : *calamitatis praesentis medicina inueteratae* ; III, 58 : *illud malum* ; III, 59 : *expers mali*.

40 Sur les références à Carnéade, voir Cic. *Tusc.* III, 54 ; III, 59-60 ; Plut. *Tranq. An.* 474E-475A et les travaux d'Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza, op. cit.*, p. 211-214 et « Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae* », art. cit., p. 76-91 : Carnéade s'était lui-même référé à l'ἀπροσδόκητον des cyrénaïques, non qu'il eût adopté leur analyse des passions, mais dans une perspective dialectique, cette notion lui permettant de réfuter la thèse stoïcienne. En ce qui concerne le chagrin en particulier, en lui attribuant pour cause principale le *necopinatum*, Carnéade pouvait montrer qu'il ne résidait pas dans l'opinion, mais dans une impulsion irrationnelle due à l'arrivée d'un mal inattendu (p. 91). Sur la critique académicienne de l'éthique stoïcienne, voir Carlos Lévy, « The new Academy and its Rival », dans *A companion to Ancient Philosophy, op. cit.*, p. 448-464.

41 Voir Plut. *Tranq. An.* 474E-F.

42 Sur le probabilisme de Carnéade, voir *supra*, première partie, n. 17 et p. 37.

43 Voir Cic. *Luc.* 32 ; Sext. *Emp. A. M.* VII, 166 ; John Glücker, « Probabile, Veri Simile, and Related Terms », art. cit., p. 117.

présentent à lui⁴⁴. Le rôle attribué à l'imprévu dans la genèse du chagrin semble conforme à la position de Carnéade au sujet de la connaissance. L'argument pourrait donc être d'origine académicienne.

Cependant, bien qu'il reprenne un argument de Carnéade, Cicéron est loin d'adopter sa position. Il entend au contraire limiter la place de l'imprévu afin de maintenir la prééminence de l'opinion, conformément à la définition stoïcienne. C'est pourquoi le manque de temps et le sentiment de culpabilité ne sont pas présentés comme les causes directes du chagrin. Ces éléments ne sont pas tenus pour responsables de l'opinion que l'on est en présence d'un mal ; ils contribuent seulement à la renforcer et, de ce fait, à aviver le chagrin. Les nombreux comparatifs qui émaillent le texte reflètent la position nuancée de Cicéron, qui tend à limiter le rôle de l'imprévu en montrant⁴⁵ :

1/ qu'il ne motive pas directement la réaction du sujet, mais intervient par l'intermédiaire d'une opinion ;

2/ qu'il ne détermine pas l'opinion, mais en modifie le contenu.

Cicéron établit pour ainsi dire un double filtre entre le *necopinatum* et le chagrin : l'opinion concernant la présence d'un mal, l'évaluation de la gravité de ce mal. L'influence du *necopinatum* est limitée à la seconde partie du jugement : cet élément ne constitue donc qu'un adjuvant secondaire du chagrin.

Temps et opinion

Cependant, cette première analyse sera précisée et nuancée par le biais d'une double référence à Clitomaque et à Carnéade (§ 53-55)⁴⁶. Même si l'interprétation de ce passage est assez délicate, il semble qu'il trouve son unité et sa logique structurelle dans la réfutation des arguments de Clitomaque/Carnéade : admettant l'explication carnéadienne concernant les effets du *necopinatum*, Cicéron démontre, en se référant à la consolation de Clitomaque, que, si l'analyse des effets est exacte, celle de la cause est erronée. Le thème de

44 Voir Sext. Emp. A. M. VII, 184-187 et les analyses d'Anna Maria Ioppolo, « Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae* », art. cit., p. 80-81 ; *Ead., Opinione e Scienza, op. cit.*, p. 206-207 : « il tempo è quindi uno dei fattori più importanti che determinato il maggior grado di probabilità di questa rappresentazione » ; Malcolm Schofield, « Academic Epistemology », art. cit. : « if there is time and the matter at issue sufficiently important, the wise person will put his impression through a series of checks – presumably because he is by hypothesis a perfectly rational person, and this is the rational thing to do ».

45 Voir Cic. *Tusc.* III, 52 : *uehementius, magis, uehementius, maiora, acriorem* ; 54 : *minora, maiora* ; 55 : *gravius, maiora* ; 59 : *maior*

46 Sur ce philosophe d'origine carthaginoise qui succéda à Carnéade à la tête de la nouvelle Académie et rapporta fidèlement ses arguments, voir Cic. *Luc.* 78 ; 103-104 ; 139 (= LS, 69H, I, et L) ; Sext. Emp. A. M. IX, 182-184 (= LS, 70E) ; DL IV, 67. La fidélité de Clitomaque à l'égard de l'enseignement oral de Carnéade est soulignée par Cicéron, voir *Tusc.* III, 54.

la *medicina temporis*, qui est un *topos* de la consolation, permet de souligner le rôle de la durée dans l'évaluation des événements⁴⁷ :

Quod ita esse dies declarat, quae procedens ita mitigat, ut isdem malis manentibus non modo leniatur aegritudo sed in plerisque tollatur. (Cic. *Tusc.* III, 53, désormais T5)

Le temps prouve qu'il en est ainsi : son passage apporte l'apaisement au point que, les maux demeurant inchangés, non seulement le chagrin s'adoucit, mais il est le plus souvent supprimé.

330

La référence à l'influence apaisante du temps ne renvoie pas à la polémique antistoïcienne de Carnéade et la phrase n'implique pas une action directe du temps sur la partie irrationnelle de l'âme⁴⁸. Il s'agit au contraire de montrer que le temps guérit le chagrin parce qu'il offre l'espace nécessaire à la modification de l'opinion, comme le montrent les exemples des Carthaginois et des Corinthiens. Par conséquent, les consolations deviennent inutiles lorsque la douleur est ancienne, c'est-à-dire lorsqu'elle a perdu sa fraîcheur⁴⁹. Cela ne signifie pas que Cicéron s'oppose ici à la méthode de Chrysippe, qui conseillait de ne pas intervenir au plus fort de la crise : Cicéron évoque en effet un laps de temps très long, pouvant atteindre plusieurs années⁵⁰. Or Chrysippe ne recommandait vraisemblablement pas une telle procrastination avant d'entreprendre une consolation ! En revanche, Cicéron insiste sur le passage du temps pour montrer que l'impact émotionnel exercé par un événement est lié à la nouveauté, qui fait paraître les choses plus grandes :

47 Pour Euripide déjà, le temps est un dieu consolateur, voir Eur. *Alc.* 179 ; 1085. Le thème de la *medicina temporis* revient fréquemment dans la *Correspondance* de Cicéron, dans le cadre des lettres de consolation, voir Cic. *Fam.* VII, 28 ; V, 16, 2-3 ; *Att.* XII, 10. Voir aussi la lettre adressée par Servius Sulpicius Rufus à Cicéron après la mort de sa fille, *Fam.* IV, 5, 6 : *Nullus dolor est quem non longinquitas temporis minuat ac molliat*. Sur la mise en œuvre de ce *topos*, en relation avec le deuil, voir Patrick Laurence, « Lettres sur la mort d'une fille : Servius Sulpicius Rufus et saint Jérôme » dans *Epistulae Antiquae* III, dir. Léon Nadjou et Élisabeth Gavoille, Louvain/Paris, Peeters, 2004, p. 345-364 et David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 251-254.

48 Voir Margaret Graver, *Cicero On emotions, op. cit.*, p. 109. Pour une position contraire, voir Anna Maria Ioppolo, « Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae* », art. cit., p. 85. Quoiqu'il en soit, T3 prouve que Chrysippe avait envisagé la question de l'influence apaisante du temps.

49 Voir Cic. *Tusc.* III, 54 : *Tanta igitur calamitatis praesentis a philosopho medicina, quanta inueteratae ne desideratur quidem*. Le participe *inueteratus* ne renvoie pas ici, comme c'est le cas dans la quatrième *Tusculane*, à l'invétération de la maladie. Il marque la distance temporelle par rapport à l'événement et s'oppose à la notion de fraîcheur, comme le montre l'antithèse métaphorique entre blessures et cicatrices : *nec [...] uulneribus mederetur, sed cicatricibus*.

50 Voir Cic. *Tusc.* III, 54 : *si aliquot annis post idem ille liber captiuis missus esset*.

Sensim enim et pedetemptim progrediens extenuatur dolor, non quo ipsa res immutari soleat aut possit, sed id quod ratio debuerat, usus docet minora esse ea quae sint uisa maiora. (Cic. *Tusc.* III, 54, désormais T6)

Peu à peu et insensiblement, la douleur évolue vers l'apaisement, non que la situation elle-même soit modifiée ou modifiable, mais parce que l'usage enseigne ce dont la raison aurait dû nous persuader, à savoir que les choses sont moins importantes que nous ne l'imaginions.

Pour parachever la critique de la thèse cyrénaïque, Cicéron fait état d'une objection, attribuée à un interlocuteur fictif⁵¹ : une méthode de consolation, fondée sur l'idée « qu'il faut s'attendre à tout » ne sera d'aucune utilité car elle ne modifiera ni l'opinion concernant la présence d'un mal, ni l'importance attribuée à ce mal⁵². Tout en marquant ses distances par rapport à cette objection, le philosophe la prend en compte pour remplacer l'élément de surprise par la notion de fraîcheur : si un sujet prend conscience que le mal inattendu qui le touche était en fait prévisible, il ne sera pas guéri de son chagrin. Il le sera en revanche s'il s'aperçoit que la chose a moins d'importance qu'il ne le croyait. Et Cicéron de conclure sa réflexion :

*Ergo ista necopinata non habent tantam uim, ut aegritudo ex iis omnis oriatur ; feriunt enim fortasse grauius, non id efficiunt ut ea quae accidunt maiora uideantur ; quia recentia sunt maiora uidentur, non quia repentina*⁵³. (Cic. *Tusc.* III, 55, désormais T7)

En conclusion, l'imprévu n'est pas à lui seul un facteur assez puissant pour faire naître le chagrin car, s'il frappe peut-être plus fortement, il ne fait pas pour autant paraître les choses plus grandes ; c'est parce qu'elles sont récentes et non parce qu'elles sont soudaines que les choses paraissent plus grandes.

Il apparaît que, loin d'identifier les deux notions, Cicéron prend soin de les distinguer. Ce faisant, il associe explicitement le *recens* au jugement concernant l'importance du mal. Or il est significatif que ce lien ne soit mentionné ni dans T2, qui se présente comme une retranscription de la définition stoïcienne du

51 Cette objection reprend une critique de Carnéade à l'égard de la *praemeditatio* stoïcienne, voir *Tusc.* III, 59-60, où Cicéron exprime le même désaccord avec Carnéade.

52 Voir Cic. *Tusc.* III, 55.

53 Suivant la suggestion de Thomas Dougan et Robert Henry (*M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934), Nino Marinone, « Il pensiero cirenaico nel libro III delle *Tusculanae* », art. cit., p. 434, suivi par Margaret Graver, propose de déplacer ce passage à la fin du § 52, dont il constitue la conclusion logique. Cependant, je pense avec Anna Maria Ioppolo, « Carneade et il terzo libro delle *Tusculanae* », art. cit., p. 87-88, que cette correction ne s'impose pas car la logique du passage réside dans la réfutation des arguments de Carnéade.

chagrin, ni dans les témoignages du Pseudo-Andronicos, de Galien et de Stobée, où la notion de fraîcheur s'applique à l'opinion qu'un mal – et non un grand mal – est présent. De même, les définitions stoïciennes des quatre passions fondamentales données au début de la quatrième *Tusculane* ne comportent aucune référence à la grandeur du mal supposé, alors que l'élément *recens* y est mentionné⁵⁴.

Par conséquent, l'interprétation de *recens* proposé en T7 suggère un écart par rapport au *πρόσφατον* stoïcien. Influencé par sa réfutation de la définition cyrénaïque, Cicéron souligne la dimension subjective du *recens* en l'associant, non à l'opinion elle-même, mais à son contenu : l'opinion est fraîche tant que le sujet considère que son mal est assez grand pour le plonger dans l'affliction. Dans une perspective stoïcienne, cette interprétation comporte plusieurs avantages :

332

1/ Elle permet à Cicéron d'articuler de manière satisfaisante les notions de devoir et de fraîcheur ;

2/ Elle supprime la contradiction entre la persistance de l'opinion concernant le mal et l'apaisement du chagrin dans le temps ;

3/ Mais, dans la perspective plus vaste qui est celle de Cicéron, elle permet surtout de concilier la thèse de la passion/jugement, qui est la seule à garantir une totale extirpation des passions, avec une morale moins paradoxale et plus proche du sens commun.

Si la guérison est liée non à l'élément qualitatif de l'opinion, mais à son contenu quantitatif, elle ne requiert pas l'adoption des principes éthiques stoïciens. Il suffit de comprendre ou de faire comprendre à autrui que :

Illud malum quod opinatum sit esse maximum, nequaquam esse tantum ut uitam beatam possit euertere. (Cic. *Tusc.* III, 58, désormais T8)

Ce mal que l'on juge très grand, n'est absolument pas de taille à ruiner le bonheur⁵⁵.

L'interprétation cicéronienne du *recens* se caractérise en outre par son caractère « intellectualiste », qui se traduit de deux manières :

1/ Tout d'abord, le *πρόσφατον* stoïcien comportait une dimension physiologique importante en relation avec l'explication matérielle des passions⁵⁶. Cela ressort

54 Voir Cic. *Tusc.* IV, 14 et 11.

55 Voir aussi Cic. *Tusc.* III, 77 : *Erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum paruum.*

56 Voir Margaret Graver, *Cicero On the emotions, op. cit.*, p. 118-119.

clairement de T₃ et de la définition donnée par Stobée, qui associe la fraîcheur aux mouvements de contraction et de gonflement caractérisant le chagrin et le plaisir. Or, conformément à la tendance générale manifestée dans le traitement cicéronien des passions, l'aspect physique est estompé par le philosophe latin, qui, en T₁, illustre la notion de fraîcheur par une série de métaphores liées à l'idée de vigueur. De ce fait, la notion n'est pas directement associée à un état physiologique de l'âme. La métaphore ne fait qu'illustrer un phénomène d'ordre intellectuel, à savoir l'influence de l'opinion sur l'âme du sujet. Par conséquent, à la différence du phénomène de contraction, qui porte sur l'ensemble de l'âme corporelle, la force attribuée à une opinion est compatible avec une psychologie dualiste : il incombe précisément à la raison de rectifier l'opinion erronée, qui s'est imposée à elle sous l'impulsion de la partie désirante de l'âme⁵⁷.

2/ De plus, Cicéron insiste sur le changement d'opinion qui se produit dans le temps. La nature et la raison ont, en fin de compte, le même effet sur le sujet, puisqu'elles le conduisent à réviser son jugement, c'est-à-dire à prendre conscience que le mal supposé est moins grave qu'il n'y paraissait :

Sed nimirum hoc maxime est exprimendum, cum constet aegritudinem uetustate tolli, hanc uim non esse in die positam, sed in cogitatione diuturna. Nam si et eadem res est et idem homo est, 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. (Cic. *Tusc.* III, 74, désormais T₉)

Mais assurément il faut particulièrement insister sur le point suivant : s'il est évident que le chagrin disparaît avec le temps, cet effet ne réside pas dans la durée, mais dans une méditation prolongée. Si, en effet, la chose reste la même, si le sujet reste le même, comment la souffrance peut-elle changer en quoi que ce soit, si rien ne change ni dans l'objet ni dans le sujet de cette souffrance ? Ce n'est pas la longueur du temps qui guérit, mais la méditation prolongée de la pensée que l'événement ne comporte pas de mal.

Si l'on associe à ce passage les extraits T₈ et T₉, il apparaît nettement que Cicéron considère l'apaisement du chagrin en termes cognitifs. La notion de fraîcheur permet précisément de concilier l'identité du sujet et la possibilité de la guérison. Si le sujet modifie radicalement son jugement, la guérison sera totale. Si, en revanche, il ne modifie que sa fraîcheur – *id est* son intensité –, la guérison sera partielle, mais le chagrin sera tout de même diminué.

57 Voir Cic. *Tusc.* III, 15-16.

La question des rapports entre temps et thérapie dans les *Tusculanes* a fait l'objet d'une étude approfondie dans le livre important que Jackie Pigeaud a consacré à *La Maladie de l'âme*⁵⁸. Or l'hypothèse défendue dans le présent travail – hypothèse selon laquelle Cicéron valorise le rôle du temps dans la vie morale – se heurte d'emblée à la thèse soutenue dans cet ouvrage. Dans ces conditions, il est indispensable de revenir sur les analyses de Jackie Pigeaud afin de montrer que l'orientation pratique et la vocation pédagogique des *Tusculanes* conduisent Cicéron à prendre en compte les secours de la *medicina temporis*.

Cicéron vs Posidonius : la thèse de Jackie Pigeaud

334

Selon Jackie Pigeaud, bien que le temps soit omniprésent dans les livres III et IV des *Tusculanes*, Cicéron y affiche un « dégoût pour le travail du temps », qui doit être associé à la psychologie dualiste dont il se réclame. Suivant cette interprétation, fondée sur une comparaison avec les fragments de Posidonius rapportés par Galien, ce refus du temps – ou plus précisément ce refus d'attribuer au temps une fonction morale – correspondrait chez le philosophe académicien à la volonté de radicaliser l'opposition entre l'âme et le corps. L'auteur entend démontrer que, contrairement à ce qui se produit chez Posidonius, la prophylaxie et la thérapeutique du chagrin excluent pour Cicéron toute évolution de l'être dans le temps⁵⁹. Selon le témoignage de Galien, Posidonius avait en effet parallèlement insisté, en rapport avec la notion de *πρόσφατον*, sur l'efficacité de la *praemeditatio* et de la *defetigatio*.

Dans la mesure où les affections de l'âme s'épuisent d'elles-mêmes dans la durée, Posidonius recommande d'« habiter par avance » dans le malheur, c'est-à-dire de « se comporter avec des événements qui ne sont pas encore présents comme s'ils étaient présents »⁶⁰. Galien commente ce conseil en termes de modelage et d'accoutumance et l'interprète comme un travail de dressage sur l'affectivité, visant à faire évoluer l'être dans le temps. De son côté, Cicéron soutient, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, une position nettement plus intellectualiste, considérant que la cure des passions comme la préméditation des maux relèvent uniquement de la raison

58 Voir Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique*, op. cit., p. 245-315.

59 *Ibid.*, p. 282.

60 Voir Gal. *PHP* IV, 7, 7 : διὸ καὶ προενδημῆν φησι τοῖς πράγμασι μήπω τε παροῦσιν οἶον παροῦσι χρῆσθαι.

et correspondent à une rectification du jugement porté sur les événements. Se référant principalement à trois passages⁶¹, dans lesquels sont opposés le travail de raison et l'influence du temps, Jackie Pigeaud en déduit que Cicéron refuse de prendre en compte le travail naturel du temps, dont Posidonius avait souligné le rôle dans l'apaisement des passions. Insistant sur la décision volontaire du sujet et sur le rôle de la *cogitatio*, Cicéron se rapprocherait de la position de Chrysippe, qui prônait l'éradication totale des passions grâce à l'intervention pour ainsi dire chirurgicale de la raison.

Cette lecture très séduisante a le mérite de souligner le caractère central du temps dans la discussion ainsi que l'originalité de la conception cicéronienne des passions. Les divergences notables entre Cicéron et Posidonius concernant la place du temps dans la cure des passions montrent à tout le moins que l'on ne peut réduire les livre III et IV des *Tusculanes* à l'imitation d'une source stoïcienne « qui tiendrait compte de la critique posidonienne de Chrysippe ». De plus, l'idée selon laquelle Cicéron s'efforce de réduire la place de l'affectivité afin de valoriser la conscience et la volonté, c'est-à-dire la responsabilité du sujet, me semble incontestable. Il s'agit de montrer, comme nous l'avons vu dans le traitement de la métaphore médicale, que toute passion, quels que soient sa gravité et son état d'avancement, est susceptible de guérison et que le remède est à chercher dans la raison. Cependant, l'affirmation selon laquelle Cicéron rejeterait les secours du temps concernant le traitement des passions est explicitement contredite, non seulement par les développements sur l'apaisement du chagrin, mais par l'architecture générale des *Tusculanes*, dans laquelle le temps joue un rôle structurant fondamental. En résumé, la lecture très stimulante de Jackie Pigeaud paraît contestable sur deux points :

1/ Elle ne tient pas suffisamment compte de la dynamique de l'exposé cicéronien ;

2/ Elle assimile sans discussion préalable l'influence du temps à une transformation spontanée de l'affectivité.

En réponse à cette lecture synchronique, je voudrais montrer que la valorisation de la raison ne correspond pas à un rejet du temps, mais repose au contraire sur la notion de progrès. Qu'elles soient le produit de la raison ou le fruit de la nature, la prophylaxie et la guérison ne peuvent se passer du temps. C'est pourquoi, de même qu'il faut se garder de nier la douleur si l'on

61 Voir Cic. *Tusc.* III, 54 : *sed id quod ratio debuerat, usus docet* (= T6) ; III, 58 ; III, 74 : *Cogitatio igitur diuturna nihil esse in re mali dolori medetur, non ipsa diuturnitas* (= T9).

veut pouvoir la dominer, Cicéron ne manque de souligner ni les secours que l'on peut attendre du temps, ni les vertus de l'*exercitatio*, même s'il ne se borne évidemment pas à ces remèdes.

L'influence apaisante du temps

Le *topos* de la *medicina temporis* est récurrent dans le livre III et constitue le point nodal de l'argumentation cicéronienne. Comme il l'avait fait dans le livre II à propos de la douleur, Cicéron prend pour point de départ l'expérience commune en se référant à l'influence apaisante du temps. Cette thématique nourrit d'abord la critique initiale d'Épicure, qui se voit reprocher d'avoir critiqué la thèse des cyrénaïques et négligé les puissants secours offerts par le temps : non seulement le philosophe du Jardin refuse la *praemeditatio malorum* au motif que la pensée des maux suffit à plonger le sujet dans le malheur, mais il a le tort de ne pas se fier au soulagement apporté par le passage du temps :

336

Et tu obliuisci iubes, quod contra naturam est, qui < quod > a natura datum est auxilium extorqueas inueterati doloris ? Est enim tarda illa quidem medicina, sed tamen magna, quam adfert longinquitas et dies. (Cic. Tusc. III, 35)

Et, toi, Épicure, tu ordonnes un oubli contre-nature et tu nous arraches le secours dont la nature nous a pourvu, à savoir le vieillissement de la douleur ? C'est en effet un remède bien lent, mais néanmoins puissant que procure la longueur des jours.

Épicure est accusé de contrarier la nature en préconisant une méthode fondée sur la diversion : détourner son esprit du malheur présent en rappelant les plaisirs passés. Ce remède n'est pas applicable pour deux raisons : premièrement parce que l'oubli des maux présents n'est pas en notre pouvoir⁶² ; deuxièmement, parce que, même si nous parvenions à nous imposer une telle attitude, le souvenir des plaisirs corporels – et Cicéron de rappeler au moyen de citations littérales la dimension physique de la *uoluptas* épicurienne – ne pourrait suffire à contrebalancer l'effet de la douleur ou du chagrin, comme en attestent les *exempla* tragiques de Thyeste, Éètes, Télamon ou Andromaque⁶³. Aux yeux de Cicéron, Épicure a le tort de nier la succession temporelle en substituant artificiellement une affection présente à une affection passée.

Pour renforcer cet argument et montrer que, même dans la perspective d'une morale hédoniste, les remèdes du Jardin sont inopérants, Cicéron met à

⁶² Voir Cic. Tusc. III, 35 : *Non est enim in nostra potestate fodiantibus iis rebus quas malas esse opinemur dissimulatio uel obliuio.*

⁶³ Voir Cic. Tusc. III, 39-46.

profit la polémique qui opposa à ce sujet Épicure aux cyrénaïques. Adoptant provisoirement le point de vue d'Aristippe, il établit que le souvenir des plaisirs ne produit pas une affection suffisamment puissante pour compenser les effets d'un mal actuel. On sait en effet, d'après le témoignage de Diogène Laërce, que les philosophes cyrénaïques limitaient le plaisir sensoriel à l'instant présent et lui déniaient toute valeur rétrospective ou prospective⁶⁴. Cela signifie que le passage du temps épuise le mouvement du plaisir ou de la douleur, comme une bille lancée sur le sol finit par s'immobiliser, de sorte que ni l'anticipation ni le souvenir de ces affections n'en assurent le déroulement complet. Cicéron peut donc à bon droit se référer à l'éthique cyrénaïque pour réfuter la *reuocatio* épicurienne.

On peut cependant se demander si cette conception des plaisirs sensoriels était compatible avec la *praemeditatio malorum*, qui n'est pas associée aux cyrénaïques dans les autres témoignages relatifs à l'éthique de cette école⁶⁵. Or, si Aristippe et ses successeurs n'ont pas inventé le thème de la *praemeditatio*, qui est déjà présent chez Anaxagore et Pythagore, l'idée d'une préparation mentale par anticipation des maux à venir n'entre pas nécessairement en contradiction avec la notion d'affection cinétique⁶⁶ : puisque les plaisirs diminuent avec le temps, il est inutile de se les remémorer et plutôt déconseillé de les anticiper au risque de leur faire perdre par avance leur intensité. Mais c'est l'inverse qui se produit pour la douleur : « si, en anticipant un événement, on réduit l'impact émotionnel produit par sa venue, il sera avantageux d'anticiper aussi souvent que possible les malheurs avenir »⁶⁷. Même si l'anticipation elle-même risque d'être plus ou moins désagréable, l'incertitude de l'avenir en limitera l'impact et l'expérience quotidienne du chagrin en réduira la force. Cette reconstitution

64 Voir DL II, 89. Aristippe et ses successeurs avaient une conception cinétique du plaisir et de la douleur, qui étaient dits *μονόχρονοι*, voir Ath. *Deipn.* XII, 544a-b. Cet adjectif semble renvoyer à l'unité temporelle plutôt qu'à la brièveté : plaisir et douleur ne peuvent s'éprouver que dans le présent car « le mouvement de l'âme s'épuise avec le temps ». La mémoire ou l'anticipation ne sont donc pas susceptibles de produire un plaisir semblable au plaisir présent car « l'élan du plaisir se brise », voir André Laks, « Annicéris et les plaisirs psychiques : quelques préalables doxographiques », dans *Passions and Perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, op. cit., p. 18-49 (p. 37, n. 82). Pour une étude d'ensemble sur la nature des *pathê* selon les cyrénaïques, voir Voula Tsouna, *The Epistemology of Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 9-25.

65 Sur les problèmes posés par le témoignage de Cicéron, voir André Laks, « Annicéris et les plaisirs psychiques : quelques préalables doxographiques », art. cit., p. 33, n. 60 : le témoignage de Cicéron semble en contradiction avec celui d'Athénée, « qui montre les cyrénaïques occupés à jouir du moment présent, et par conséquent, indifférents à l'avenir comme au passé ».

66 Voir Cic. *Tusc.* III, 30 et Jambl. *Pyth.* 31, 196.

67 Voir Margaret Graver, *Cicero on the Emotions*, op. cit., p. 198.

permet de comprendre la dimension physiologique de la *praemeditatio malorum*, qui fonctionne comme une sorte de vaccin contre le malheur. Cicéron se réfère donc implicitement à la notion d'affections unitemporelles – *μονόχρονοι* – pour contredire Épicure sur son propre terrain.

La *medicina temporis* sera de nouveau invoquée pour réfuter ensuite la thèse des cyrénaïques⁶⁸. Bien que leur méthode soit efficace, ces philosophes se trompent sur les modalités de son fonctionnement : la diminution progressive du chagrin atteste que l'effet de surprise ne suffit pas à le faire naître, mais agit indirectement sur la fraîcheur d'une opinion. La soudaineté fait paraître les choses plus grandes. Mettant à profit la notion stoïcienne de *recens*, le philosophe montre que le temps n'agit pas directement sur la passion, mais permet de modifier le jugement que le sujet porte sur les événements :

338

Et mihi quidem uidetur 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 uitam beatam possit euertere. (Cic. Tusc. III, 58)

Et assurément il me semble qu'il se produit presque la même chose chez ceux qui pratiquent l'anticipation et chez ceux que la durée apaise, à ceci près que c'est un raisonnement qui guérit les premiers, alors que c'est la nature seule qui guérit les autres, du moment qu'ils ont compris ce point essentiel : ce que l'on a considéré comme le plus grand des maux n'est pas de taille à ruiner le bonheur.

Après avoir exploité le *topos* de la *medicina temporis* pour réfuter les morales fondées sur la *uoluptas*, Cicéron entendrait-il lui substituer les rigueurs de la *medicina rationis* ?

Medicina rationis

Le parallélisme établi dans l'extrait précédemment cité entre *dies* et *natura* vise indéniablement à souligner le rôle de la raison dans la guérison des passions. Il s'agit de montrer que, même quand elles donnent l'impression de s'apaiser d'elles-mêmes sous l'influence du temps, les maladies de l'âme cèdent en réalité aux lois de la raison. Le temps n'est qu'un cadre duratif, dans lequel se produit le changement cognitif piloté par la raison⁶⁹. Cicéron revient sur cette idée essentielle dans le paragraphe 74 par le biais d'une opposition récurrente entre *diuturna cogitatio* et *diuturnitas* : l'apaisement est le produit, non de la durée, mais de la réflexion⁷⁰.

68 Voir *supra*, chap. III.

69 Voir Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, *op. cit.*, p. 241.

70 Voir Cic. *Tusc.* III, 74, cité *supra*, p. 333.

Cependant, il convient de noter que Cicéron se garde d'opposer temps et raison : si le soulagement que l'on doit au temps est plus long, il relève également d'un raisonnement.

L'assimilation de la *medicina temporis* à un processus rationnel comporte des enjeux philosophiques importants :

1/ En premier lieu, elle permet à Cicéron de réfuter la thèse péripatéticienne selon laquelle les passions sont naturelles et ne doivent pas être éradiquées mais simplement limitées⁷¹. L'efficacité de la *praemeditatio malorum* montre en effet que le chagrin ne saurait être tenu pour naturel. De plus, il est des cas où la durée ne produit aucun effet, comme l'atteste le deuil interminable d'Artémisia. Cet exemple montre que les passions ne se guérissent point d'elles-mêmes et qu'il est dangereux de les considérer comme inévitables⁷².

2/ Mais ce rapprochement du temps et de la raison joue également un rôle important dans l'histoire de l'éthique stoïcienne. Si l'on admet que Cicéron propose une interprétation intellectualiste de la théorie stoïcienne des passions, celle-ci ne doit pas se comprendre comme une rupture radicale entre temps du corps et temps de l'âme. Loin de s'opposer au travail naturel du temps, le rationalisme cicéronien prend au contraire modèle sur lui. Le processus de guérison étant identique, que la guérison soit due au passage du temps ou à la volonté du sujet, l'exercice de la raison n'est plus le seul apanage du sage. Cette conception, qui contribue à réduire le fossé entre le sage et l'insensé, renvoie à l'optimisme anthropologique de Cicéron et à la démarche progressive adoptée dans les *Tusculanes*⁷³.

71 Sur la métriopathie communément attribuée aux péripatéticiens et au philosophe académicien Crantor, voir Cic. *Att.* XII, 14, 3 ; *Tusc.* IV, 38-47 ; *Luc.* 135 ; *Acad. Post.* 38-39.

72 Voir Cic. *Tusc.* III, 75. Cicéron, influencé par la lecture de Crantor, avait cependant renoncé à l'ἀπάθεια stoïcienne en faveur de la μετριότητα dans sa *Consolatio*. Cette différence de point de vue s'explique à la fois par la différence des genres – la consolation n'exige pas la même rigueur théorique que les écrits philosophiques – et par l'état d'esprit de Cicéron au moment où il rédigea son auto-consolation, voir Cic. *Consol.* frag. 3 Vitelli ; *Att.* XII, 28, 2 : *maerorem minui, dolorem nec potui, nec si possem, uellem*. Sur ce point, voir Aldo Setaioli, « La vicenda dell'anima nelle *Consolatio* di Cicerone », art. cit., p. 49-150. Cette « palinodie » est tout de même justifiée par le principe selon lequel il faut adapter le remède aux circonstances et aux personnes, voir Cic. *Tusc.* III, 76 (= frag 16 Vitelli) ; 79 et *infra*.

73 L'opposition stoïcienne entre l'insensé et le sage est liée à l'usage de la raison, voir Thomas Bénatouil, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 79-112. On ne peut parler d'une « scission de la raison », qui ôterait au *logos* son infailibilité, voir Maria Daraki, « Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes », dans, *Les Stoïciens*, dir. Jean-Baptiste Gourinat, Paris, Vrin, 2005, p. 381-401. Le *logos* en lui-même demeure en effet infailible et en contact permanent avec le vrai. Mais l'organe psychique peut être sujet à un dysfonctionnement, qui se traduit par une « désobéissance à la raison », voir Gal. *PHP* IV, 2, 10-18 (= *SVF* III, 462 = LS, 65).

Ἐγκράτεια, ou maîtrise de soi, n'est pas donnée d'emblée mais se présente comme un objectif à atteindre, fondé sur le progrès de la raison dans le temps⁷⁴. C'est pourquoi, les dialogues des *Tusculanes* décrivent « notre esprit dans son progrès, son exercice, son ascèse⁷⁵ ». Tout en maintenant l'opposition stoïcienne entre le vice et la vertu, Cicéron, à la suite de Panétius et de Posidonius, porte son attention sur le *bonus uir*, qui, sans avoir encore atteint la sagesse, s'efforce de progresser vers elle en se guérissant des passions⁷⁶. Ainsi la perspective thérapeutique adoptée dans les *Tusculanes* renvoie-t-elle à la critique du stoïcisme menée dans le *De finibus*, et notamment à la notion de *progressio in uirtute*, sur laquelle Antoinette Novara a attiré l'attention à juste titre⁷⁷. Récusant les comparaisons établies par les stoïciens entre le progressant, d'une part, et le plongeur ou le chiot encore aveugle, d'autre part, Cicéron leur substitue celles de la vue trouble et de la faiblesse physique. Les exemples du nageur, qui, aussi proche de la surface soit-il, ne peut respirer tant qu'il n'a pas sorti la tête de l'eau, et du petit chien, qui demeure aveugle, même s'il est sur le point de voir, avaient permis aux stoïciens de montrer qu'en dépit de ses efforts pour atteindre la vertu, le progressant qui n'a pas encore atteint la perfection de la sagesse demeure aussi misérable que le pire des criminels⁷⁸. Face à une éthique absolue, qui assimile l'acquisition de la sagesse à un passage instantané du vice à la vertu et conçoit la marche *ad uirtutem* comme une quête vers un objectif inaccessible, Cicéron entendait valoriser l'idée d'une évolution graduelle :

74 Sur la notion d'Ἐγκράτεια et sa place dans les philosophies hellénistiques, voir Anthony Long, « Hellenistic Ethics and Philosophical Power », dans *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, dir. Anthony Long, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 4-22 : Ἐγκράτεια est le propre d'un « self that is completely transparent to reflection, and over which their owners claim such complete authority that they find themselves in total charge of where their life is going and indulge their emotions and appetites only to the extent that they themselves determine » (p. 7).

75 Voir Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », art. cit., p. 170.

76 Voir DL VII, 127 ; SVF III, 539 (= Plut. *Prof.* 75C ; *Comm.not.* 1063A-B) et Cic. *Fin.* IV, 21 ; 64. Même si Chrysippe et les premiers stoïciens n'excluaient pas la possibilité du progrès moral (voir SVF III, 217 ; 226 ; 510), Panétius semble avoir évité de se référer à la figure du sage comme guide de comportement (voir Sén. *Ep.* 116, 5-6) et valorisé la notion de προκοπή en relation avec l'intérêt porté au devoir moyen (voir Cic. *Off.* I, 46 ; III, 13-15), voir Emmanuele Vimercati, *Il mediostoicismo di Panezio*, op. cit., p. 160-162. De son côté, Posidonius, en nuancant l'analogie entre maladies du corps et maladies de l'âme et en développant la notion de *procliuitas*, s'est efforcé de valoriser l'aspect positif du progrès et de le distinguer davantage du vice, voir Geert Roskam, *On the Path to Virtue*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 39-44 ; 49-60.

77 Voir Cic. *Fin.* IV, 64-67 et l'analyse d'Antoinette Novara, *Les Idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « d'Études anciennes », 1982, t. I, p. 500-519.

78 Voir SVF III, 530.

Illa sunt similia : Hebes acies est cuiusdam oculorum, corpore alius languescit ; hi curatione adhibita leuantur in dies, ualet alter plus cotidie, alter uidet. His similes sunt qui uirtuti student ; leuantur uitii, leuantur erroribus, nisi forte censes Ti. Gracchum patrem non beatiorem fuisse quam filium, cum alter stabilire rem publicam studierit, alter euertere. Nec tamen ille erat sapiens (quis enim hoc aut quando aut ubi aut unde ?) ; sed quia studebat laudi et dignitati, multum in uirtute processerat. (Cic. Fin. IV, 65)

Voici des cas comparables : prenons un homme souffrant de troubles de la vue, un autre de faiblesse physique. Si on leur applique des soins, ils sont peu à peu soulagés, chaque jour, l'un reprend plus de vigueur, l'autre recouvre la vue. C'est à de tels cas qu'est comparable celui de tous les hommes qui s'appliquent à la vertu ; ils sont soulagés de leurs vices, ils sont soulagés de leurs erreurs, à moins que par hasard tu ne sois d'avis que Tibérius Gracchus, le père, ne fut pas plus heureux que son fils, quand le premier s'appliqua à soutenir la république et le second à la renverser. Et pourtant, cet homme n'était pas un sage (qui l'est en effet ? quand ? où ? de quelle origine ?) ; mais comme il s'appliquait à mériter louange et honneur, il avait beaucoup progressé dans la vertu.

Après une nouvelle opposition entre deux *exempla* romains, Caius Gracchus et Drusus, Cicéron insiste sur l'idée d'une gradation dans les vices et leur guérison :

Leuatio igitur uitiorum magna fit in iis qui habent ad uirtutem progressionis aliquantum. (Cic. Fin. IV, 66)

Par conséquent, ceux qui accomplissent un progrès notable vers la vertu se trouvent grandement soulagés de leurs vices.

Cependant, quelles que soient les différences de formulations, dont la première – marche *in uirtute* – renvoie à la vision académico-péripatéticienne développée par Pison⁷⁹, et la seconde – marche *ad uirtutem* – à la conception stoïcienne du progrès, il s'agit pour Cicéron de prendre en compte la notion de progression morale et d'affirmer la valeur des étapes vers la sagesse. Le vice est une erreur que la raison corrige peu à peu. C'est pourquoi les sots résistent moins longtemps aux passions et s'en guérissent moins rapidement que les gens intelligents⁸⁰. Cependant, la comparaison laisse un espoir aux *hebetes*, auxquels il faudra seulement plus de temps pour rectifier leur jugement. Hormis chez le sage, le bon usage des facultés rationnelles requiert la durée car

⁷⁹ Voir Cic. *Fin.* V, 39-40, où Pison développe la métaphore de la vigne.

⁸⁰ Voir Cic. *Tusc.* IV, 32 : *sic illi (scil. ingeniosi) in morbum et incidunt tardius et recreantur ocius, hebetes non item.*

l'esprit doit se débarrasser des nombreux préjugés inculqués par l'éducation⁸¹ : nourrices, parents, maîtres et poètes contribuent à pervertir nos jugements et à ancrer profondément l'erreur en nous⁸². Dans ces conditions, il ne suffit pas d'énoncer les principes pour opérer le redressement et la méthode de consolation chirurgicale prônée par Cléanthe, qui consiste à rappeler qu'il n'y a d'autre mal que la honte, est inopérante si ce n'est à l'égard du sage, qui n'a nul besoin d'être consolé⁸³. Pour améliorer l'usage de la raison, il faut préparer l'esprit à accepter la vérité par l'*admonitio* et les exemples. Cette « mise en condition » progressive s'apparente à ce qu'Alain Michel a très joliment nommé une « psychologie de l'intelligence »⁸⁴. En s'intéressant au progressant, Cicéron est donc amené à insister sur le rôle du temps dans le processus rationnel : le temps a ses raisons que le philosophe-thérapeute se doit de ne pas ignorer.

Ratio temporis

342

Loin d'exclure le rôle de la durée, Cicéron s'y réfère en relation avec le phénomène d'endurcissement moral⁸⁵. Que ce soit par le biais de l'*exercitatio* préalable ou de la *defetigatio*, le temps permet au sujet d'accroître ses capacités de résistance au chagrin. Et ce renforcement mental constitue lui-même un argument déterminant dans la lutte contre le chagrin :

Defetigatio igitur miseriarum aegritudines cum faciat leniores, intellegi necesse est non rem ipsam causam atque fontem esse maeroris. (Cic. *Tusc.* III, 67)

Par conséquent, puisque l'épuisement provoqué par le malheur adoucit le chagrin, il faut comprendre que la cause et la source de l'affliction ne résident pas dans l'événement lui-même.

La *patientia* de ceux qui ont beaucoup souffert atteste que les circonstances peuvent contribuer à faire évoluer le sujet dans le temps : même si les faits et le jugement porté sur eux demeurent identiques, l'habitude de la souffrance en

81 Voir Cic. *Tusc.* III, 15 : *munus autem animi est ratione bene uti*. Sur les enjeux de cette formule, qui assimile le bon usage de la raison à la fonction naturelle de l'esprit, voir Thomas Benatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 130-143 : « En parlant de la "perversion de la raison" mais en comparant la raison à un organe corporel, les stoïciens se donnent donc les moyens d'impliquer sérieusement la raison dans les passions tout en les faisant apparaître comme des dysfonctionnements contingents qui n'affectent pas la nature de la raison » (p. 142).

82 Voir Cic. *Tusc.* III, 2-3.

83 Voir Cic. *Tusc.* III, 76-77.

84 Voir Alain Michel, « Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron », art. cit., p. 192-200 ; *Id.*, « Rhétorique et maladie de l'âme. Cicéron et la consolation des passions », art. cit., p. 16.

85 Voir Cic. *Tusc.* III, 53, 60. L'*exercitatio* est également un élément fondamental dans l'évaluation des devoirs, voir *Off.* I, 60 : *rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat*.

limite l'impact psychologique. On pourra objecter que Cicéron indique un peu plus loin que, lorsque la guérison se produit dans le temps, l'objet et le sujet du chagrin restent identiques⁸⁶. Il faut d'emblée préciser qu'il ne s'agit plus du même cas de figure, puisque le sujet ne se sera pas endurci suite à une accumulation de maux, mais simplement accoutumé à une situation. Cependant, cette affirmation d'identité est problématique, dans la mesure où le sujet est justement conduit à modifier son jugement dans le temps. Il me semble toutefois que l'on peut régler la difficulté en se référant à la théorie stoïcienne de la *conciliatio*, qui permet d'associer la transformation intime de l'individu et la permanence identitaire du moi à travers les variations de constitution dans le passage de la tendance à la raison. Ce passage du même au même, mis en évidence par les travaux de Victor Goldschmidt, explique que le sujet puisse faire progressivement meilleur usage de sa raison sans pour autant devenir autre⁸⁷. Dans la perspective stoïcienne, l'identité du sujet ne s'oppose donc nullement à son évolution dans le temps.

Mais Cicéron ne se contente pas de prendre en compte le rôle de la durée dans la thérapie. Il recommande également de respecter l'impératif des circonstances. Évoquant les devoirs du consolateur, l'Arpinate insiste sur la diversité des méthodes possibles ainsi que sur la nécessité de bien choisir le moment de la cure et d'adapter le remède aux circonstances :

Sed sumendum tempus est non minus in animorum morbis quam in corporum ; ut Prometheus ille Aeschyli, cui cum dictum esset :

« *Atqui, Prometheus, te hoc tenere existimo,*

Mederi posse orationem iracundiae »,

respondit :

« *Siquidem qui tempestiuam medicinam admouens*

Non adgrauescens uolnus inlidat manu ». (Cic. *Tusc.* III, 76).

Mais, comme pour les maladies du corps, il faut choisir le moment favorable pour les maladies de l'âme ; c'est ainsi que le Prométhée d'Eschyle à qui l'on avait dit :

« Eh bien, Prométhée, tu sais, je pense, que la parole peut guérir la colère »

86 Voir Cic. *Tusc.* III, 74 : *si eadem res est et idem est homo [...] si neque de eo propter quod dolet quicquam est mutatum neque de eo qui dolet ?* « Si d'une part l'objet et d'autre part le sujet restent identiques [...] si ni l'objet de la souffrance ni le sujet qui souffre n'ont subi le moindre changement », trad. Jules Humbert.

87 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 132. L'auteur se réfère à Sénèque (*Ep.* 121, 14-16) et à l'image de la transformation de l'herbe en blé. Mais la conciliation de la permanence identitaire et de la transformation du sujet dans le temps est principalement fondée sur la circularité dynamique de la théorie des *personae*, voir *supra*, première partie, chap. IV, p. 123-125 : « Transformation du moi ».

répondit :

« si du moins il se trouve quelqu'un pour appliquer le remède au moment opportun sans aggraver la blessure en y portant une main brutale ».

La citation du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, suivie de la référence au désespoir d'Alcibiade, prenant conscience de sa sottise, montre que l'art de la *consolatio* doit prendre en compte l'*opportunitas temporis*⁸⁸. La formule *sumendum est tempus* ainsi que l'adjectif *tempestiuus* renvoient à la notion d'*occasio*, définie dans le *De inuentione* comme la partie de temps appropriée à l'accomplissement d'une action, et présentée dans le *De officiis* comme l'équivalent latin du grec *εὐκαιρία*⁸⁹. Il faut rappeler ici avec Monique Trédé l'importance prise dans le monde grec par la notion de *καιρός*, qui, au milieu du v^e siècle, devient déterminante dans l'analyse de l'action humaine, et notamment dans la médecine et l'art oratoire⁹⁰. Dans la médecine hippocratique, *καιρός* désigne, au pluriel, les crises de la maladie et, au singulier, le moment propice à l'intervention du médecin⁹¹. Par conséquent, la saisie du *καιρός*, qui « caractérise le praticien expérimenté », apparaît comme la condition nécessaire à l'efficacité de l'acte thérapeutique⁹². La remarque cicéronienne sur le rôle de la *ratio temporis* dans la consolation se situe dans le prolongement direct de l'analogie entre philosophie et médecine. Pas plus que la médecine, la morale pratique, confrontée à la diversité du réel, n'est une science exacte, mais un savoir contingent, qui porte sur l'individu et doit ménager une place au *καιρός*.

344

88 Voir Cic. *Tusc.* III, 77. L'anecdote, qui remonte à Platon (*Conu.* 215e-216c), fut souvent mentionnée par les stoïciens. Le chagrin d'Alcibiade est précisément causé par ce qui pour les stoïciens représente le souverain mal. Dans ces conditions, il est inopportun de lui appliquer le remède de Cléanthe, au moment même où il prend conscience de sa sottise : *alienum est tempus docendi*. Pour une analyse des stratégies stoïciennes en matière de consolation, voir Margaret Graver, *Stoicism and emotion*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2007, p. 196-200.

89 Voir Cic. *Inu.* I, 40 : *occasio autem est pars temporis habens in se alicuius rei idoneam faciendi aut non faciendi opportunitatem*. La notion d'*occasio* sera envisagée dans le *De officiis* en relation avec la définition de la *modestia*, science de l'opportunité dans l'action, voir Cic. *Off.* I, 142 : *tempus autem actionis opportunum graece εὐκαιρία, latine appellatur occasio. Sic fit ut modestia haec, quam ita interpretamur ut dixi, scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum*. « et le moment opportun de l'action s'appelle en grec εὐκαιρία, en latin *occasio*, l'occasion. Il en résulte que la *modestia* que nous entendons dans le second sens que j'ai dit, le tact, est la science de l'opportunité des moments convenables pour l'action », trad. Maurice Testard. Cicéron rend également le terme grec εὐκαιρία par le substantif *opportunitas*, voir *Fin.* III, 45.

90 Voir Monique Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksiek, 1992, p. 83.

91 Voir Hpc. *Régime des maladies aiguës*, Appendice 54, p. 92 (= Littré II, p. 502, § 22) ; 20 (= Littré II, p. 266).

92 Voir Hpc. *Régime des maladies aiguës*, 35 ; 41, 2 ; 53, 1 et 2 ; 54 ; 58, 1 ; 63 ; 67, 1 et 2 ; Appendice, 13, 2 ; 14, 2 ; 17, 3 ; 36 ; 54 et les commentaires de Monique Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, op. cit., p. 156.

Cette attention portée à la variété des situations particulières en relation avec la métaphore médicale renvoie certes aux préoccupations d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*⁹³. Mais elle évoque tout aussi bien la morale pratique du stoïcien Panétius, dont la théorie des *personae* suffit à attester l'intérêt pour la diversité humaine. On sait en effet que, parmi les quatre rôles constitutifs de la personne distingués par Panétius, le deuxième concerne les caractéristiques individuelles et le troisième est déterminé par les circonstances. Or, bien qu'elle relève de la contingence et de l'extériorité, cette *tertia persona* contribue néanmoins non seulement à faire émerger les singularités individuelles – chacun réagira différemment en présence d'un même danger –, mais également à favoriser par la diversité des situations « la formation de personnalités différentes »⁹⁴. Dans la mesure où Cicéron reprend à son compte cette théorie pour alimenter sa conception du devoir, il est naturel qu'il en tienne également compte dans sa réflexion sur les passions. C'est pourquoi il faut se garder de restreindre la valeur des références à l'*opportunitas temporis* : il ne s'agit pas seulement de différer la cure jusqu'au moment où l'esprit du patient sera disposé à la recevoir.

Chrysippe avait en effet déconseillé de traiter un chagrin trop frais, c'est-à-dire d'appliquer un remède *ad recentis quasi tumores animi*⁹⁵. Cependant, Cicéron, qui avoue ne pas l'avoir respectée dans sa propre *Consolatio*, composée au plus fort du deuil, met cette recommandation en relation avec la méthode préconisée par Chrysippe. On sait que ce philosophe voulait avant tout bannir chez le sujet affligé le préjugé selon lequel le chagrin est un devoir. Or, si cette thérapie repose sur une analyse pertinente du chagrin, son efficacité pratique au plus fort de la crise passionnelle est sujette à caution :

Chrysippi ad ueritatem firmissima est, ad tempus aegritudinis difficilis. Magnum opus est probare maerenti illum suo iudicio et quod se ita putet oportere facere maerere. (Cic. *Tusc.* III, 79)

La méthode de Chrysippe est très solide au regard de la vérité théorique, mais très difficile à appliquer lorsque une personne est sous le coup du chagrin. C'est une gageure que de persuader une personne affligée qu'elle s'afflige de son propre chef et parce qu'elle se croit tenue de le faire.

93 Sur le rapprochement de la médecine et de l'éthique, en tant que sciences du *καίρῳ* et de l'individu, voir Aristt. *É. N.* I, 6, 1097a10 ; I, 13 1110a18.

94 Voir Cic. *Off.* I, 107 ; I, 115. Sur l'intérêt que Panétius portait à l'individu en relation avec la théorie des *personae* et le concept stoïcien d'*oikeiōsis*, voir Emmanuele Vimercati, *Il mediostocismo di Panezio, op. cit.*, p. 130-152, qui parle d'une « philosophie de l'individualité » (p. 138).

95 Voir Cic. *Tusc.* IV, 63.

La méthode de Chrysippe, qui insistait sur le rôle joué par le pseudo-devoir d'affliction, est plus humaine et plus performante que celle de ses prédécesseurs, dans la mesure où elle apporte une réponse à l'objection concernant le paradoxe du pénitent⁹⁶. Cependant, Cicéron en souligne les limites d'application et, sans la rejeter, l'intègre à un système plus vaste, qui vise à mieux prendre en compte la *ποικιλία* humaine. En combinant, comme doivent le faire les orateurs, pluralité de méthodes et adaptation aux personnes et aux circonstances, Cicéron opère une synthèse des différents systèmes. Il s'agit de varier, voire de combiner, les méthodes en fonction des différents cas de figure et des progrès de la crise, afin d'accroître l'efficacité de la consolation. Il apparaît par conséquent que Cicéron est loin de se limiter à l'attentisme thérapeutique imposé par la méthode de Chrysippe.

346

Dans ces conditions, le point de vue de Stephen White, selon lequel Cicéron se contenterait de rapporter les différentes positions existantes sur le traitement du chagrin, me semble devoir être nuancé⁹⁷. Cicéron ne propose certes pas une thérapie nouvelle, mais sa contribution, inspirée par la valeur accordée à l'*occasio* tant en médecine que dans l'art oratoire, se signale par une attention accrue aux cas particuliers et une grande souplesse dans la pratique de la consolation⁹⁸. Non seulement les remèdes peuvent être combinés, mais ils doivent être appliqués en fonction des personnes et des situations. De plus, pour un même cas, le choix du remède sera fait *ad tempus*. Et c'est sur un rapprochement avec l'art oratoire que Cicéron se fonde pour insister sur la nécessité de respecter le principe du *seruiendum tempori*⁹⁹. Or il faut mentionner en outre l'influence de Crantor, qui jugeait lui aussi préférable de laisser agir le temps avant de prodiguer une consolation et croyait à l'efficacité des *exempla* pour inciter les

96 Sur ce point, voir Stephen White, « Cicero and the therapists », art. cit., p. 219-246. L'auteur se fonde sur le témoignage cicéronien pour reconstituer les termes du débat philosophique sur la thérapie du chagrin. Le point le plus important, et sans doute le plus novateur, dans la méthode de Chrysippe, consiste à attaquer le préjugé selon lequel le chagrin est un devoir. Or il semble que cet élément ait constitué une réponse à l'objection formulée par Arcésilas à l'égard des systèmes de Zénon et Cléanthe, qui considéraient que la passion venait d'un intérêt excessif porté aux événements, quand le seul mal réside dans le vice. Or Arcésilas, se référant au paradoxe du pénitent, aurait insisté sur la contradiction entre cette analyse de la passion et les principes de l'éthique stoïcienne : n'importe quel homme, excepté le sage, aurait de bonne raison de s'affliger. En introduisant le pseudo-devoir d'affliction dans la genèse du chagrin, Chrysippe aurait supprimé la contradiction : Alcibiade n'avait aucune raison de se lamenter puisque même le vice n'implique aucun devoir d'affliction.

97 Voir Stephen White, « Cicero and the therapists », art. cit., p. 246.

98 Sur le *καίρος* des orateurs, voir Isocr. *Sur l'Échange*, 183-185 ; 311 ; Aristt. *Rhet.* 1408a36.

99 Voir Cic. *Tusc.* III, 79 : *ad tempus, ad controuersiae naturam, ad personam accomodamus.*

personnes affligées à surmonter leur souffrance¹⁰⁰. Même si l'Arpinate s'oppose à la thèse péripatéticienne de la métriopathie, qui avait également été adoptée par Crantor, il intègre à son système thérapeutique, principalement fondé sur l'analyse de Chrysippe, les remèdes préconisés par ce philosophe sans pour autant exclure les recettes des cyrénaïques et des épicuriens. Cette synthèse pourrait sembler pour le moins hétérogène, n'était la fonction structurante attribuée à l'*opportunitas temporis*, qui constitue un critère déterminant pour le passage de la théorie à la pratique.

On peut donc conclure que la conception cicéronienne de la fraîcheur est plus « intellectualiste » que celle de Chrysippe. Sur les aspects rationnels, nous avons vu en effet que, selon le témoignage de Galien, Chrysippe considérait que le jugement restait identique, mais admettait un changement de diathèse, et par conséquent une évolution spontanée du sujet dans le temps, tout en demeurant par ailleurs conscient de l'aporie suscitée par ce phénomène au sein de son système explicatif. Pour Cicéron en revanche, l'explication réside dans la seule raison et Jackie Pigeaud insiste avec raison sur le rôle de la volonté et de la méditation dans le vieillissement d'une opinion. Cependant, il est apparu que la valorisation de la raison n'impliquait pas un total rejet du temps. L'Arpinate s'est gardé d'oublier que, pour être immortelle, l'âme humaine doit à son association avec le corps d'être sujette au temps. Si la philosophie assure une transition plus rapide et plus sûre du temps passionnel au temps rationnel, elle ne saurait négliger les secours du temps, dont la notion de fraîcheur souligne l'influence sur la vie psychique. Cette interprétation est confirmée par l'analyse du temps thérapeutique, qui aboutit à trois conclusions :

1/ Même s'il admire l'analyse stoïcienne des passions, Cicéron juge les différentes thérapies à l'aune de leur efficacité pratique, ce qui le conduit à insister sur la diversité des méthodes en relation avec les fluctuations de la temporalité intérieure.

2/ La notion de remède *ad tempus*, mais aussi celles d'*exercitatio* et de *defetigatio* impliquent la prise en compte de la *ratio temporis* et suggèrent une évolution du sujet dans le temps. Ces éléments tendent à nuancer la thèse de Jackie Pigeaud concernant le dégoût du temps dont témoigneraient les analyses cicéroniennes.

¹⁰⁰ Voir Ps.-Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 102A-B, extrait qui comporte la même citation tragique que le passage cicéronien ; 106B-C ; 110F. Les points communs entre la lettre de consolation transmise dans le corpus de Plutarque et les *Tusculanes* ainsi que les références conjointes à Crantor plaident en faveur d'une influence de ce dernier sur les deux ouvrages, voir Margaret Graver, *Cicero On emotions, op. cit.*, p. 188.

3/ La transformation du sujet dans le temps relève principalement d'un processus rationnel, favorisé, comme dans le cas de la résistance à la douleur physique, par l'*exercitatio* et l'accoutumance, qui ne sont pas toujours réductibles à la seule puissance de la raison.

S'il apparaît que Cicéron prend en compte les différents aspects du temps, à savoir les circonstances et la durée, dans la cure des passions, il reste à déterminer quelle place il accorde au temps dans la réalisation du bonheur, fin ultime des méditations de *Tusculum* et, plus largement, de toute la philosophie.

TEMPS ET SAGESSE

Parvenu au terme de son édifice thérapeutique, Cicéron entend établir dans le cinquième livre des *Tusculanes* la vraisemblance de la proposition selon laquelle « la vertu se suffit à elle-même pour assurer la vie heureuse »¹ (*Tusc.* V, 1). Fidèle à ses affiliations néo-académiciennes, il se garde d'affirmer dogmatiquement cette thèse, qu'il présente comme une croyance, voire comme un espoir, et se fixe pour objectif d'affermir, en montrant qu'elle peut être soutenue sans incohérence par la plupart des écoles philosophiques². Cette démonstration apparaît comme l'ultime justification et le couronnement de la philosophie, dans la mesure où elle se traduit par une équivalence entre sagesse et bonheur. Dépassant les polémiques théoriques relatives à la question des fins ultimes, telles qu'elles avaient été exposées dans le *De finibus bonorum et malorum*, Cicéron veut avant tout prouver que la philosophie offre à l'homme la meilleure voie possible d'accès au bonheur en le plaçant au-dessus de toutes les contingences de la fortune et à l'abri des passions³. C'est pourquoi l'idée selon laquelle le sage peut être heureux quelles que soient les circonstances constitue un leit-motiv du dernier livre : *omnis bonos semper beatos uolumus esse* (*Tusc.* V, 28)⁴.

Cependant, cette proposition, qui correspond à une exigence existentielle forte, tout en laissant subsister un écart irréductible entre le sujet et le modèle présenté, pose les jalons d'une philosophie de l'existence, qui avait déjà été esquissée à travers la méditation sur le *tempus moriendi*. La formulation, qui vise à placer le *bene uiuere* au pouvoir du sage, renvoie à la question des rapports entre bonheur et permanence : l'adverbe *semper* suggère-t-il que le bonheur du sage est envisagé dans le cadre duratif de la vie humaine ou comme pouvant être réalisé en toutes circonstances ? Cette ambiguïté lexicale comporte des enjeux théoriques importants car elle renvoie au débat entre stoïciens et péripatéciciens concernant la place des biens extérieurs dans la réalisation du bonheur. Étant donnée sa préférence déclarée pour la théorie des stoïciens, jugée plus cohérente,

1 Voir Cic. *Tusc.* V, 1 : *uirtutem ad beate uiuendum se ipsa esse contentam*.

2 Voir Cic. *Tusc.* V, 3-4 ; 20 ; 120.

3 Voir Cic. *Tusc.* V, 19.

4 Voir aussi Cic. *Tusc.* V, 29 ; 30 ; 31 ; 34 ; 43 ; 48 ; 82 ; 83 ; 110 ; 120. Cicéron précise qu'il ne distinguera pas le sage de l'homme de bien : il s'agit de personnes « pourvues et ornées de toutes les vertus », voir *Tusc.* V, 28.

il serait légitime que Cicéron partageât également leur conception du temps moral. Or la valorisation cicéronienne du progrès et de la durée dans la vie psychique incite à penser qu'il n'en est rien. Dans ces conditions, il convient de s'interroger sur le rôle attribué au temps dans la conception cicéronienne du bonheur telle qu'elle se dégage de la cinquième *Tusculanes* : la vie heureuse est-elle envisagée dans une perspective durative ou intensive ? Cette analyse préalable permettra de déterminer en quoi le bonheur dans la vertu constitue pour l'homme un accès à l'éternité dans le temps de la vie.

TEMPS ET BONHEUR

350

Avant de déterminer si le bonheur cicéronien requiert la permanence dans le temps, il est nécessaire de préciser selon quelles modalités temporelles les différentes écoles formulent leur *τέλος*. Il apparaîtra ainsi que la perspective pratique adoptée dans les *Tusculanes* conduit Cicéron à adopter la thèse stoïcienne de l'identité entre vertu et bonheur, tout en rejetant le dogme du bonheur instantané.

Bonheur instantané ou bonheur cumulatif ?

Dans sa remarquable étude sur *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Victor Goldschmidt a mis en évidence la spécificité des liens établis par le Portique entre temps et bonheur⁵. À la différence de Platon et d'Aristote, qui voyaient dans le bonheur un attribut divin supposant l'éternité, les stoïciens, afin de rendre accessible au sage la perfection de la vie heureuse, plaçaient celle-ci dans l'instant totalisant de l'initiative morale⁶ :

Envisagée dans la seule référence au présent (et sans encore considérer le temps du futur qui ne viendra qu'après), la thèse du bonheur momentané qui nous élève à une condition divine n'a rien de paradoxal. Mais si le bonheur du présent nous permet de conquérir ce qu'une attente durant des siècles ne saurait nous apporter, c'est parce qu'il concentre en lui une totalité que l'insensé s'efforce d'amasser dans la totalité du temps qui s'écoule⁷.

5 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, §102-108, p. 200-210. L'un des apports majeurs de cet ouvrage réside dans le passage établi entre la physique du temps et la doctrine morale : « c'est toujours l'acte libre qui délimite l'étendue du présent et concrétise le flux évanescant. La conception du bonheur instantané, par lequel le sage rivalise avec les dieux, peut servir à achever l'interprétation de cette théorie » (p. 200).

6 Voir Plat. *Conu.* 200d, 206a, 212a ; *Tim.* 90b-c ; Aristt. *É. N.* X, 7-8 ; *Metaph.* Λ 7, 1072b15.

7 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, p. 207.

Tandis que, pour Aristote et Platon, l'homme de bien ne s'immortalise que dans la mesure du possible et doit se contenter de rechercher dans la durée de la vie une approximation du bonheur divin, le sage stoïcien considère que la prolongation de la durée n'a aucune incidence sur le bonheur et qu'il n'est pas nécessaire d'attendre la mort d'un sujet pour déterminer si sa vie a été heureuse⁸.

Comme le souligne Caton dans l'exposé stoïcien du *De finibus*, la vertu ne se mesure pas à la durée, mais à l'opportunité :

Et quem ad modum opportunitas [...] non fit maior productione temporis (habent enim suum modum quae opportuna dicuntur), sic recta effectio [...] item conuenientia, denique ipsum bonum, quod in eo positum est ut naturae consentiat, crescendo accessionem nullam habet. (Cic. *Fin.* III, 45)

Et, de même que l'opportunité [...] ne devient pas plus grande par un allongement de durée (ce qui est appelé opportun comporte en effet sa mesure propre), de même la réalisation de la rectitude [...] c'est-à-dire l'harmonie, en bref le souverain bien, qui consiste à s'accorder à la nature, n'admet aucun supplément de croissance.

L'*opportunitas*, qui désigne un rapport de parfaite harmonie, permet de dépasser les notions conjointes de durée et de quantité. Les avantages extérieurs, dont la nature et la valeur sont sans rapport avec cette disposition de la raison, ne peuvent en aucun cas l'accroître ou la diminuer. En ce sens, on peut dire, selon la formule de Carlos Lévy, que « l'avènement de la vertu abolit l'arithmétique »⁹. Dans cette perspective, la brièveté de la vie ne représente pas un obstacle au bonheur, puisque, dans le présent délimité par l'initiative morale, l'instant équivaut à l'éternité. Mireille Armisen-Marchetti a souligné l'importance revêtue par cette thématique dans la philosophie de Sénèque, pour qui « l'unité de temps qu'est la journée devient par sa densité l'équivalent d'une vie entière »¹⁰. Dans la mesure où, comme le fait comprendre l'image de l'archer, qui peut manquer sa cible tout en effectuant son tir dans les règles de l'art, la

8 Voir Plat. *Hipp. Maj.* 291d ; *Rep.* 611c-d ; *Theaet.* 176d ; Arist. *É. N.* I, 7 ; I, 11 ; X, 7 ; Sén. *Ben.* V, 6 ; *SVF* III, 54 (= Plut. *Comm. not.* 1062A = LS, 63) ; Plut. *St. rep.* 1046C ; Cic. *Fin.* III, 76 ; Stob. *Anth.* II, 100, 7-13.

9 Voir Carlos Lévy, « La notion de mesure dans les textes stoïciens latins », dans *Aere perennius, Hommage à H. Zehnacker*, dir. Jacqueline Champeaux et Martine Chassignet, Paris, PUPS, 2006, p. 563-579 et particulièrement p. 570.

10 Voir Mireille Armisen-Marchetti, « Sénèque et l'appropriation du temps », *Latomus*, t. LIV, 3, 1995, p. 545-567 et particulièrement p. 562. Je me permets de renvoyer à cette étude pour le détail des références qui attestent de cette conception qualitative du temps moral chez Sénèque.

valeur d'une action morale ne se juge pas à l'aune de son résultat concret, la plénitude du bonheur peut être atteinte dans le présent¹¹. C'est pourquoi le bonheur du sage, qui fait usage permanent de la vertu, n'a rien à envier à celui des dieux puisqu'il délimite un « espace temporel autonome », indépendant de la durée¹².

352

Face à cette conception intensive du bonheur, fondée sur la délimitation et la valorisation du présent, Antiochus d'Ascalon, revenant à la position de l'*Éthique à Nicomaque*, avait insisté sur la place irréductible des biens du corps, comme la santé, la beauté ou la vigueur, et des biens extérieurs, comme l'amitié ou la prospérité, dans la définition du bonheur¹³. Selon l'exposé de Pison, Antiochus, sans remettre en cause la primauté de la vertu, soutenait que celle-ci ne pouvait être pratiquée sans le secours de certains avantages extérieurs ou corporels¹⁴. Cependant, pour répondre à l'objection selon laquelle, sa position de dépendance à l'égard des biens distribués par la fortune ôtait toute autonomie à la vertu, le philosophe distinguait *uita beata* et *uita beatissima* : si la vie heureuse pouvait se passer des biens corporels, ceux-ci contribuaient néanmoins à l'accomplissement de la vie parfaitement heureuse¹⁵.

Dans cette querelle au sujet de la valeur des biens extérieurs et du rôle de la durée, quelle est la position pratique adoptée par Cicéron ?

Bonheur et usage du temps

On sait que le philosophe, conscient de la tension entre ces deux théories, s'était abstenu de trancher définitivement dans le *Lucullus*, tandis qu'il les avait renvoyées dos à dos dans le *De finibus*¹⁶. Reprochant aux stoïciens d'avoir « laissé le corps en route » et défini le souverain bien non pour des hommes, mais pour

11 Voir Cic. *Fin.* III, 18 ; 57-58 ; Sén. *Ep.* 71, 3 ; 89, 8 ; 94, 3 ; *Ben.* IV, 34, 2 ; VI, 8, 3 ; VI, 11, 13. Sur la différence établie par les stoïciens entre la visée – τέλος – et le résultat d'une action – σκοπός –, voir la mise au point de Mireille Armisen-Marchetti, « Sénèque et l'appropriation du temps », art. cit., p. 565 et n. 76.

12 Voir Thomas Bénatouïl, *Faire usage. La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 161-163.

13 Voir Aristt. *É. N.* I, 9 et Cic. *Fin.* V, 67-72. Sur la place des biens extérieurs dans la conception aristotélicienne du bonheur, voir Julia Annas, *The Morality of Happiness*, op. cit., p. 377-384.

14 Sur la notion d'*usus uirtutis*, voir Aug. *Ciu.* XIX, 3, 1 et le commentaire de Thomas Bénatouïl, *Faire usage. La pratique du stoïcisme*, op. cit., p. 155-158.

15 Voir Cic. *Luc.* 134 ; *Fin.* V, 81.

16 Voir Cic. *Luc.* 141 et le commentaire d'Alain Michel, « À propos du bonheur », art. cit., p. 349-368.

de purs esprits, il avait insisté sur la place des biens corporels, significativement mis en relation avec les notions d'accroissement et de durée¹⁷ :

Vt ei, qui iucunde uixerit annos decem, si aequae uita iucunda menstrua addatur, quia momentum aliquod habeat ad iucundum accessio, bonum sit; si autem id non concedatur, non continuo uita beata tollitur. (Cic. *Fin.* IV, 30)

Prenons le cas d'un homme ayant vécu dix ans de bonheur, auquel viendrait s'ajouter un mois de bonheur égal ; dans la mesure où il a de l'influence sur le bonheur, ce supplément serait un bien. Pourtant, s'il ne lui était pas accordé, le bonheur de sa vie n'en serait pas pour autant anéanti.

Face au caractère absolu et instantané du bonheur stoïcien, Cicéron, se référant à l'expérience commune et à la conception péripatéticienne, revendique une place modique pour l'extension temporelle et la gradation du bonheur¹⁸. Brocardant la comparaison stoïcienne entre les biens du corps et une burette d'huile ou un strigile, il s'attaque plus sérieusement à l'ensemble de la théorie des préférables, dont il met en évidence les contradictions grâce à l'argument de la durée : de même qu'on ne peut soutenir que la durée n'ajoute rien au bonheur, tout en affirmant que le sage fera un usage permanent de la vertu, on ne peut dire que les biens du corps sont des indifférents, tout en les classant parmi les choses à choisir en raison de leur confirmité avec la nature. Cependant, malgré son caractère paradoxal, la position stoïcienne demeure plus cohérente que la position d'Antiochus, car comment affirmer que le sage sera toujours heureux si les biens corporels entrent dans la composition de son bonheur¹⁹ ?

17 Voir Cic. *Fin.* IV, 26-28.

18 La même critique a été adressée aux épicuriens, voir *Fin.* II, 87 : *Neque enim in aliqua parte, se in perpetuitate temporis uita beata dici solet, nec appellatur omnino uita, nisi confecta atque absoluta, nec potest quisquam alias beatus esse, alias miser; qui enim existimabit posse se miserum esse, beatus non erit. Nam cum suscepta semel est beata uita, tam permanet quam ipsa illa effectrix beatæ uitæ sapientia.* « D'habitude, en effet, ce n'est pas dans une portion mais dans la totalité continue de sa durée qu'une vie est qualifiée d'heureuse ; de même, à parler absolument, une vie c'est seulement celle qui est achevée et complète ; pas davantage pour personne, le bonheur ne peut être ce qui alterne avec le malheur, puisque concevoir la possibilité d'être malheureux empêche d'être heureux. Si une bonne fois on a mis en sa main la vie heureuse, celle-ci a autant de permanence que cette sagesse dont elle est l'œuvre », trad. Jules Martha. Il est amusant de constater que, taxant les épicuriens d'inconséquence parce qu'ils placent le souverain bien dans le plaisir tout en niant qu'il puisse s'accroître dans la durée, Cicéron se réfère anonymement à la position stoïcienne, qu'il critiquera sur ce point précis au quatrième livre. N'affirme-t-il pas que « celui pour qui tout bien est dans la vertu est en droit, lui, de dire que le bonheur de la vie est à son apogée dès l'instant que la vertu est à son apogée, par la raison que, d'après lui, le souverain bien est une chose qui ne reçoit du temps aucun accroissement ? » (*Fin.* II, 88).

19 Voir Cic. *Fin.* V, 82-85.

Ces hésitations théoriques se trouvent dépassées dans les *Tusculanes* au moyen d'un retour à Platon, « source pure et sacrée », d'où découlera toute la démonstration²⁰. Rattachant les thèses stoïcienne et péripatéticienne à la leçon du *Gorgias* et du *Ménéxène*, Cicéron affirme qu'il n'y a d'autre bien que la vertu²¹. Toutefois, même si la thèse soutenue par les stoïciens paraît la plus courageuse et la plus vraisemblable, celle des épicuriens permet également de garantir le bonheur du sage²². Or il est significatif que, dans l'ensemble de cette discussion sur le bonheur, Cicéron, se démarquant des stoïciens et de la théorie du bonheur instantané, fasse fond sur une conception durative du bonheur. Cette réhabilitation de la durée dans la réflexion sur la réalisation du *τέλος* est sensible tant dans le développement du point de vue stoïcien que dans l'exposé épicurien.

354

Il est vrai que Cicéron, plaçant le bonheur dans les biens de l'âme, prend soin de préciser dès le prologue qu'il ne doit pas être envisagé dans une perspective quantitative :

Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponeendus. (Cic. *Tusc.* V, 5)

Or, un seul jour vécu conformément au bien moral et à tes préceptes est préférable à une vie immortelle menée dans l'erreur.

Cette affirmation, qui entre dans le cadre d'une doxologie de la philosophie, comporte une visée protreptique qui en détermine la formulation²³. L'antithèse *unus dies/immortalitas*, renforcée par le déséquilibre entre le nombre de mots

20 Voir Cic. *Tusc.* V, 36. Sur ce retour aux sources, qui permet à Cicéron « de déceler les affinités » entre les systèmes par la mise en œuvre d'une « méthode historique », voir Alain Michel, « Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'éclectisme académique », *Eos*, t. LVII, 1967-1968, p. 104-116 et particulièrement p. 112.

21 Voir Plat. *Gorg.* 470d ; *Menex.* 247e.

22 Voir Cic. *Tusc.* V, 82 : *fortissime [...] etiam uerissime*. Sur la récurrence de cette structure, fondée sur une gradation entre les différentes théories, dans les *Tusculanae disputationes*, voir Woldermar Görlér, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, op. cit., p. 24-26 et 61 : la composition de la cinquième *Tusculane* est proche de celle de la première en ce que deux hypothèses principales sont comparées, la troisième étant jugée comme une dérive de la première. En revanche, la répartition des positions selon les écoles est un peu différente : si dans I et dans V, les épicuriens incarnent l'hypothèse la plus faible (mortalité de l'âme, fin = plaisir) et Platon l'hypothèse la plus élevée (immortalité de l'âme, fin = vertu), les stoïciens, qui sont récusés dans I parce qu'ils attribuent à l'âme une immortalité limitée dans le temps, sont associés à Platon dans V. En revanche, les péripatéticiens y sont disqualifiés pour avoir distingué trois types de biens.

23 Voir Wolfgang Schmidt, « Ein Tag und der Aion. Beobachtungen zu Ciceros Doxologie der Philosophia », dans *Wort und Text. Festschrift für F. Schalk*, art. cit., p. 14-33 ; Hildebrecht Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Tusculanen V*, op. cit.

se rapportant aux deux substantifs (7 pour *dies* / 1 pour *immortalitas*), permet de magnifier la philosophie, qui a le pouvoir de modifier l'axiologie du temps. Cicéron met ici à profit un paradoxe topique, qui figure à la fois dans la littérature épicurienne et dans la tradition stoïcienne²⁴. Cependant, l'idée selon laquelle la valeur du temps ne se mesure pas à l'étendue de la durée, mais à l'usage qui en est fait, semble avoir été développée par Posidonius, dont la formulation, si l'on en croit le témoignage de Sénèque, est fort proche de la phrase des *Tusculanes*²⁵. En dépit des nuances lexicales qui distinguent le passage de Cicéron du témoignage sénéquien, leur inspiration paraît commune²⁶. Cependant, Cicéron semble avoir légèrement modifié la nature de l'opposition : alors que Posidonius se référait à l'antithèse théorique entre le sage et l'ignorant, Cicéron préfère l'envisager au plan pratique (*actus*) en s'intéressant aux actes qui déterminent la valeur du temps. Ainsi l'oxymoron audacieux *peccans immortalitas*, qui ne figure pas dans les témoignages stoïciens dont nous disposons, souligne-t-il la dimension morale du temps humain et le passage du quantitatif au qualitatif.

Néanmoins, il est significatif que Cicéron s'abstienne de faire référence à la notion stoïcienne d'intensité, suggérée par la formule sénéquienne *plus patet quam*. Cicéron ne cherche pas à remettre en cause la perception commune du temps ; au plan de la durée, l'unité du jour et la somme infinie de l'immortalité demeurent incommensurables. Le philosophe met au contraire à profit une opposition d'ordre temporel relevant de l'expérience commune pour radicaliser la distinction entre la vie philosophique (*bene*) et celle qui ne l'est pas. Cette légère différence de point de vue est peut-être en partie due à la double traduction. Cependant, la formulation cicéronienne comporte d'importants enjeux théoriques. Elle suggère en effet que, s'il insiste à la suite des stoïciens sur la dimension morale du temps, Cicéron ne reprend pas à son compte leur conception de l'éternité éthique du présent, mais envisage au contraire le bonheur en relation avec le déroulement de la vie humaine.

24 Pour les stoïciens, voir *SVF* III, 54 (= *Plut. Comm. not.* 1062A = LS, 631) ; *Plut. St. rep.* 1046C ; pour les épicuriens, voir *Épic. S. V.* 19 ; 75 ; *Philod. De morte* 38, 14. Le thème est peut-être d'origine héraclitéenne, voir *DK B* 49.

25 Voir *Sén. Ep.* 78, 28. Sénèque évoque la crainte de la mort et rassure son correspondant en lui rappelant que le temps se mesure à l'usage qui en est fait. Il conclut sur une citation de Posidonius : *Unus dies hominum eruditorum plus patet quam imperitis longissima aetas*. « Une journée de l'homme instruit a plus d'étendue que la vie de l'ignorant, aussi longue soit-elle ».

26 Pour un avis contraire, voir Wolfgang Schmidt, « Ein Tag und der Aion. Beobachtungen zu Ciceros Doxologie der Philosophia », art. cit., p. 25.

L'hypothèse selon laquelle Cicéron associe évaluation qualitative du temps humain et prise en compte de la permanence se vérifie dans de nombreux passages des *Tusculanes*. Ainsi la possibilité de maintenir le bonheur dans le cours de la vie humaine est-il le critère qui permet de disqualifier la théorie péripatéticienne :

Qui enim poterit aut corporis firmitate aut fortunae stabilitate confidere ? Atqui nisi stabili et fixo et permanente bono beatus esse nemo potest. (Cic. Tusc. V, 40)

Qui en effet pourrait compter sur l'inaltérabilité du corps ou sur la stabilité de la fortune ? Eh bien, personne ne peut être heureux si le bonheur ne repose pas sur un bien stable, fixe et permanent.

356

En distinguant trois sortes de biens, les péripatéticiens et, à leur suite, Antiochus d'Ascalon mettent en danger le bonheur du sage, puisque les biens du corps et les biens extérieurs sont susceptibles de disparaître au cours de la vie. Pour garantir le bonheur, il faut au contraire le rattacher exclusivement à ce qu'il y a de meilleur dans l'homme, c'est-à-dire à la pensée, dont le bien est la vertu. Le sage sera alors à l'abri durant toute sa vie des aléas de la fortune et pourra vivre dans la *constantia* d'un bonheur en congruence avec le temps de son existence. C'est pourquoi, au cœur même de l'exposé stoïcien, Cicéron insiste sur les *perpetua et plena gaudia* de ceux qui, tels Démocrite, Pythagore, Anaxagore ou Archimède, consacrent leur vie aux études²⁷.

Cicéron se réfère également à la notion de permanence pour démontrer que même Épicure est apte à soutenir la thèse selon laquelle le sage est toujours heureux. Les critiques formulées dans le *De finibus* et dans la deuxième *Tusculane* contre la conception épicurienne du bonheur sont désormais laissées de côté au profit du dogme de la vie heureuse²⁸. Se référant à la distinction épicurienne entre plaisirs de l'âme et plaisirs du corps, le philosophe accepte de prendre en compte le souvenir et l'espoir dans la réalisation et la perpétuation du bonheur. En admettant la validité de la méthode épicurienne, fondée sur un procédé psychique de condensation temporelle qui permet de garantir la perpétuité du

²⁷ Voir Cic. *Tusc.* V, 67. Le syntagme *cum his habitantem pernoctantemque curis* renvoie également au bonheur continu du savant (V, 69). Le fait d'attribuer un rôle important à la contemplation dans la réalisation du bonheur n'est pas en contradiction avec l'enseignement stoïcien, voir Cic. *Fin.* III, 73. En revanche, l'insistance sur l'aspect duratif du bonheur semble être propre à Cicéron. Sur la dimension cosmologique de la vertu stoïcienne, voir Maximilian Forscher, « Theoria und stoische Tugend : Zenons Erbe in Cicero, *Tusculanae disputationes* V », art. cit., p. 172-174.

²⁸ Voir *supra*, chap. I et II.

plaisir dans le cours du temps, il donne finalement droit de cité à la morale de la *uoluptas* :

Quocirca corpus gaudere tam diu, dum praesentem sentiret uoluptatem, animum et praesentem percipere pariter cum corpore et prospicere uenientem nec praeteritam praeterfluere sinere. Ita perpetuas et contextas uoluptates in sapiente fore semper, cum expectatio speratarum uoluptatum <cum> perceptarum memoria iungeretur.
(Cic. *Tusc.* V, 96)

C'est pourquoi, si la jouissance du corps se limite dans le temps à la sensation du plaisir présent, l'esprit tout en éprouvant le plaisir présent de concert avec le corps anticipe le plaisir à venir sans laisser se perdre le plaisir passé. Ainsi le sage concentre-t-il toujours en lui un entrelacement de plaisirs continuels, puisque l'espoir des plaisirs attendus est associé au souvenir des plaisirs déjà éprouvés.

Non seulement le sage épicurien sera heureux dans n'importe quelles circonstances, mais il aura le pouvoir de maintenir son bonheur durant l'ensemble de sa vie. C'est pourquoi, Cicéron peut conclure que, en dépit des oppositions théoriques, tous les philosophes sont à même de garantir à leurs disciples une *perpetua bene uiuendi facultas*²⁹.

L'insistance sur les notions de perpétuité et de continuité montre que Cicéron n'a pas renoncé à la critique formulée à l'encontre de la conception stoïcienne du temps dans le *De finibus*. Bergsonien avant l'heure, Cicéron pense, contrairement aux stoïciens, « qu'il n'y a pas de bonheur sans sécurité [...] sans perspective de durée pour un état dont on s'est accommodé »³⁰. De même qu'il croit à une évolution graduelle vers la sagesse, il considère que la durée n'est pas indifférente au bonheur, dans le sens où il doit y avoir une coïncidence entre bonheur et temps de la vie. Cette perspective durative, qui peut être mise en relation avec une conception du temps comme espace de progrès, contribue à expliquer la place accordée à la leçon épicurienne. C'est pourquoi le philosophe romain ne récusé pas la célèbre sentence de Solon : il faut attendre la mort pour juger du bonheur de la vie, parce que celle-ci constitue un test décisif qui permet d'authentifier rétrospectivement la sagesse³¹. Dans ces conditions, il est naturel que le thème du *tempus moriendi*, qui avait été largement exploité dans la première *Tusculane*, reparaisse dans la cinquième.

²⁹ Voir Cic. *Tusc.* V, 120.

³⁰ Voir Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1939, p. 324, cité par Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, p. 201.

³¹ Voir Aristt. *É. N.* I, 10. Solon aurait prononcé cette sentence lors d'une conversation avec Crésus, voir Hdt. 30. La maxime selon laquelle il faut « regarder la fin », c'est-à-dire attendre la mort d'un sujet pour déterminer si sa vie fut heureuse est critiquée par le stoïcien Caton (voir Cic. *Fin.* III, 76), mais également par Épicure (voir Épic. *S. V.* 75).

Pour illustrer la thèse selon laquelle la sagesse représente le souverain bien et suffit au bonheur, Cicéron recourt à des exemples historiques qui lui permettent de montrer que, contrairement aux apparences, les méchants sont bien plus malheureux que leurs victimes. Il en vient à citer le cas de Marius, dont la cruauté durant la guerre civile effaça la gloire qu'il avait acquise grâce à sa victoire sur les Cimbres³². Il ordonna notamment la mort de Catulus, son ancien collègue au consulat, se condamnant lui-même au malheur par cet acte de vengeance impie :

Nam cum accipere quam facere praestat iniuriam, tum morti iam ipsi aduentanti paulum procedere ob uiam, quod fecit Catulus, quam quod Marius, talis uiri interitu sex suos obruere consulatus et contaminare extremum tempus aetatis.

(Cic. *Tusc.* V, 56)

358

Car, puisqu'il vaut mieux subir une injustice que de la commettre, alors, il vaut mieux s'avancer un peu vers une mort dont l'arrivée est imminente, comme l'a fait Catulus, que d'anéantir, comme l'a fait Marius par le meurtre d'un tel homme, la gloire de six consulats et de souiller le moment ultime de sa vie.

Cicéron se réfère à la fin de la vie de Marius au moyen de l'expression *extremum tempus aetatis*. Il ne s'agit pas précisément du *tempus moriendi* puisque Marius, qui était âgé d'environ 70 ans, mourut l'année suivante en 86, peu de jours après avoir commencé son septième consulat. Cependant, Cicéron insiste sur le fait que ce crime, commis peu avant la mort, suffit à anéantir et à souiller la gloire d'une vie entière. Il apparaît que le statut temporel *ante mortem* confère au meurtre un caractère encore plus abominable. La référence à la thèse platonicienne selon laquelle il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre suggère un rapprochement avec la mort de Socrate, condamné lui aussi injustement³³. La fin de Marius offre donc un parfait contre-exemple de celle de Socrate : celui-ci parachève une vie vertueuse par une mort philosophique, celui-là annihile sa gloire politique par une injustice finale. Cette opposition confirme la valeur éthique attribuée au temps de la mort, qui suffit à modifier la valeur morale d'une vie humaine et, par conséquent, à anéantir le bonheur du coupable.

32 Les Cimbres de Germanie furent défaits par Marius à Verceil en 101 avant notre ère. Mais, quelques années plus tard, durant l'absence de Sylla, parti pour l'Orient en 87, les *populares*, sous la direction de Marius et de L. Cornelius Cinna, massacrèrent une grande partie de leurs adversaires

33 Voir Plat. *Gorg.* 469b-c.

Un exemple particulièrement significatif permettra de vérifier une telle interprétation : s'agissant d'Épicure lui-même, la démarche de Cicéron est fort différente de la méthode lucrétienne. Il ne manque pas en effet de louer le courage du philosophe épicurien face à la souffrance et à la mort :

Quid ? is tibi mortemne uideatur aut dolorem timere qui eum diem quo moritur beatum appellat maximisque doloribus adfectus eos ipsos inuentorum suorum memoria et recordatione confutat nec haec sic agit, ut ex tempore quasi effutture uideatur ? (Cic. *Tusc.* V, 88)

Quoi ? Crois-tu qu'il craint la mort ou la douleur, l'homme qui appelle heureux le jour de sa mort et qui, sujet aux plus vives douleurs, les contient en évoquant dans sa mémoire le souvenir de ses découvertes et qui prouve par ses actes qu'il ne tient pas pour ainsi dire des propos de circonstances.

Cet éloge d'Épicure est d'autant plus marquant que Lucrèce lui-même avait gardé le silence sur la mort de son maître. Ce plaidoyer comporte une évidente utilité tactique : afin de montrer que le sage peut être heureux en toutes circonstances, Cicéron commence par l'exemple d'Épicure, en adoptant le procédé du raisonnement *a fortiori*³⁴. Si un philosophe qui tient le plaisir pour le souverain bien et la douleur pour un mal peut conserver le bonheur dans la souffrance et au moment de mourir, alors le dogme de la vie heureuse sera conforme à toutes les doctrines philosophiques. Au delà de la polémique anti-épicurienne, Cicéron cherche à valoriser la vie philosophique et en vient à réévaluer la doctrine du Jardin. Or ce n'est pas un hasard si cette réhabilitation est associée à l'attitude d'Épicure face à la mort. L'exemple choisi par Cicéron associe paradoxalement dans l'évocation du *tempus moriendi* les figures de Socrate et d'Épicure.

Cependant, cette importance accordée au *tempus moriendi* pourrait sembler paradoxale de la part d'un philosophe qui défend la thèse de l'autarcie de la vertu. Et, de ce point de vue, les objections des stoïciens sont à prendre en compte. Si le seul bien réside dans la disposition vertueuse de l'âme, qu'importe la manière dont meurt le sage ? Dès lors, comment concilier cette conception

34 Voir Cic. *Tusc.* V, 88 : *Ordiamur ab eo si placet, quem mollem, quem uoluptarium dicimus.* Ce raisonnement sera repris à la fin de la *disputatio* (voir V, 119). Sur le sens de l'éloge d'Épicure dans les *Tusculanes*, voir Carlos Lévy, « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, op. cit., p. 73-75. La polémique anti-épicurienne n'est pas inexistante dans les *Tusculanes*, (I, 48 ; II, 44-50 ; V, 31 et 73). Cependant le livre V, que l'on peut de ce point de vue associer au livre I, présente une progression concernant l'évaluation de l'épicurisme par Cicéron : à partir du paragraphe 88, l'ironie fait place à l'éloge.

élevée du bonheur et une maxime qui relève de la sagesse populaire ? La solution du problème se trouve chez Montaigne, qui propose une interprétation parfaitement en accord avec le développement cicéronien. Le texte de Montaigne mérite d'être entièrement cité ici car il éclaire à merveille le sens de la réflexion cicéronienne :

Ainsi se peut prendre avec raison ce bon avis de Solon. Mais d'autant que c'est un philosophe, à l'endroit desquels les faveurs et les disgrâces de la fortune ne tiennent rang ni d'heur ni de malheur et sont les grandeurs et puissances accidents de qualité à peu près indifférente, je trouve vraisemblable qu'il ait regardé plus avant, et voulu dire que ce même bonheur de notre vie, qui dépend de la tranquillité et contentement d'un esprit bien né, et de la résolution et assurance d'une âme réglée, ne se doive jamais attribuer à l'homme, qu'on ne lui ait vu jouer le dernier acte de sa comédie, et sans doute le plus difficile. [...] Je remets à la mort le fruit de mes études. Nous verrons là si mes discours me partent de la bouche ou du cœur³⁵.

360

Or la sérénité d'Épicure au moment ultime repose sur une conception rassurante de la mort comme néant éternel, qui avait été exposée dans la première *Tusculane* et qui est opportunément rappelée dans la cinquième :

Portus enim praesto est, quoniam mors < ubi est > ibidem est aeternum nihil sentiendi receptaculum. (Cic. *Tusc.* V, 117)

Car nous avons un port à notre disposition, puisque dans la mort se trouve un refuge, qui garantit une insensibilité éternelle.

La mort, qui représente une absence définitive de sensation, constitue un ultime recours contre la souffrance et le chagrin ; une telle définition de la mort permet à Cicéron de conclure que le sage peut être heureux dans toutes circonstances, même dans le cas où les hypothèses « basses », c'est-à-dire celles selon laquelle l'âme meurt avec le corps et celles selon laquelle la fin réside dans le plaisir, seraient avérées. Quoi qu'il advienne, la fuite dans la mort permet d'échapper définitivement au malheur³⁶.

35 Voir Montaigne, *Essais*, I, 19.

36 Voir Cic. *Tusc.* V, 119 : *Sic iniurias fortunae quas ferre nequeas defugiendo relinquo.* La même idée est développée par l'épicurien Torquatus dans le *De finibus* (I, 49). Cette allusion au suicide est explicitement placée sous le patronage d'Épicure, qui avait cependant un jugement très nuancé sur la question : s'il admettait le suicide dans certains cas extrêmes, il y voyait plutôt un ultime garant de la sérénité (voir *S. V.* 9 : « La nécessité est un mal, mais il n'y a aucune nécessité à vivre avec la nécessité », traduction Marcel Conche) et insistait sur le fait que pour le sage il se trouvait très peu de situations propres à justifier la mort volontaire (voir *S. V.* 38). Cependant, Lucrèce a plus insisté que ne l'avait fait Épicure sur l'idée que la mort est un recours contre le mal (voir *DRN* III, 48-50 ; VI, 1208-1212) et il est possible

Il apparaît par conséquent que la conception cicéronienne du bonheur vise à concilier temps qualitatif et durée créatrice. Cicéron marque sa préférence pour la thèse stoïcienne, qu'il prend soin de rattacher à l'enseignement de Platon. Cependant, il n'adhère pas au dogme spécifiquement stoïcien du bonheur instantané. Or ce refus est à mettre en relation avec l'orientation sceptique des *Tusculanes* et l'enseignement de Philon : dans la mesure où la sagesse parfaite n'est pas accessible à l'homme, le bonheur ne peut résider dans sa possession, mais dans le progrès qui y conduit³⁷. Dès lors, c'est dans l'extension de la durée, et non dans l'instant, que le bonheur humain trouvera son accomplissement. Dans la perspective humaine, la durée constitue la meilleure approximation possible de l'éternité divine.

VERTU ET ÉTERNITÉ

Les conclusions auxquelles a conduit cette étude préalable se heurtent à une difficulté théorique : si le bonheur ne réside pas dans la possession instantanée de la vertu, mais dans les progrès constants qui mènent vers elle, on peut concevoir que l'homme de bien sera heureux aussi longtemps qu'il s'efforcera d'agir conformément à la beauté morale. Le bonheur perpétuel de cet apprentissage sera dès lors assuré, quelles que soient les vicissitudes du sort. Cependant, le problème de la finitude humaine demeure. Les stoïciens, pour leur part, l'ont réglé en affirmant que l'instant vaut l'éternité et que le sage n'a rien à envier aux dieux immortels, puisque la durée n'ajoute rien au bonheur³⁸. Les épicuriens, de leur côté, ont insisté sur la complétude du plaisir, qui permet au sage de rivaliser avec les dieux³⁹. Dans la mesure où le sage sait que la durée ne peut accroître l'ataraxie, il se trouve délivré du vain désir d'immortalité⁴⁰. Platon et Aristote, tout en considérant que l'homme ne peut vivre la vie des dieux que dans la mesure du possible et pour une durée limitée, avaient rassuré

que Cicéron s'inspire plus ici du disciple que du maître. Sur la conception épicurienne du suicide, voir Walter Englert, « Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, t. X, 1994, p. 67-96 et Sabine Luciani, « La mort de Démocrite dans le catalogue des morts illustres », *Revue des études latines*, t. LXXXI, 2003, p. 97-111.

37 Voir Alain Michel, « À propos du bonheur », art. cit., p. 367.

38 Voir Cic. *Nat.* II, 153 ; Sén. *Ep.* 53, 11.

39 Voir Épic. *Men.* 128-135 ; *M. C.* 20 ; Lucr. *DRN*, III, 955-960 ; Sén. *Ep.* 66, 45.

40 Voir Épic. *M. C.* 18 ; Lucr. *DRN* III, 944-949 ; Cic. *Fin.* I, 63 ; Sén. *Breu. uit.* VII, 9. Sur la question des rapports entre temps et plaisir dans l'épicurisme, voir Pierre Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963, p. 177 ; Jean Salem, *La Mort n'est rien pour nous. Lucrece et l'éthique*, op. cit., p. 166-168 et Sabine Luciani, *L'Éclair immobile dans la plaine*, op. cit., p. 232-238.

leurs disciples en leur promettant l'immortalité de l'âme⁴¹ : même si le bonheur parfait demeurerait inaccessible dans le temps de la vie, l'âme du sage y aurait accès dans l'éternité⁴².

Dans la mesure où l'académicien Cicéron n'est pas disposé à priver le bonheur de sa dimension temporelle et se refuse à affirmer dogmatiquement la thèse de l'immortalité de l'âme, quelle solution va-t-il adopter ? Cette question renvoie au problème des rapports entre temps humain et éternité divine à travers le thème de l'assimilation à la divinité. Afin de déterminer comment Cicéron concilie le bonheur immanent défini par les doctrines hellénistiques et la transcendance platonicienne, il convient de se demander 1/ si l'homme cicéronien peut avoir accès à l'éternité dans le temps de la vie 2/ quels sont les rapports du temps cosmique et du temps humain 3/ quel est le rôle dévolu à la contemplation du cosmos dans le bonheur du sage 4/ selon quelles modalités le temps humain peut s'assimiler à l'éternité des dieux.

362

Aeterna moliri

On sait que la thèse de l'immortalité de l'âme, qui a été exposée dans la première *Tusculane*, s'apparente à un espoir, dont on peut tout au plus garantir la probabilité par un ensemble d'arguments. Cependant cette incertitude d'ordre théorique et métaphysique ne grève pas la progression de la réflexion éthique. Cicéron affirme en effet qu'en dépit du doute relatif à la survie de l'âme, l'action humaine doit être évaluée *sub specie aeternitatis*. Cet impératif, fondé sur l'aspiration à la vertu, est formulé dans la discussion sur la mort. Il s'agit d'un passage où Cicéron tente d'associer la conception épicurienne de la mort aux notions d'engagement politique et de vertu :

Quare licet etiam mortalem esse animum iudicantem aeterna moliri, non gloriae cupiditate, quam sensurus non sis, sed uirtutis, quam necessario gloria, etiamsi tu id non agas, consequatur. (Cic. Tusc. I, 91)

Aussi même l'opinion selon laquelle l'âme est mortelle ne s'oppose pas à ce que l'on agisse en vue de l'éternité, non par désir d'une gloire dont on n'aura pas conscience, mais par désir de la vertu, dont découle nécessairement la gloire, même si on ne la recherche pas.

41 Voir Aristt. *É. N. X*, 7 ; *Metaph. Λ* 7, 1072b15-25. Sur l'objectif aristotélicien de l'immortalisation temporaire, voir Paul Demont, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de la tranquillité*, op. cit., p. 353-355.

42 Voir Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., p. 200.

Bien que de manière non explicite, l'Arpinate s'éloigne ici de la philosophie d'Épicure, qui conseillait au sage de se tenir éloigné de la vie politique et faisait de la vertu une auxiliaire du plaisir⁴³. L'intérêt pour la postérité et le souci de la gloire, sur lesquels se fonde le raisonnement de Cicéron, étaient au contraire stigmatisés par les épicuriens qui y voyaient des obstacles à l'ataraxie⁴⁴. Par conséquent, ce passage révèle une sorte de glissement : désireux de concilier, au moins dans le domaine de la philosophie pratique, les différentes doctrines, Cicéron s'efforce d'établir que même celui qui ne croit pas à la survie illimitée de l'âme est concerné par la gloire, dans la mesure où elle dérive de la vertu⁴⁵. Cette affirmation est paradoxale car, dans ses discours ou dans le songe de Scipion, l'Arpinate liait la gloire à l'immortalité individuelle de l'âme⁴⁶. Ce paradoxe, dont les conséquences sont exploitées au livre V, conduit le philosophe à dissocier les valeurs éthiques de leur fondement eschatologique. Le but est de montrer que la pratique de la vertu n'est pas exclusivement liée à l'espoir d'immortalité.

Pourtant, dans le songe de Scipion, Cicéron avait dévalorisé la gloire humaine – *gloria hominum* – au profit de la gloire immortelle, désignée par le substantif *decus*. Cette distinction visait à inciter l'homme d'État à mépriser la faveur populaire et à rechercher la vertu. Dans les *Tusculanes*, Cicéron semble avoir renoncé à associer gloire et immortalité : il maintient la distinction entre *fama popularis* et *uera gloria*, mais, engageant une réflexion qui se poursuivra dans le *De officiis* et dans le *De gloria*, envisage la gloire dans une perspective exclusivement terrestre, en la liant étroitement à la beauté morale⁴⁷. Définie comme « éloge unanime des gens de bien » et

43 Sur l'abstention politique prônée par les épicuriens voir *supra*, première partie, chap. III, n. 48, p. 75. Concernant la prééminence du plaisir sur les vertus, voir Diogène d'Oenoanda 26, 1, 2-3, 8 ; Cic. *Fin.* II, 69 ; *Tusc.* III, 41-42 ; DL X, 138.

44 Voir Lucr. *DRN* III, 838-842 ; V, 1120-1135. Sur la notion de gloire chez Cicéron et ses liens avec la croyance en l'immortalité de l'âme, voir Auguste Hauray, « Cicéron et la gloire : une pédagogie de la vertu », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 410-417 ; Joseph Moreau, « L'âme et la gloire », *Giornale di Metafisica*, t. XXIX, 1974, p. 113-127 et Jean-François Thomas, *Gloria et laus. Étude sémantique*, Louvain/Paris, Peeters, 2002, p. 22-26 et 129-133.

45 Sur ce point, je ne partage pas l'avis de Joseph Moreau, « L'âme et la gloire », art. cit., p. 124, pour qui Cicéron n'envisage la gloire qu'en relation avec l'immortalité de l'âme.

46 Voir Cic. *Vat.* 8 ; *Arch.* 30 ; *Phil.* XIV, 32 ; *Rep.* VI, 25 ; *CM* 82. Jean-François Thomas, *Gloria et laus, op. cit.*, p. 23-24 souligne la fréquence des syntagmes *immortalis gloria* et *immortalitas gloriae* chez Cicéron et montre que, si « l'éternité de la gloire constitue un lieu commun lié à la crainte de la mort », l'association de l'immortalité de l'âme et de la gloire est un motif proprement cicéronien (voir Cic. *Rab.* 29-30 ; *Sest.* 143).

47 Voir Cic. *Tusc.* V, 46 ; 103-104 et les commentaires de Luigi Alfonsi, « Studi sulle *Tusculanae* », *WS*, N. F. t. I, 1967, p. 147-155, et particulièrement p. 152-153. Sur la notion de gloire dans le *De officiis*, voir Giovanna Garbarino, « Il concetto etico-politico di gloria nel *De officiis* di

« retentissement de la vertu », la véritable gloire est accessible dans le cadre du temps humain, pourvu qu'elle ne soit pas recherchée pour elle-même et se présente comme une conséquence de l'action vertueuse :

Etsi enim nihil habet in se gloria cur expetatur, tamen uirtutem tamquam umbra sequitur. (Cic. *Tusc.* I, 109)

En effet, même si la gloire ne comporte en elle rien de désirable, elle suit cependant la vertu comme son ombre.

364

S'interrogeant sur les mobiles de l'action humaine, Cicéron considère que la thèse de l'immortalité de l'âme n'est pas nécessaire pour fonder en raison la pratique de la vertu, qu'il ne renonce pas pour autant à évoquer en termes platoniciens. Ainsi les gens de bien, naturellement attirés par la beauté morale, poursuivent-ils non une image en relief de la vertu (*eminentem effigiem uirtutis*) mais un vague fantôme de gloire (*adumbratam imaginem gloriae*)⁴⁸. Or c'est en se référant à la tradition romaine que Cicéron parvient à concilier la notion de vertu et la temporalité humaine. Comme le montrent les *exempla* empruntés à l'histoire, le sage n'agit pas en vue de sa propre gloire, mais, mû par le désintéressement et l'altruisme, il se soucie de l'avenir de sa patrie⁴⁹. C'est pourquoi le mérite des grands hommes, dont le souvenir perdure dans la mémoire collective, constitue un modèle pour la postérité. Le substitut d'immortalité offert par la gloire posthume peut paraître dérisoire dans la mesure où les morts n'en ont pas le sentiment. Cependant, le souvenir de la gloire suffit à légitimer l'action vertueuse grâce à la valeur stimulante de l'exemple.

Il reste à préciser la nature du lien établi par Cicéron entre vertu et éternité. En quoi et comment le progrès vers la vertu représente-t-il une voie d'accès à l'éternité ? La réponse cicéronienne met en œuvre deux éléments principaux, à savoir la contemplation de l'univers et l'imitation des dieux.

Du temps humain au temps cosmique

Dans le cadre de la thèse épicurienne, le *topos* de la brièveté de la vie permet de réfuter le préjugé selon lequel il est triste de mourir « avant le temps » : aussi longue soit-elle, la durée de la vie humaine n'est rien au regard de l'éternité. C'est pourquoi, même s'il est souhaitable d'atteindre la vieillesse, qui est source de

Cicerone », dans *Tra Grecia e Roma*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1980, p. 197-204 et Anthony Long, « Cicero's politics in *De officiis* », art. cit., p. 224-233. Sur le traité *De gloria*, composé en 44, aujourd'hui perdu, voir Cic. *Att.* XV, 27, 2 ; XVI, 2, 6 ; XVI, 3, 1.

⁴⁸ Voir Cic. *Tusc.* III, 3.

⁴⁹ Voir Cic. *Tusc.* I, 90.

sagesse⁵⁰, si l'on considère la vie humaine *sub specie aeternitatis*, elle paraîtra toujours infiniment brève⁵¹. Mais cette thématique n'intervient pas seulement dans la méditation sur la mort ; elle est également mise à profit dans l'évocation de la sagesse :

Quid enim uideatur ei magnum in rebus humanis, cui aeternitas omnis totiusque mundi nota sit magnitudo ? Nam quid aut in studiis humanis aut in tam exigua breuitate uitae magnum sapienti uideri potest, qui semper animo sic excubat, ut ei improuisum accidere possit, nihil inopinatum, nihil omnino nouum ? (Cic. *Tusc.* IV, 37)

En effet, qu'est-ce qui dans les affaires humaines pourrait paraître important pour celui qui connaît toute l'éternité et l'immensité de l'univers dans son ensemble ? De fait, qu'il s'agisse des préoccupations humaines ou de l'extrême brièveté de la vie, qu'est-ce qui peut paraître important au sage, dont l'esprit monte toujours la garde de sorte que rien d'imprévu, rien d'inattendu, pour tout dire, rien de nouveau ne pourrait lui arriver ?

Même si l'âme n'est pas immortelle, elle peut avoir accès à l'éternité par la contemplation de l'univers, qui comporte une dimension pédagogique importante, car elle conduit au mépris des choses humaines. En observant le cosmos, l'homme apprend à dépasser les limites étroites de la temporalité humaine et à ne plus voir les choses dans une perspective anthropomorphique. En pratiquant cet exercice permanent, le sage acquiert ce que Pierre Hadot nomme la « conscience cosmique », qui « consiste à prendre conscience du fait que l'on est une partie du Tout et qu'il faut accepter le déroulement nécessaire de ce Tout avec lequel nous nous identifions, puisque nous sommes l'une de ses parties »⁵². Cette conception pédagogique de la contemplation est conforme à l'enseignement stoïcien : en contemplant le monde, dont il est une partie, l'homme pourra imiter sa rationalité⁵³. Cependant, Pierre Hadot, se référant

50 Sur le statut de la vieillesse comme point d'aboutissement de la progression morale dans la philosophie hellénistique, voir Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Cours au collège de France, 1981-1982, *op. cit.*, p. 104-108. Michel Foucault, qui pense surtout à Sénèque, ne se réfère pas à Cicéron. Pourtant la conception de la vieillesse comme temps du détachement et de l'accomplissement, mais aussi comme attitude vers laquelle il faut tendre à tout âge, est présente dans les *Tusculanes* et dans le *Cato maior*.

51 Voir Cic. *Tusc.* I, 94. Sur cette thématique épicurienne, voir Lucr. *DRN* III, 1087-1093.

52 Voir Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 155. Cette conception de la physique vécue n'est pas propre à l'école stoïcienne et apparaît déjà dans le *Timée* de Platon, « qui est un exercice spirituel dans lequel le philosophe essaie de se placer dans la perspective du Tout ».

53 Voir Cic. *Fin.* II, 73 et *Nat.* II, 37. Sur le rôle de la contemplation dans l'éthique stoïcienne, voir Maximilian Forschner, « Theoria und stoische Tugend : Zenons Erbe in Cicero, *Tusculanae disputationes* V », art. cit., p. 163-187, qui montre que la *theôria* joue un rôle fondamental dans la conception vétéro-stoïcienne de la vertu et souligne l'influence du modèle socratique sur l'éthique de Zénon.

à Cicéron, précise à juste titre que cette conception de la physique comme exercice spirituel est tout à fait compatible avec le scepticisme académicien, puisque, même si notre connaissance de la nature est limitée, la contemplation ne laisse pas de procurer un très grand plaisir, tout en guidant sur la voie de la sagesse⁵⁴. Or ce sentiment cosmique, qui semble avoir joué un rôle dans plupart des doctrines hellénistiques, correspond à une tendance personnelle de Cicéron, qui se fait jour dans son œuvre poétique, et notamment dans ses *Aratea*. Dans cette œuvre de jeunesse, traduction latine du poème astronomique d'Aratos, Cicéron, s'éloignant parfois de son modèle, exaltait sur le mode épique la majesté et l'éternité de l'ordre céleste⁵⁵. Cette valorisation de la contemplation, qui joue un rôle important dans l'argumentation de la première *Tusculane*, trouve sa pleine mesure dans le portrait du sage, qui constitue le point nodal de la cinquième *Tusculane*⁵⁶.

366

Après avoir prouvé au moyen d'exemples historiques que les tyrans sont plus à plaindre que leurs victimes, Cicéron illustre la thèse selon laquelle « la vertu suffit au bonheur » en plaçant le portrait d'un sage devant les yeux de ses lecteurs. Mais il s'agit d'un portrait « en mouvement » puisque, après une rapide présentation de ses qualités, il s'attache à décrire ses activités. Celles-ci s'organisent autour de la physique, de l'éthique et de la logique, dont Cicéron rappelle qu'elles constituent les trois parties de la philosophie, avant de souligner qu'elles sont étroitement liées entre elles dans la recherche de la vérité. Évoquant successivement les études qui correspondent à ces trois domaines, il insiste à chaque fois sur les joies immenses qu'elles procurent au sage⁵⁷. Ainsi, dans le paragraphe 69, sont décrites les études et les recherches que la contemplation

54 Voir Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, p. 155-156. Cette idée est explicitement formulée dans le *Lucullus* 127 : « La considération et la contemplation de la nature sont comme la nourriture naturelle des âmes et des intelligences ; elles nous redressent, nous élèvent ; elles nous font regarder de haut les choses humaines ; la pensée des êtres d'en haut et des choses célestes nous fait mépriser les nôtres pour leur mesquinerie et leur petitesse. À elle seule la recherche sur des êtres qui sont non seulement les plus grands mais les plus cachés à la vue a son charme ; et s'il se présente quelque vraisemblance à leur sujet, l'âme s'emplit d'un plaisir très doux », trad. Émile Bréhier.

55 Voir Cic. *Aratea et fragments poétiques*, éd. Jean Soubiran, Paris, CUF, 1972, frag. II ; XXXIII, 69-71 ; 223-225 ; 237-239. Pour une étude de ces passages célébrant l'harmonie de l'univers, voir Hélène Karamalengou, « L'œuvre poétique de Cicéron et le loisir romain », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, *op. cit.*, p. 379-389 et particulièrement p. 382.

56 Voir Cic. *Tusc.* V, 68-73.

57 Voir Cic. *Tusc.* V, 69 : *Quo tandem igitur gaudio adfici necesse est sapientis animum ; V, 70 : Ex quo insatiabili gaudio compleatur ; V, 72 : tum maxume ingenua delectatio et digna sapientia [...]. Quid haec tandem uita desiderat, quo sit beatior ? Cui refertae tot tantisque gaudiis Fortuna ipsa cedit necesse est.*

de la nature inspire au sage, tandis que les paragraphes 70 et 71 soulignent la joie qui anime le sage au spectacle de la nature et les effets de la contemplation sur le plan éthique :

Haec ille intuens atque suspiciens uel potius omnis partis orasque circumspeciens quanta rursus animi tranquillitate humana et citeriora considerat ! Hinc illa cognitio uirtutis existit [...]. Quibus et talibus rebus exquisitis hoc uel maxime efficitur, quod hac disputatione agimus, ut uirtus ad beate uiuendum sit se ipsa contenta. (Cic. *Tusc.* V, 71)

Quand il contemple ce spectacle et élève vers lui ses yeux, ou plutôt quand il en parcourt du regard toutes les parties et les contours, avec quelle sérénité d'âme il considère en retour les affaires humaines et terrestres ! C'est de là que naît la connaissance de la vertu [...]. Une fois que l'on a examiné ces questions et d'autres semblables, on en déduit tout particulièrement ce que nous nous proposons d'établir dans cette discussion, à savoir que la vertu suffit à la vie heureuse.

La découverte de l'univers apparaît donc comme une étape essentielle dans le parcours philosophique vers la *tranquillitas animi*. Que l'âme soit immortelle ou non, c'est son élan vers l'éternité cosmique qui lui donne accès à la notion de vertu. Cependant, Cicéron ne se limite pas à cette vision pour ainsi dire immanente de la vertu ; c'est dans la contemplation et l'imitation des dieux que le sage trouvera le véritable bonheur.

Éternité et contemplation

Opposant la brièveté de la vie humaine au temps infini de l'univers, Cicéron introduit le thème de l'imitation des dieux, qui permet de parfaire le portrait du sage :

Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur ipsa enim cogitatio de ui et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi neque se in breuitate uitae conlocatam putat, cum rerum causas alias et aliis aptas et necessitate nexas uidet, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur. (Cic. *Tusc.* V, 70)

Lorsque l'esprit examine et médite ces questions nuit et jour, naît la connaissance recommandée par le Dieu de Delphes : l'âme prend conscience d'elle-même et perçoit ses liens avec l'âme divine, ce qui la comble d'une joie insatiable. En elle-même, la méditation sur l'essence et la nature des dieux suscite en effet le désir d'imiter l'éternité divine et ne se situe pas elle-même dans les limites d'une

brève existence, lorsqu'elle contemple les causes liées entre elles et enchaînées par la nécessité, flux qui s'écoule éternellement depuis un temps éternel, mais pourtant régi par une pensée rationnelle.

Ce passage pose plusieurs problèmes d'interprétation : dans son commentaire de la cinquième *Tusculane*, Alan Douglas s'interroge en effet sur son statut et note que, malgré sa forme très condensée, il vise à montrer de façon détournée que la contemplation de l'ordre divin qui régit l'univers apporte au sage joie et sérénité⁵⁸. C'est pourquoi le commentateur envisage la possibilité que cet extrait ait été ajouté dans un second temps par Cicéron. Cette hypothèse est plausible dans la mesure où le pronom démonstratif *haec*, par lequel débute le paragraphe 71, pourrait parfaitement reprendre les études astronomiques évoquées dans le paragraphe 69. Cependant elle reste invérifiable car, même si la formulation évoque l'exposé du stoïcien Balbus dans le deuxième livre du *De natura deorum*, nul n'ignore que Cicéron se livrait durant la rédaction des *Tusculanes* à des lectures préparatoires en vue de ce dialogue⁵⁹. Il est par conséquent probable que, s'il s'agit effectivement d'un ajout, celui-ci ne soit guère éloigné de la rédaction initiale.

368

Or l'extrait qui nous occupe joue un rôle déterminant dans l'économie générale du portrait, puisqu'il assure la transition de la physique à l'éthique : la contemplation de l'univers conduit non seulement le sage à reconnaître la rationalité divine qui préside à son organisation mais aussi à prendre conscience de ses affinités avec la pensée divine⁶⁰. Or, en vertu du précepte delphique, se connaître soi-même, c'est connaître son âme et, de ce fait, découvrir sa nature divine. La contemplation des dieux favorise un processus dynamique d'imitation qui permet le passage de la physique à l'éthique. Le sage imite la nature divine parce que, malgré les limites imparties à l'homme, il découvre la raison éternelle qui dirige le monde. La fonction éthique de la contemplation se révèle au moyen d'une opposition entre l'éternité de l'univers et la brièveté de la vie : prenant simultanément conscience de l'infinité du temps et de l'ordre universel, le sage ne fonde plus son jugement sur les limites étroites constituées par la naissance et la mort, mais envisage les affaires humaines *sub specie aeternitatis*. Cependant, si le sens général du passage ne fait pas difficulté, il est plus délicat de déterminer à quelle doctrine philosophique il se rattache.

58 Voir Alan Douglas, *Cicéron, Tusculan Disputations* II & V, *op. cit.*, p. 158.

59 Voir Cic. *Nat.* II, 54.

60 La même idée est exprimée dans Cic. *Tusc.* I, 62-63 ; 68-70 et dans *Nat.* II, 91-132.

Alan Douglas interprète l'ensemble de ces lignes en termes stoïciens⁶¹ : la découverte de sa parenté avec l'esprit divin plonge l'âme du sage dans la joie. Cependant, il doit se contenter « d'imiter » l'éternité divine parce que son âme, bien qu'elle puisse survivre quelque temps à la mort du corps, n'est pas *stricto sensu* immortelle. À l'appui de cette interprétation, on pourrait mentionner plusieurs fragments stoïciens, dans lesquels la contemplation et l'imitation du monde sont explicitement présentées comme la fin assignée à l'homme. Cette pensée est notamment attribuée à Chrysippe par Caton dans le *De natura deorum*⁶². Dans la mesure où le monde est divin et parfait, l'objectif de l'homme, dont l'esprit est une parcelle de cette perfection, sera naturellement de régler sa conduite sur l'harmonie cosmique et d'atteindre la même cohérence que la raison divine⁶³. Cependant, si le portrait du sage cicéronien est, par certains aspects, conforme à celui du sage stoïcien, il n'est pas réductible à ce modèle, car il renvoie à la combinaison de plusieurs traditions philosophiques et à l'inspiration néo-académicienne des *Tusculanes*.

En premier lieu, la référence à la conception stoïcienne de l'âme sujette à la mort n'est pas pertinente ici pour rendre compte de la pensée cicéronienne. Dans la première *Tusculane*, le philosophe avait en effet explicitement placé sous l'autorité de Socrate et de Platon le développement consacré à la nature divine de l'âme⁶⁴. De plus, Cicéron a vigoureusement combattu la théorie stoïcienne d'une survie limitée et, en particulier, les arguments de Panétius⁶⁵. Dans ces conditions, il serait pour le moins surprenant qu'il s'y fût rallié sans plus de précisions à la fin de son ouvrage. Par conséquent, même s'il est incontestable que la mention de la raison divine et de son action sur le monde évoque la cosmologie stoïcienne, et plus précisément la définition du destin, l'expression *illius aeternitatem imitandi*, qui figure dans le portrait du sage (*Tusc.* V, 70),

61 Voir Alan Douglas, *Cicéron, Tusculan Disputations II & V, op. cit.*, p. 158.

62 Voir Cic. *Nat.* II, 37 : *ipse autem autem homo ortus est ad mundum imitandum et contemplandum* et *supra*, première partie, chap. III. Dieu étant le monde lui-même, imiter le monde, c'est imiter Dieu. Cette thématique, qui apparaît déjà chez Zénon (voir *SVF I*, 179 ; *DL VII*, 87), fut reprise par plusieurs scolarques stoïciens, et notamment par Cléanthe (voir *SVF I*, 537) et Posidonius (voir Emanuela Andreoni Fontecedro, frag. 186 E-K = Clément d'Alexandrie, *Stromates II*, 21, 129, 4-5). Sur ce point, voir Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il dibattito su vita e cultura nel De Re publica di Cicerone, op. cit.*, p. 79-80 et Maximilian Forschner, « Theoria und stoische Tugend : Zenons Erbe in Cicero, *Tusculanae disputationes V* », art. cit., p. 174-179.

63 Sur l'analogie stoïcienne entre principe divin immanent et raison humaine, voir Sén. *uit. beat.*, VIII, 4 ; *Ep.* 92, 30 ; *DL VII*, 87-88 et Gretchen Reydams-Schils, « Le sage face à Zeus. Logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, 2005, p. 579-596.

64 Voir Cic. *Tusc.* I, 56.

65 Voir Cic. *Tusc.* I, 79-81.

ne renvoie pas exclusivement à la théologie stoïcienne⁶⁶. Étant donné qu'elle implique une différence de nature entre l'esprit humain et la raison divine, elle est sous-tendue par l'idée de transcendance.

370

De plus, il convient de rappeler avec Thomas Benatouïl que Chrysippe mettait en garde ses disciples contre les dangers de la vie contemplative, considérant que la vertu ne devait jamais être subordonnée à un quelconque objet⁶⁷. L'homme trop absorbé par ses études risquerait de négliger ses obligations et ne serait pas à même de maintenir une distance suffisante à l'égard de son activité. On peut voir une confirmation de cette interprétation dans un passage du *De finibus*, où Pison, pour répondre à cette objection, prend soin de distinguer vie de plaisirs et vie studieuse⁶⁸. Il est du reste significatif que les activités politiques du sage soient également mentionnées dans les *Tusculanes* à la fin du portrait⁶⁹. Les points de rencontre entre les deux textes, et notamment la référence au précepte delphique, suggère à tout le moins une inspiration commune. Et il est probable que le sage cicéronien soit également inspiré de la doctrine d'Antiochus, exposée par Pison dans le *De finibus*, et s'inscrive, à travers elle, dans la tradition du *Premier Alcibiade*⁷⁰ : comme l'indique Socrate au jeune Alcibiade, se connaître soi-même c'est découvrir la part divine qui réside dans l'âme⁷¹. Dans ces conditions, il est nécessaire de s'interroger sur les enjeux philosophiques de la formule *studium aeternitatem imitandi* en relation avec la thématique platonicienne de l'assimilation à Dieu, *ὁμοίωσις θεῷ*.

Éternité et imitation de Dieu

Le syntagme *studium illius aeternitatem imitandi* est problématique dans la mesure où il fait ressurgir l'ambiguïté inhérente à la notion d'éternité : si l'âme humaine est effectivement éternelle, pourquoi le sage doit-il se contenter d'imiter l'éternité des dieux ? Bien que, dans la première *Tusculane*, l'âme

66 Voir Cic. *Nat.* II, 12-16 ; *Diu.* I, 125-126 (= *SVF*, II, 921) ; Gell. VII, 2, 3 (*SVF* II, 100 = frag. 1007 Dufour) : « *Fatum est* », inquit (scil. *Chrysippus*), « *sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena, uolens semetipsa sese et implicans per aeternos consequentiae ordines, ex quibus apta nexaque est* ». « Le destin est, dit-il, une suite et un enchaînement éternel et immuable de faits se déroulant et se nouant lui-même par un ordre constant de succession dont il est formé et tressé », trad. Richard Dufour.

67 Voir Sén. *uit. beat.* X, 3 ; Plut. *St. rep.* 1033C-D (= LS, 67X = *SVF* III, 702) et l'analyse de Thomas Bénatouïl, *Faire usage. La pratique du stoïcisme, op. cit.*, p. 231-233. L'auteur se réfère à l'opposition entre jouissance et usage, celui-ci maintenant « une distance à l'égard de ses objets » et exigeant « un contrôle actif de la part du sujet ».

68 Voir Cic. *Fin.* V, 50 et 57.

69 Voir Cic. *Tusc.* V, 72.

70 Voir Cic. *Fin.* V, 44.

71 Plat. *Alc.* 133.

soit dite éternelle à de nombreuses reprises, elle ne saurait l'être exactement à la manière des dieux. Puisque la méditation sur l'essence et la nature des dieux suscite « le désir d'imiter l'éternité divine », c'est que *de facto* celle-ci demeure inaccessible à l'homme *hic et nunc*. Faudrait-il dans ce cas revenir à l'interprétation stoïcienne et considérer que le sage imite l'éternité des dieux, au sens où il atteint dans les limites d'une durée mortelle la même plénitude temporelle ? Cette interprétation ne me semble par convenir à la perspective cicéronienne pour deux raisons :

1/ Tout d'abord, la ressemblance entre la formule cicéronienne et la définition platonicienne du temps, imitation de l'éternité, ne saurait être anodine⁷². Si l'on accepte de voir ici un écho du *Timée*, dont on sait par ailleurs que la traduction cicéronienne est à peu près contemporaine de la rédaction des *Tusculanes*, il faut également se souvenir que Cicéron y recourt au substantif *aeternitas* pour traduire l'opposition platonicienne entre l'Être et le devenir⁷³. De plus, le syntagme *imitatio aeternitatis* figure dans le *Timée* cicéronien en relation avec la création du monde et avec le modèle éternel dont s'est inspiré le démiurge⁷⁴. Or nous avons vu en étudiant ce passage que la notion d'éternité, en tant que paradigme de l'Être, permettait à Cicéron d'exprimer l'idée de transcendance. Dans ces conditions, il est peu probable que la formulation des *Tusculanes* soit sans rapport avec la perspective cosmologique du *Timée* : de même que le démiurge a imité l'éternité de l'Être pour créer le monde, le sage imitera l'éternité des dieux, dont le cosmos lui offre une image approximative. C'est pourquoi ce mouvement vers l'éternité implique une distance irréductible, qui ne correspond pas à la conception stoïcienne de la sagesse comme réalisation permanente de la vertu. Le rapprochement avec le *Timée* invite à privilégier une interprétation dualiste de la formule cicéronienne.

2/ Le substantif *aeternitas* semble constituer une référence discrète au dualisme platonicien : enchaînée au corps, l'âme peut au mieux aspirer à se dégager de son influence pernicieuse et prendre modèle sur la vie divine⁷⁵. Durant la vie, l'élan de l'âme demeure entravé par les liens terrestres car le doute et l'incertitude sont propres à l'esprit humain :

Itaque dubitans, circumspectans, haesitans, multa aduersa reuerens tamquam in rate in mari immenso nostra uehitur oratio. (Cic. *Tusc.* I, 73)

⁷² Voir Plat. *Tim.* 37d.

⁷³ Voir Cic. *Tim.* 2, 7 ; 3, 8 et *supra*, deuxième partie, chap. V, p. 216-221.

⁷⁴ Voir Cic. *Tim.* 9, 34.

⁷⁵ Voir Cic. *Tusc.* I, 73 : *in corporibus humanis uitam imitari deorum*. Cicéron exprime une idée semblable dans le *De re publica* (VI, 29) et dans le *De legibus* (I, 58-60).

C'est pourquoi notre discours, soumis au doute, à l'hésitation, à l'incertitude, à l'appréhension de multiples difficultés, vogue comme sur un radeau au milieu d'une mer immense⁷⁶.

Le verbe *imitari* comporte certes une valeur plus positive que privative : immortelle ou non, l'âme peut accéder à une forme d'éternité grâce à la contemplation. Cependant, le composé humain est soumis à la mort, au changement et à l'erreur, de sorte que l'homme ne peut atteindre la même éternité que celle des dieux.

372

On pourra certes objecter que Cicéron s'éloigne de la cosmologie platonicienne en se référant à l'éternité de l'univers. L'évocation de l'enchaînement infini des causes renvoie davantage à la physique stoïcienne. Cependant, nous avons remarqué que cette ambiguïté apparaissait également dans la traduction du *Timée*, où Cicéron, probablement influencé par le stoïcisme, conférait au monde sensible l'attribut d'éternité⁷⁷. Or il était également apparu que cette ambivalence n'était pas propre à Cicéron et qu'elle renvoyait au flou terminologique qui caractérise le lexique platonicien du temps. Il reste que, dans le portrait des *Tusculanes*, le lexique témoigne d'une séparation subtile entre, d'une part, le *tempus aeternum* (*ab aeterno tempore ; in aeternum*) qui caractérise l'univers et, d'autre part, l'*aeternitas* de la nature divine, de sorte que la contemplation s'apparente à un mouvement vers Dieu, inspiré par le spectacle du monde. L'imitation de Dieu, qui s'opère grâce à la médiation du monde, prend la forme d'un élan vers l'éternité. Par cette médiation temporelle, la formulation cicéronienne instaure une distance supplémentaire entre l'homme et le divin : il ne s'agit pas pour le sage d'imiter directement les dieux, mais seulement l'éternité de leur nature (*illius aeternitatem*), perçue grâce à la sempiternité du cosmos.

En ce sens, ce texte constitue une variation sur le thème de ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν, « assimilation à Dieu dans la mesure du possible », formule extraite du *Théétète*⁷⁸ qui deviendra la définition du τέλος platonicien

76 Cette référence à la mer est à mettre en relation avec l'environnement marin, qui sert de cadre au *Lucullus* (voir *Luc.* 9 et 105). Sur le lien symbolique entre l'élément aquatique et l'incertitude humaine dans ce dialogue, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus*, op. cit., p. 158.

77 Voir *supra*, deuxième partie, chap. V, p. 219-220.

78 Voir Plat. *Theaet.* 176a-b. Cette thématique apparaît cependant à plusieurs reprises dans l'œuvre de Platon, notamment dans le *Philèbe* et la *République*. Pour le détail des références et le rôle fondamental de ὁμοίωσις θεῶν dans la philosophie platonicienne, voir Daniel Russel, « Virtus as "likeness to God" in Plato and Seneca », *Journal of History of Philosophy*, t. XLII, 3, 2004, p. 241-260 ; John Armstrong, « After the ascent : Plato on becoming like God », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, t. XXVI, 2004, p. 171-183 et Salvatore Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La « homoiosis theo » nella filosofia di Platone*, Milano, Vita et Pensiero, 2006.

dans le moyen platonisme⁷⁹. Cicéron, en insistant sur l'idée d'imitation, s'y montre en effet fidèle à l'enseignement du *Théétète* et définit la vertu comme « la contemplation d'un bien absolu, Dieu, qui ne se confond pas avec le monde⁸⁰ », position proche de celle des médioplatoniciens⁸¹. Il semble assez probable que la formule cicéronienne renvoie au τέλος qui, dans la doxographie du *Lucullus* (§ 129), est attribué aux philosophes mégariques, mais également rapproché de l'enseignement socratique : le seul bien est ce qui est un, toujours semblable et identique à soi-même⁸². Or le texte des *Tusculanes* constitue un témoignage précieux concernant l'élaboration progressive du τέλος médioplatonicien et le rôle joué par Cicéron dans la diffusion du thème de ὁμοίωσις θεῶ. Le portrait du sage cicéronien, qui fait converger platonisme, stoïcisme et probabilisme dans la notion d'assimilation à Dieu, illustre la fusion des différentes traditions philosophiques qui s'opère dans le médioplatonisme et plus tard dans le néoplatonisme. De ce point de vue, l'étude des *Tusculanes* comporte un grand intérêt car elle permet de mettre en évidence le statut particulier de Cicéron dans l'histoire de la philosophie et dans la tradition platonicienne. La leçon complexe des *Tusculanes*, dont ὁμοίωσις θεῶ constitue pour ainsi dire le point de mire, reflète en effet la situation intermédiaire de l'Arpinate, qui se trouve entre le monde du stoïcisme et celui du moyen platonisme⁸³.

79 Sur les origines pythagoriciennes de cette thématique, voir Robert Joly, « Les origines de ἸΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῶ », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. XLII, 1964, p. 91-95. Sur le devenir doxographique de l'expression issue du *Théétète* (176a-b), voir Carlos Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », *Revue des études latines*, t. LXVIII, 1990, p. 50-65 ; *Id.*, « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. Le problème de ἸΟΙΚΕΙΩΣΙΣ chez Philon », dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, dir. Carlos Lévy, Turnhout, Brepols, 1998, p. 153-164.

80 Voir Carlos Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », art. cit., p. 60.

81 Voir Apul. *Plat. Dogm.* II, 220-222 ; 249 ; 252 ; Alcinoos, *Didask.* 27, 179-180.

82 Voir Cic. *Luc* 129 : *Post Euclides, Socratis discipulus, Megareus, a quo iidem illi Megarici dicti, qui id bonum solum esse dicebant, quod esset unum et simile et idem semper idem.* Sur le statut spécifique de Platon dans la doxographie éthique du *Lucullus* et les raisons pour lesquelles le τέλος platonicien ne fait pas l'objet d'une formulation précise, voir Alain Michel, « Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (*Luc.* 128 sq.) », dans *Studien zur Geschichte und Philosophie der Altertums*, dir. János Harmatta, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1968, p. 113-120 et Carlos Lévy, « Cicéron et le moyen platonisme : le problème du souverain bien selon Platon », art. cit., p. 61-62.

83 Sur la place de Cicéron dans la tradition du platonisme et le statut intermédiaire de sa philosophie, qui, dans une perspective sceptique, combine transcendance platonicienne et immanence stoïcienne, théorie de la participation et causalité matérielle, voir Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, t. I, p. 53-154.

Dans ces conditions, la lecture de Philippe Muller, qui voit dans la cinquième *Tusculane* l'expression d'une « philosophie sans transcendance »⁸⁴, doit être nuancée. Il est indéniable que Cicéron n'y repousse pas le bonheur dans un au-delà *post mortem*, mais envisage, à la manière des stoïciens et des épicuriens, sa réalisation *hic et nunc*. En ce sens, le bonheur promis aux âmes qui auront le privilège de gagner l'île des Bienheureux se trouve actualisé dans la vie du sage⁸⁵. Point n'est besoin d'attendre la mort pour commencer à vivre. De plus, concernant la survie après la mort, il convient de rappeler que, d'une part, Cicéron maintient, dans la première *Tusculane*, la double alternative du néant et de l'immortalité de l'âme et que, d'autre part, dans son évocation de la vie *post mortem*, il ne se réfère pas à la contemplation des Formes : libérée du corps, l'âme s'élève vers les régions célestes, d'où elle peut contempler à loisir le spectacle du monde. Même si la mort se traduit par un changement de lieu, le nouveau séjour de l'âme, qui ne se trouve ni hors du monde, ni *a fortiori* dans l'éternité des Formes, n'instaure pas de rupture ontologique. La nature ambiguë de cet « ailleurs » renvoie à l'ambivalence du vocable *aeternitas* et à l'intrication du stoïcisme et du platonisme dans la philosophie cicéronienne. De fait, Cicéron se montre également fidèle à la tradition platonicienne en ce que, contrairement aux stoïciens, il maintient, en se référant à la notion d'éternité, la séparation entre l'humain et le divin. Si le bonheur consiste dans le progrès vers la sagesse, celle-ci demeure inaccessible à l'homme ou, si l'on préfère, accessible « dans la mesure du possible », ce que montre parfaitement l'expression *studium aeternitatem imitandi*⁸⁶.

En conclusion, on soulignera que l'allusion cicéronienne au souverain bien, tel qu'il est défini dans le *Théétète*, met en jeu la notion d'éternité de manière à suggérer, comme en surimpression, la cosmologie du *Timée*. Cependant, le cosmos que contemple le sage cicéronien semble lui-même éternel. Dès lors,

84 Voir Philippe Muller, « La cinquième *Tusculane*, une philosophie sans transcendance », dans *Nomen Latinum*, Mélanges André Schneider, dir. Denis Knoepfler, Genève, Droz, 1997, p. 45-54.

85 Voir Cic. *Tusc.* I, 44.

86 Cette vision « terrestre » du bonheur n'entre pas forcément en contradiction avec la conception platonicienne de l'ὁμοίωσις θεῷ. L'assimilation à Dieu ne constitue pas seulement pour Platon une préparation à la vie *post mortem*, mais vise également à l'accomplissement de la nature rationnelle dans le cours de la vie, voir Plat. *Phil.* 20c-22e ; 60c-61a et le commentaire de Daniel Russel, « Virtus as "likeness to God" in Plato and Seneca », art. cit., p. 250. Sur l'ambivalence du κατὰ τὸ δυνατόν platonicien et les conditions de réalisation de l'ὁμοίωσις θεῷ, voir Salvatore Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La « homoiosis theo » nella filosofia di Platone*, op. cit., p. 253-268.

en quoi l'*aeternitas* divine pourrait-elle se distinguer du mouvement *ab aeterno* qui anime l'univers si ce n'est par l'idée de stabilité et d'immutabilité ? Or, si l'*aeternitas*, en tant qu'attribut divin, n'est pas du même ordre que le *tempus aeternum* de l'univers, il en résulte que Cicéron distingue trois formes d'éternité : celle du monde, celle de Dieu et celle de l'âme humaine. Cette dernière comporte donc un statut intermédiaire car elle peut, grâce à la contemplation, embrasser la durée infinie du monde et s'élever jusqu'au principe qui préside à l'organisation de l'univers. Cette ascension, comparable à celle qui est évoquée dans le *Banquet*, permet à l'âme de saisir sa relation avec le divin et de prendre ainsi conscience de sa participation à l'éternité⁸⁷.

C'est, par conséquent, à l'aune de l'éternité que le sage doit évaluer le temps humain et régler la conduite de sa vie⁸⁸. La méditation philosophique se caractérise donc par un double mouvement : elle incite d'abord l'âme à franchir les limites de la temporalité humaine, mais la conduit ensuite, selon la formule d'Alejo Sison, à rechercher dans la vertu « la synthèse du temps et de l'éternité »⁸⁹. Le portrait du sage montre qu'à la fin des *Tusculanes*, Cicéron prend en compte la dimension spécifique de l'*αἰών* platonicien, qui semblait absente du premier dialogue. L'*aeternitas* cicéronienne comporte donc en fin de compte, comme celle de Platon, un double sens, puisqu'elle renvoie à la fois à l'omnitemporalité du monde et à l'intemporalité des Dieux. Mais, dans le domaine éthique, cette double éternité, qui exprime le passage du quantitatif au qualitatif, permet de concilier anthropologie dualiste et possibilité du bonheur humain. Si la durée de la vie est, au plan quantitatif, sans rapport avec l'éternité, elle trouve néanmoins dans la pratique de la vertu le moyen de lui ressembler au plan qualitatif. C'est pourquoi Cicéron, sans faire de la durée la condition du bonheur, ne privilégie pas pour autant l'instant : le déroulement du temps reste, après tout, la meilleure approximation de l'éternité. Cette réhabilitation du temps dans la vie morale renvoie en outre à la situation de Cicéron dans l'histoire de la philosophie car elle correspond à une synthèse pleine de tension entre le présent stoïcien et l'éternité platonicienne.

87 Voir Plat. *Conu.* 210a-212a et les analyses de Joseph Moreau, « L'âme et la gloire », art. cit., p. 113-127.

88 Voir *Tusc.* I, 94 et IV, 37 et V, 71. L'idée avait déjà été formulée par Platon, voir *Rep.* 608c.

89 Voir Alejo Sison, *La virtud : síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.

ENTRE TEMPS ET ÉTERNITÉ

Je suis éternel parce que je suis.

Goethe, *Prométhée, Fragments poétiques et dramatiques*

À l'issue de cette étude, j'espère avoir montré que l'expérience du temps représente un élément constitutif de l'anthropologie cicéronienne. Si le temps ne peut prétendre au statut de concept, il n'en joue pas moins un rôle déterminant non seulement dans la réflexion, mais dans la structure même des dialogues, qui donnent à voir l'importance de la durée et des circonstances dans la pratique de la philosophie. Dans le sillage de Socrate, qui avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, Cicéron néglige le temps cosmique qui avait préoccupé ses prédécesseurs pour s'intéresser au temps humain ou, plus précisément, à la perception humaine du temps et aux changements qui affectent l'homme dans la durée. Cette orientation s'est révélée particulièrement marquée dans les *Tusculanes*, qui présentent le parcours d'une âme en progrès. La composition de l'œuvre, qui commence par une méditation sur la mort, met en exergue le statut paradoxal du temps humain, dont le philosophe Hans Georg Gadamer a souligné les liens avec la conscience de soi : soumis au devenir, conscient des limites imparties à sa propre existence, l'homme, bien qu'étant un « être-pour-la-mort », possède néanmoins la faculté de concevoir l'infini. « C'est là que réside le mystère du temps : tout ce que nous rencontrons dans la réalité est limité, mais notre imagination ne connaît pas de limite qu'elle ne soit capable de franchir¹ ».

Ce paradoxe, dont Cicéron avait perçu bien avant Goethe ou Heidegger le caractère à la fois fécond et irréductible, se trouve au cœur de l'anthropologie des *Tusculanes*. Et l'on pourrait *mutatis mutandis* appliquer à la vision cicéronienne les belles analyses que Hans Georg Gadamer a développées concernant la figure de Prométhée dans l'œuvre de Goethe :

¹ Voir Hans Georg Gadamer, « L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale », dans *Le Temps et les philosophies*, Études préparées pour l'Unesco, Paris, Payot, 1978, p. 39-53 et particulièrement p. 39.

Goethe, que ses amis de Strasbourg surnommaient Prométhée, semble avoir pensé que la conscience de soi créatrice de tout homme englobe une prise de conscience semblable de l'éternité. Car il est exact qu'aussi longtemps que dure cette conscience de soi, rien ne peut dissocier l'individu de lui-même, ce qui veut dire qu'il existe dans la conviction inébranlable de sa permanence et de son avenir. [...] La pensée que cette conscience de soi pensante puisse un jour cesser d'exister paraît d'une certaine façon impensable à la conscience de soi pensante. Cette impensabilité met comme un sceau infrangible sur la transcendance qui fait partie de notre sentiment de la vie².

Chez Cicéron, cette conscience paradoxale se traduit par la coexistence de deux visions du temps, dont les substantifs latins *tempus* et *aeternitas* rendent approximativement compte. Dans les *Tusculanes*, la bipolarisation du temps, dont la mort, en tant que terme de la vie et accès à l'infini, offre une représentation ambiguë et distante, et le progrès, en tant que mouvement vers la perfection, une image humaine, renvoie au dualisme platonicien. Mais, dans la mesure où les *Tusculanes* se présentent comme l'aboutissement de la pensée cicéronienne sur le temps moral, elles supposent le développement préalable d'une réflexion sur les rapports entre temps de la cité et temps du moi.

DIALOGUES ET DUALITÉ DU TEMPS HUMAIN

La fonction attribuée à la temporalité dans l'élaboration littéraire constitue un premier indice de l'importance revêtue par la question du temps dans la pensée cicéronienne. L'étude préalable de la place du temps dans les dialogues a permis de souligner l'ancrage romain de la temporalité cicéronienne : le temps consacré à la philosophie relève du loisir et nécessite donc d'être justifié en fonction des impératifs sociaux. Ce conflit entre temps individuel et temps collectif, qui représente une constante de la pensée cicéronienne et doit être imputé en grande partie à l'influence du *mos maiorum*, détermine une évaluation pratique et concrète du temps : celui-ci est avant tout envisagé, non comme une notion abstraite, mais comme cadre de l'action. Les fréquentes notations temporelles qui interviennent dans les prologues traduisent la double volonté de prendre en compte les impératifs chronologiques et d'insérer la fiction dialogique dans le temps historique. Le dialogue cicéronien se présente dès lors comme une actualisation de la parole philosophique dans le contexte de la cité romaine. L'*otium* et la villégiature constituent un cadre privilégié, dans la mesure où ils garantissent la continuité entre l'espace-temps du philosophe et celui du citoyen.

² Voir Hans Georg Gadamer, *Le Temps et les philosophies*, op. cit., p. 52

Cette démarche a conduit Cicéron à utiliser la fonction structurante du temps en faisant de la succession temporelle un élément essentiel dans la composition des dialogues. Une telle mise en œuvre littéraire du temps intervient dans la plupart des dialogues depuis la temporalité historique du *De re publica* jusqu'au passé récent des *Tusculanes*. Mais ces *disputationes* se caractérisent par une temporalité spécifique, fondée sur la conciliation du temps naturel, du temps moral et de la progression logique. La fiction dialogique, rendue présente par l'isochronie conventionnelle du dialogue et de la narration, vise à suggérer l'unité du temps humain, conçu comme une succession ordonnée par les impératifs rationnels. Dans cette perspective, l'enquête sur le programme quotidien de Tusculum a révélé l'importance de la durée dans le projet cicéronien. L'alternance journalière des activités oratoires et philosophiques souligne la continuité entre philosophie et rhétorique tant au plan pratique qu'au plan théorique. Travaillant à élaborer un ordre temporel, Cicéron fait de la parole une ascèse philosophique en référence à ses affiliations néo-académiciennes et à la tradition socratique.

L'importance du *tempus* apparaît également dans la problématique de l'*otium*, qui a pris à Rome la forme d'une opposition radicale entre philosophie et politique. De ce point de vue, les dialogues cicéroniens correspondent en effet à une légitimation progressive de l'*otium philosophicum* en relation avec la polémique sur les genres de vie et avec la théorie de la *uita composita*. Le prologue du *Lucullus* révèle l'influence prédominante d'Antiochus d'Ascalon dans la synthèse cicéronienne, qui prend la forme d'une alternance temporelle entre action et études philosophiques. Cependant, si les rapports du temps et de la philosophie font l'objet d'une préoccupation constante, la perception de ces rapports, qui est loin d'être univoque, est en partie déterminée par les circonstances : l'étude des prologues a montré que la conception cicéronienne du temps humain avait évolué au fil du temps. En 45, année de composition de la plupart des ouvrages philosophiques, Cicéron n'espère plus trouver le salut dans l'alternance des genres de vie. C'est pourquoi, mettant en évidence la dimension politique et patriotique de l'écriture, il cultive la *persona* d'un philosophe-citoyen, qui place ses compétences culturelles et littéraires au service de la république. Cette synthèse, qui permet de dépasser l'opposition traditionnelle entre *otium* et *negotium*, fait coïncider le temps de l'individu et celui de la cité.

Cependant, cette démarche de « self-representation » a révélé en creux les enjeux théoriques liés à la légitimation du loisir. Il est apparu que la problématique cicéronienne de l'*otium*, loin de se réduire au conflit entre philosophie et politique, renvoyait à la dissociation du temps individuel et

du temps social. La question du temps se trouve au centre de la réflexion sur les relations de l'individu à la cité, puisqu'il s'agit de régler les rapports entre le temps de l'homme privé et celui du citoyen. En actualisant le débat théorique sur les genres de vie, la crise institutionnelle et morale traversée par Rome a entraîné une évolution dans la conception du temps humain. La conquête d'un droit à l'*otium*, qu'il soit légitimé ou non par la philosophie, a ouvert une voie d'accès à l'expression d'un moi qui ne coïncide plus totalement avec le nous de la cité. Or c'est ce décalage qui a instauré l'espace nécessaire à l'émergence de la notion de sujet éthique. De ce point de vue, les *Tusculanes* marquent le point ultime du détachement cicéronien à l'égard du *tempus* et l'aboutissement de la méditation sur la liberté. La pratique intensive de la philosophie conduit à une attention accrue à la temporalité intérieure. Le temps est envisagé dans sa dimension psychologique, puisque la durée épouse les fluctuations du progrès moral. Le temps ne se mesure pas à l'action, mais au parcours accompli sur la voie de la sagesse ; il s'agit de le mettre à profit pour transformer le présent et s'élever graduellement vers la vertu. Cette vision morale du temps contribue à la spécificité des *Tusculanes*. En regard, le *De officiis* se signale par un ancrage temporel nettement plus marqué. Sous la pression des circonstances, qui est déjà sensible dans le *De divinatione*, Cicéron revient à une vision sociale et collective de la temporalité, qui correspond davantage à la conception du temps véhiculée par le *mos maiorum*. Cependant, la conception cicéronienne du temps ne saurait se réduire à une opposition entre temps collectif et temps individuel, temps social et temps psychologique, temps de l'action et temps de la méditation. C'est pourquoi l'opposition entre la temporalité des *Tusculanes* et celle du *De officiis* mérite d'être nuancée : malgré le caractère introspectif des *disputationes*, le poids des *tempora*, les allusions autobiographiques et les résonances politiques ne sont pas absents. Il s'agit au contraire de guider le moi, soumis aux fluctuations des *tempora*, sur la voie de la vertu, qui seule lui permettra de retrouver la cohérence et la rationalité de son être. Dans ces conditions, c'est l'aspiration à l'éternité, pôle référentiel de la partie rationnelle de l'âme, qui confère un sens au désordre du temps humain. D'où l'insistance cicéronienne sur l'immortalité de l'âme.

OMNITEMPORALITÉ COSMIQUE ET ÉTERNITÉ PSYCHIQUE

Il est apparu que l'*aeternitas* cicéronienne devait beaucoup aux cosmologies hellénistiques, qui ont développé une conception de l'univers fondée sur la notion d'infini temporel. Rejetant la séparation platonicienne entre temps et éternité, les épicuriens et les stoïciens, en dépit de leurs divergences quant

à la définition du temps, s'accordent sur les rapports entre les deux notions. Si l'éternité n'est rien d'autre qu'une extension temporelle illimitée, il n'y a aucune différence de nature entre temps et éternité et leur relation s'apparente à celle qui existe entre la partie et le tout. Dès lors, la définition cicéronienne du *De inuentione*, qui envisage le temps comme une partie de l'éternité, est parfaitement conforme à la conception qui se dégage des cosmologies hellénistiques. Cette vision temporelle de l'éternité semble avoir été adoptée par Cicéron, qui, du moins, ne la remet pas explicitement en cause.

De plus, la prégnance des concepts temporels développés par les philosophes hellénistiques est à ce point marquée qu'elle figure dans une expression comme *animorum aeternitas*, dont la tonalité platonicienne est évidente. Cicéron a en effet insisté sur l'éternité de l'âme pour réfuter la théorie stoïcienne d'une survie limitée et revenir à la thèse platonicienne de l'immortalité. Mais cette discussion l'a conduit à modifier significativement la formulation de Platon en attribuant à l'âme une éternité temporelle qui s'apparente à celle de l'univers. Le rejet de la théorie stoïcienne s'opère donc paradoxalement au moyen d'un concept présent dans cette même physique. La même ambivalence apparaît dans la traduction cicéronienne du *Timée*, où Cicéron, probablement influencé par le cosmos éternellement régénéré des stoïciens et les grains d'éternité postulés par Épicure, tend à réduire l'opposition entre l'éternité immuable du modèle et la sempiternité régulière de la copie.

Néanmoins, la conception cicéronienne de l'éternité n'est pas totalement réductible à la physique hellénistique. L'Arpinate n'ignorait pas les spéculations platoniciennes sur le temps et, pour transposer en latin la notion de transcendance, il a justement donné dans son *Timée* une place déterminante au substantif *aeternitas*. Or ce passage du plan ontologique au plan temporel, bien qu'autorisé par le texte, constitue indéniablement une interprétation de Cicéron, qu'il est difficile de ne pas mettre en relation avec l'*aeternitas animorum* des *Tusculanes*. Même si la notion d'éternité cosmique est mise à profit pour réaffirmer la thèse de l'immortalité de l'âme, l'usage du terme *aeternitas* pour désigner l'Être platonicien, met en évidence l'ambiguïté inhérente à cette notion, dont les potentialités éthiques et métaphysiques se trouvent actualisées. Dès lors, il semble que le retour à Platon, dont témoignent les *Tusculanes* et le *Timée*, soit explicitement placé sous le signe de l'éternité. On peut également déceler, à travers un passage du *De natura deorum*, l'importance accordée à l'*αἰών* platonicien dans la réflexion cicéronienne. L'indéfini *quaedam*, qui accompagne la mention d'*aeternitas* dans le discours de l'épicurien Velléius au premier livre, suggère en effet une hésitation, voire

une distance³. Il est possible d'interpréter cet adjectif, soit comme un scrupule de l'épicurien, conscient d'introduire une notion nouvelle, soit encore comme une intervention de Cicéron, qui, en lecteur de Platon et en traducteur du *Timée*, se trouve gêné de voir l'éternité ainsi assimilée au temps infini et suggère qu'il peut exister plusieurs types d'éternité.

382

L'insistance sur l'éternité de l'âme permet par conséquent de donner une dimension supplémentaire à son immortalité. La qualité d'éternité, présentée comme un corollaire de la nature divine, acquiert une connotation ontologique, qui renvoie à l'ambiguïté de l'*αἰών* platonicien : dominant le flux temporel, l'âme a le pouvoir de se soustraire au temps. Cet au-delà temporel constitue une seconde interprétation possible de la formule *aeternitas animorum*. Par conséquent, il n'est pas exclu que la méditation cicéronienne *de anima* ne donne lieu à une ébauche de distinction entre différents types d'éternité. Reprenant à son compte la tradition platonicienne, Cicéron prend conscience que l'immortalité de l'âme n'est pas réductible à l'infini du temps physique. L'âme, bien que soumise au temps, possède la faculté d'embrasser par la contemplation le flux éternel du monde. Ce statut intermédiaire lui garantit une forme d'éternité qui s'apparente à celle des dieux. Dans cette perspective, j'espère avoir montré que la réflexion cicéronienne sur la mort, si elle se situe dans le prolongement de l'enseignement platonicien, permet également d'en préciser l'interprétation en ce qui concerne la question des rapports entre le temps et l'éternité : au-delà d'un indéniable flou lexical, Cicéron élabore une délicate synthèse entre l'éternité cosmique des atomistes et des stoïciens, d'une part, et l'éternité transcendante et métaphysique posée par Platon, d'autre part. Faisant de l'âme un *medium* entre deux éternités, il explicite indirectement la distinction platonicienne entre temps et éternité, telle qu'elle sera exploitée dans le néoplatonisme. En ce sens, la notion d'*aeternitas* atteint dans les *Tusculanes* un degré supérieur d'abstraction : il ne s'agit plus comme dans le *De inuentione* d'un espace de durée infini ou d'une extension temporelle illimitée, mais d'une qualité dont il faut déterminer si elle est ou non le propre de l'âme. Les références à l'éternité sont donc étroitement liées à l'enseignement platonicien concernant la survie de l'âme. Mais l'une des spécificités des *Tusculanes* réside dans l'intrication de la métaphysique platonicienne et de la morale pratique. La méditation sur l'éternité de la mort, qui constitue la première étape de la thérapie psychique, détermine en outre les principales orientations de l'éthique cicéronienne.

³ Voir Cic. *Nat.* I, 21.

Le mouvement dynamique, qui conduit l'être rationnel de l'immédiateté de la sensation à la conscience du temps comporte deux tendances opposées : une soumission excessive au flux temporel et une approximation de l'éternité divine. La présente étude a proposé de lire les livres II à V des *Tusculanes* selon le schéma d'un mouvement spirituel du premier état vers le second au moyen d'une cure des passions. L'organisation temporelle des méditations suffit à suggérer le rôle central attribué à la durée dans cette dynamique morale : c'est dans le temps que se développe la passion, mais c'est aussi dans le temps qu'elle trouve son apaisement. En soulignant l'importance du temps dans la vie psychique, Cicéron montre que son ambivalence n'est pas inhérente à sa nature, mais à l'usage qui en est fait. Aussi attire-t-il l'attention sur la dimension subjective de la temporalité. Puisque la conscience du temps est co-naturelle à l'homme, la définition du *τέλος* ne saurait être envisagée sans référence à son extension durative. Cette réhabilitation du temps moral ne constitue pas la moindre des originalités de Cicéron.

Si la première *Tusculane* a révélé l'espérance cicéronienne dans l'immortalité de l'âme, le pas de la certitude dogmatique n'y a cependant jamais été franchi, de sorte que la thèse platonicienne, qui demeure un « beau risque », ne peut constituer le seul et unique fondement métaphysique du programme éthique. C'est pourquoi, même si, au plan théorique, la question de la nature de l'âme humaine n'a pu être définitivement tranchée, la solution cicéronienne réside dans une sorte de phénoménologie psychique : ce sont les capacités de l'esprit humain qui attestent de sa nature divine. À ce titre, la perception de la consécution temporelle confère à l'homme une certaine forme de maîtrise du temps, puisqu'elle lui permet d'unifier dans le présent de l'expérience, la mémoire du passé et l'anticipation du futur. Grâce à la *prudentia*, qui correspond à la conscience et à la compréhension du temps, elles-mêmes permises par les facultés de *memoria*, d'*intellegentia* et de *providentia*, l'être rationnel peut prétendre approcher la sagesse divine. C'est pourquoi le sens du temps, qui constitue l'une des principales spécificités humaines, doit représenter le principe de toute réflexion éthique. Or c'est précisément cette caractéristique fondamentale que Cicéron, non sans mauvaise foi, reproche aux épicuriens de négliger. Assimilant Épicure à un avocat du corps et de l'instant, il dénonce les contradictions d'une éthique qui prétend maintenir le bonheur de l'homme dans la durée par la remémoration artificielle de sensations fugitives : le temps du corps, qui relève de l'instantanéité et de la succession, ne saurait constituer la référence axiologique d'un être rationnel, doué de *prudentia*. Cette récusation

du temps épicurien au motif qu'il est orienté par l'immédiateté discontinue et désordonnée du plaisir trouve un parallèle dans la critique cicéronienne de la *temeritas*, où se rejoignent les influences conjointes du *mos maiorum* et du doute académicien : de même que l'accomplissement d'une action convenable requiert le temps de la délibération, la recherche de la vérité s'opère dans la durée, qui permet d'évaluer le degré de vraisemblance des différentes hypothèses. En croyant dominer le malheur présent par la réactualisation des plaisirs passés, non seulement les épicuriens ignorent la dimension divine de la *prudentia* humaine, mais ils font preuve de *temeritas* en ce qu'ils méprisent le cours naturel du temps et la valeur de la durée. On peut ajouter que les réflexions de Cicéron sur la conscience du temps constituent peut-être l'un des vecteurs culturels qui ont conduit Augustin à rejeter la réalité du temps cosmique pour réduire le temps à la temporalité psychologique. Il n'est en effet pas à exclure que la valorisation des facultés de *memoria* et de *prouidentia*, que Cicéron fut le premier à associer pour définir la vertu de *prudentia*, ait influencé la chronosophie d'Augustin et notamment l'association du temps à la dialectique de l'*intentio/distentio animi*⁴.

La lecture de la deuxième *Tusculane* a permis de confirmer la place centrale du temps dans l'anthropologie cicéronienne. Il est apparu en effet que la méditation de *patiendo dolore*, qui se traduit par une réhabilitation de la durée dans la vie morale, visait à opposer aux philosophes dogmatiques les leçons convergentes tirées de l'expérience, de la tradition romaine et de la poésie tragique. Aux épicuriens, qui tenaient la douleur pour le plus grand des maux, mais prétendaient la dominer en arguant de sa brièveté, Cicéron reproche la contradiction et l'inconsistance de leur argumentation. Aux stoïciens, qui croyaient pouvoir la dominer en se contentant de nier qu'elle fût un mal, Cicéron répond que c'est faire preuve de *temeritas* que de bafouer les droits du corps. Par ce dialogue critique avec les écoles hellénistiques, l'Arpinate établit contre les systèmes monistes l'efficacité du modèle dualiste, qui est seul à produire une analyse conforme à l'expérience et à poser les principes propres à garantir la maîtrise de soi. Dans cette perspective, la lutte contre la douleur, qui correspond au combat mené par la partie rationnelle de l'âme pour assurer sa domination sur la partie corporelle, comporte une importante dimension durative. La notion romaine de *labor*, sur laquelle Cicéron fonde sa réflexion, souligne les vertus de l'endurcissement. S'inspirant implicitement de l'ascèse cynique, qui trouve dans la valorisation romaine de l'*exercitatio* un prolongement inattendu, Cicéron insiste sur le rôle préventif de l'entraînement

⁴ Voir Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 76, n. 8.

et sur la fonction curative de l'exhortation morale et des *exempla*. La répétition des exercices physiques produit peu à peu un cal, qui rend la douleur plus supportable, de même la répétition des arguments endurecissent progressivement l'âme face aux épreuves. Le transfert de l'image du cal du plan physiologique au plan psychologique révèle le caractère paradigmatique du développement sur la douleur. Cependant, force est de reconnaître que l'insistance sur la forme progressive de la méthode repose sur une présentation partielle de la doctrine stoïcienne : en réduisant volontairement la thérapie stoïcienne au principe théorique selon lequel la douleur n'est pas un mal, Cicéron passe sous silence le processus cognitif par lequel la raison travaille à intérioriser progressivement une telle proposition. Reste que, d'une part, les stoïciens grecs ne semblent pas s'être beaucoup intéressés à la question de la douleur et que, d'autre part, ils paraissent avoir renoncé à l'aspect physique de l'ascèse cynique. Quoi qu'il en soit, la réflexion cicéronienne sur la douleur n'est pas restée lettre morte et sa critique de la *temeritas* stoïcienne a probablement influencé le traitement de Sénèque dans les *Lettres* 54 et 78.

Si l'analyse de la deuxième *Tusculane* a montré que Cicéron, malgré ses aspirations à l'éternité, ne négligeait pas le temps humain, mais cherchait à établir dans la durée la domination de l'âme sur le corps, il est apparu que la troisième et la quatrième *Tusculanes* envisageaient également la question des passions dans une perspective à la fois dualiste et temporelle. Le traitement cicéronien de l'analogie médicale vise en effet à souligner le rôle du temps dans la définition, la genèse et la cure des *perturbationes animi*. Même s'il souligne, à travers une grille nosologique d'inspiration stoïcienne, les risques liés à l'aggravation de la passion dans le cours du temps, l'Arpinate affirme en retour la possibilité de la guérison à travers une évolution progressive vers la sagesse. Dès lors, le temps apparaît comme un espace ambivalent, orienté par la volonté du sujet : si le temps du corps représente un obstacle et une menace pour la vie heureuse, la philosophie, qui favorise le passage du temps passionnel au temps rationnel, apporte une réponse appropriée à l'ensemble du composé humain. Par conséquent, l'analogie médicale, bien qu'elle soit imparfaite au plan théorique, se révèle particulièrement pertinente puisqu'elle illustre la nécessaire prise en compte du temps dans la lutte contre les désordres de l'âme. Pour restaurer l'unité du moi, la philosophie trouve dans le temps son principal auxiliaire. Ce n'est pas le moindre des mérites de Cicéron que d'avoir relu l'éthique stoïcienne à l'aune de la temporalité humaine. Aux stoïciens qui tendaient à ignorer le temps du corps, Cicéron répond qu'il faut le prendre en compte afin de pouvoir l'accorder au rythme de la raison. Cette distance confirme que, malgré l'influence de l'analyse stoïcienne, le développement

cicéronien n'est pas réductible à cette seule source, même interprétée selon une grille dualiste. L'insistance sur la vocation thérapeutique de la philosophie et sur sa mise en œuvre dans le temps renvoie en effet à l'enseignement de Philon, sous l'*auctoritas* duquel Cicéron a explicitement placé le programme des *Tusculanes* et dont on sait qu'il avait formulé la conception socratique de la philosophie en fonction de l'analogie entre philosophie et médecine.

386

Le caractère central du temps dans la philosophie cicéronienne des passions est confirmé par l'analyse du chagrin dans la troisième *Tusculane*. La notion de fraîcheur, qui entre dans la définition chrysippéenne du chagrin, met en évidence la dimension subjective du temps et prend acte d'un décalage entre cours naturel du temps et durée intérieure : la fraîcheur d'une opinion n'est pas uniquement liée à la proximité temporelle de l'événement qui l'a provoquée, comme en témoigne le cas exemplaire d'Artémisia. Or, s'il reprend à son compte la définition de Chrysippe, Cicéron propose de la notion de fraîcheur une interprétation spécifique. Le philosophe stoïcien admettait en effet que le chagrin pouvait guérir dans le temps sous l'effet d'une diminution des contractions de l'âme et d'une évolution globale des représentations mentales sans que le sujet changeât pour autant d'opinion. Ainsi, la perte d'un être cher, bien qu'elle soit toujours considérée comme un mal, peut-elle devenir moins douloureuse parce que le sujet intègre progressivement l'idée de cette disparition à sa vision du monde et qu'il ne considère plus la tristesse et le deuil comme un devoir. Cicéron, de son côté, présente une interprétation plus intellectualiste que celle de Chrysippe, dans la mesure où il insiste, dans une perspective dualiste, sur le rôle de la raison dans le processus de guérison : le philosophe romain associe explicitement la notion de fraîcheur à l'intensité de l'opinion. Grâce au travail de la raison, le sujet prend peu à peu conscience que ce qu'il considérait comme un mal terrible, n'est pas de taille à ruiner son bonheur. La réflexion permet au sujet de modifier dans la durée l'importance attribuée à l'événement qui se trouve à l'origine du chagrin. Cependant, cette évolution rationnelle ne correspond pas à un refus de prendre en compte le travail du temps. La prophylaxie et la thérapie élaborées par Cicéron donnent au contraire une grande place à la *medicina temporis*. L'influence apaisante du temps constitue même un motif essentiel dans la critique cicéronienne des philosophies hédonistes.

Il est vrai que Cicéron prend soin de rectifier les erreurs liées aux personnifications et aux métaphores du temps : le temps ne comporte en lui-même aucune puissance efficiente lui permettant de faire évoluer le sujet. Il n'est rien d'autre que le cadre duratif dans lequel s'accomplit le changement orchestré par la raison, qui reprend le contrôle de la partie irrationnelle de l'âme. Cependant,

l'assimilation établie entre la cure opérée dans le temps et la thérapie rationnelle est significative. En associant ces deux processus à un travail de réflexion plus ou moins rapide, Cicéron réduit la dichotomie, instaurée par l'éthique vétéro-stoïcienne, entre le sage et l'insensé. Probablement sous l'influence de Panétius et de Posidonius, qui s'étaient déjà intéressés au progressant, Cicéron envisage la cure des passions dans le cadre d'une évolution graduelle vers la sagesse. Cette valorisation du progrès le conduit à souligner le rôle du temps dans la vie morale et à concilier identité et évolution du sujet grâce à une réflexion sur l'usage de la raison dans le temps. Cependant, si la thérapie cicéronienne réside dans la raison, elle se décline selon des modalités fort variables, en fonction des impératifs dictés par les circonstances. Dans cette perspective, le philosophe, soucieux de respecter la diversité du réel et d'éviter tout esprit de système, insiste sur l'importance de l'*opportunitas temporis*, qui demeure l'ultime critère permettant d'assurer le passage de la théorie à la pratique.

Suite à la thérapie des passions, la cinquième *Tusculane* traite du rapport entre bonheur et durée. Il est apparu que Cicéron reprenait à son compte la thèse stoïcienne de l'identité entre vertu et bonheur sans pour autant adopter le dogme du bonheur instantané. L'Arpinate ne partage pas la vision paradoxale qui consiste à faire du présent éthique l'équivalent de l'éternité. Même s'il prend soin de préciser que la valeur du temps moral est indépendante de la durée, il ne tourne pas le dos aux leçons de l'expérience pour défendre une conception intensive du bonheur. Il tente au contraire d'intégrer par la pratique de la vertu l'évaluation qualitative du temps au cadre duratif de la vie humaine. Cette synthèse s'opère grâce à la notion de progrès, qui permet de sauvegarder la possibilité du bonheur terrestre, tout en tenant compte de l'inaptitude humaine à la sagesse. Cette conception durative et dynamique du bonheur repose sur la contemplation de l'univers, qui constitue un exercice spirituel compatible avec l'insurpassable incertitude humaine. L'expérience du « sentiment cosmique » représente une étape vers la sagesse, dans la mesure où l'ordre sempiternel de l'univers assure la médiation entre l'éternité divine et le temps psychologique⁵. En attribuant un rôle médiateur au temps cosmique, Cicéron ne rompt pas avec la philosophie stoïcienne. Cependant, l'interprétation qu'il donne de cette médiation s'inscrit délibérément dans une perspective platonicienne, ce qu'a bien mis en évidence l'analyse du syntagme *studium illius aeternitatem imitandi*. Cette

5 Voir Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, op. cit., p. 243 : « Le temps cosmique peut donc apparaître comme une médiation entre l'éternité et le temps psychologique car il unit, en reproduisant toujours les mêmes cycles, le changement et la stabilité, la variation et la permanence ». L'auteur attribue cette conception à Platon, à Aristote et aux stoïciens, mais ne se réfère pas à Cicéron.

formule, qui renvoie à la fois à la cosmologie du *Timée* et au thème de l'ὁμοίωσις θεῶν, ne peut se comprendre sans référence à la notion de transcendance. Bien que le bonheur ne soit pas repoussé dans un hypothétique au-delà, mais envisagé comme un objectif à réaliser *hic et nunc*, Cicéron maintient une séparation entre l'humain et le divin, de sorte qu'il ne peut concevoir la sagesse en termes stoïciens, comme une réalisation permanente et effective de la vertu. C'est pourquoi la durée, en tant qu'espace de progrès vers la vertu, représente à ses yeux la meilleure approximation possible de l'éternité divine.

DE CICÉRON À PLATON

388

L'étude de la chronosophie cicéronienne permet donc de reconstituer une partie assez méconnue de l'histoire occidentale du temps, notamment en ce qui concerne les rapports entre temps et éternité. Cicéron distingue en fin de compte trois sortes d'éternité, dont l'articulation est très instructive au plan de l'histoire des idées : la distinction opératoire entre l'omnitemporalité du monde et l'intemporalité des dieux montre que l'idée d'une opposition entre αἰών et χρόνος n'était pas à étrangère à la tradition platonicienne. Le témoignage de Cicéron, tant dans les *Tusculanes* que dans la traduction du *Timée*, permet en effet de préciser les modalités de réception et de diffusion du platonisme à Rome à la fin de la République. Or, en dépit de l'ambiguïté inhérente au lexique de l'éternité, les emplois respectifs des substantifs *aeternitas* et *tempus* traduisent la conscience d'un écart et contribuent à expliquer le fait que Platon soit devenu, dans la tradition néoplatonicienne, le champion de la permanence de l'Être et de l'intemporalité. Cependant, l'insistance de Cicéron sur l'éternité de l'âme révèle également l'influence des concepts issus des cosmologies hellénistiques, et particulièrement de la physique stoïcienne, sur le statut de l'homme dans l'espace-temps de l'univers. Conçu comme une partie du cosmos divin, l'homme se voit naturellement doté de l'attribut d'éternité, dans la mesure où il a le pouvoir de maîtriser le temps et de s'égaliser aux dieux. Toutefois Cicéron tend à transférer, sans la médiation de l'éthique, l'éternité du cosmos à l'âme humaine, afin précisément de réfuter la thèse stoïcienne d'une survie limitée. La complexité de cette démarche illustre la fusion des traditions philosophiques qui s'est opérée dans le médioplatonisme.

NOS IN DIEM VIVIMUS : CICÉRON ET L'INTUITION DE L'INSTANT

Il subsiste encore au moins une zone d'ombre concernant la chronosophie cicéronienne. Cicéron semble en effet avoir privilégié une conception discontinue du temps, comme il est apparu dans un extrait du *Lucullus*, d'une

part, et dans l'évocation de la mort comme *punctum temporis*, d'autre part⁶. L'assimilation du temps intérieur à une succession d'instant, renvoie certes à la conception épicurienne du temps, mais elle permet surtout aux philosophes néo-académiciens de réfuter la théorie stoïcienne de la connaissance et, en particulier, l'argument selon lequel les erreurs sensorielles peuvent être corrigées grâce à l'unité du sujet dans la durée. De même, au plan éthique, les points de temps postulés par les épicuriens constituent pour le philosophe sceptique un excellent argument pour lutter contre la crainte de la mort, en tant que dissolution du composé humain : que l'âme soit ou non immortelle, le passage de la vie à la mort s'opère en un instant si bref que le sujet ne peut en avoir conscience. En optant pour cette conception discrète du temps, Cicéron s'oppose franchement aux stoïciens, qui, ayant défini le temps comme l'intervalle du mouvement du monde, le concevaient comme une grandeur continue⁷. Or la notion de *continuum* temporel est déterminante pour la cohérence du système car elle favorise le passage de la physique à l'éthique : l'instant présent, bien que ne comportant aucune durée, peut s'étendre à l'intervalle qui délimite l'action morale, voire donner accès à l'ensemble du *continuum* temporel, déterminé par la vie du monde. Ainsi, le fait que le « maintenant » ne soit pas *stricto sensu* une partie de temps ne grève pas la valorisation éthique du présent.

La position de Cicéron et des néo-académiciens semble de ce point de vue beaucoup plus délicate. Comment en effet concilier atomisation du temps intérieur et valorisation éthique de la durée ? Comment assurer l'unité du sujet dans le temps, si le moi se déchire dans une succession d'instant fractionnés ? On pourrait sans doute trouver un début de réponse dans la profession de foi néo-académicienne de Cicéron, qui, par opposition à tout esprit de système, revendique le droit de vivre *in diem* et assure que cette attitude est la seule à garantir la liberté⁸. Cette expression ne renvoie ni à la jouissance de l'instant ni au présent éthique des stoïciens. Elle marque la singularité de chaque instant vécu en l'isolant du passé et de l'avenir : ce que j'ai fait hier ne détermine en rien ce que je fais aujourd'hui ni ce que je ferai demain. La discontinuité permet de libérer l'initiative humaine des lois de la causalité et de concevoir le temps comme un espace de liberté, dans lequel le sujet construit sa propre durée en conférant un sens à la suite désordonnée des moments successifs.

C'est pourquoi le temps cicéronien ne s'apparente pas à une ligne ou à un fleuve, mais plutôt à une mélodie, dont l'harmonie, qui réside dans une suite

6 Voir Cic. *Luc.* 90 ; *Tusc.* I, 82 et *supra*, deuxième partie, chap. II.

7 Voir Simpl. *Commentaire sur les Catégories* 350, 15-16 (= 526 Dufour) et *supra*, deuxième partie, chap. VI.

8 Voir Cic. *Tusc.* V, 33 : *nos in diem uiuimus*.

de notes structurées par le rythme, résulte des choix opérés par le compositeur. Cela signifie que, si le présent n'est pas totalement déterminé par le passé ni ne détermine l'avenir, nos choix actuels doivent prendre en compte nos actes passés et nos projets. Ainsi, je peux aujourd'hui être qui je veux, pourvu que ce nouvel être soit d'une certaine manière conforme à celui que je fus et à celui que je voudrais devenir. Le changement *in diem*, pourvu qu'il soit conçu sur le mode du progrès et de la cohérence, ne s'oppose donc pas à la continuité du moi. Comme l'écrit si justement Gaston Bachelard dans *L'intuition de l'instant*, « nous nous reconnaissons dans notre caractère parce que nous nous imitons nous-mêmes et que notre personnalité est ainsi l'habitude de notre propre nom⁹ ». En ce sens, l'atomisation du temps intérieur permet de concilier permanence et nouveauté, unité et succession. C'est en s'efforçant, à partir de la diversité des circonstances, d'imiter jour après jour l'éternité que l'homme ordonne le temps et transforme le devenir en durée. Dès lors, la conscience de la durée n'est rien d'autre que la conscience d'un progrès. Ce mouvement de libération temporelle, contenu en germe dans le *in diem uiuere* cicéronien, trouve un prolongement à la fois inattendu et génial dans les réflexions de Gaston Bachelard, qui rend au philosophe de Tusculum un hommage involontaire : le temps s'apparente à une « éternelle reprise », qui représente « la continuité du courage dans la discontinuité des tentatives, la continuité de l'idéal malgré la rupture des faits ».

9 Voir Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1992² (1^{ère} éd. 1931), p. 81.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

TEXTES ANCIENS

Cicéron

Éditions, traductions et commentaires des *Tusculanes*

- Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V*, éd. Otto Heine, Leipzig, Teubner, 1892.
- M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum libri quinque*, éd. Thomas Dougan et Robert Mitchell, Cambridge, Cambridge University Press, 1905-1934.
- M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*, éd. Max Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918, réimpr. Stuttgart, Teubner, 1965 et 1982.
- Cicéron, *Tusculanes*, éd. Georges Fohlen, trad. Jules Humbert, Paris, CUF, 1930-1931.
- M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum liber tertius*, éd. Adelmo Barigazzi, Torino, Paravia, 1956.
- Gespräche in Tusculum*, éd. Olof Gigon, München, Heimeran Verlag, 1970.
- M. Tullio Cicerone, *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane*, éd. Nino Marinone, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1976.
- M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes*, éd. Michelangelo Giusta, Torino, Paravia, 1984.
- Marco Tullio Cicerone, *Tuscolane, Libro II*, éd. Alberto Grilli, Brescia, Paideia, 1987.
- Cicero, *Tusculan disputationes II & V*, éd. Alan Douglas, Warminster, Aris et Phillips, 1990.
- M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*, éd. Ernst Alfred Kurfel, Stuttgart, Reclams Universal-Bibliothek, 1997.
- Cicero on the emotions. Tusculans Disputations 3 and 4*, trad. et comm. Margaret Graver, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2002.
- Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, trad. Alberto Medina Gonzalez, Madrid, Editorial Gredos, 2005.

Éditions, traductions et commentaires des autres ouvrages cités

- Premiers Académiques*, trad. Émile Bréhier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1962 ;
- Cicero on Academic Scepticism*, trad. Charles Brittain, Indianapolis, Hackett, 2006.

- Aratea et fragments poétiques*, éd. Jean Soubiran, Paris, CUF, 1972.
- Brutus*, éd. Jules Martha, Paris, CUF, 1973.
- Cato maior de Senectute/Caton l'Ancien de la vieillesse*, éd. Pierre Wuilleumier, Paris, CUF, 1996.
- Consolationis fragmenta*, éd. Claudio Vitelli, Milano, Mondadori, 1979.
- Correspondance I-IX*, éd. Léopold-Albert Constans, Jean Bayet et Jean Beaujeu, Paris, CUF, 1934-1996.
- De diuinatione*, trad. annotée Gérard Freyburger et John Scheid, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », 1992.
- De diuinatione/De la diuination*, trad. annotée José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- De fato/Le destin*, éd. Albert Yon, Paris, CUF, 1933.
- M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*, éd. Johan Nikolai Madvig, Hildesheim, G. Olms, 1963 (1^{re} éd. 1876).
- De finibus bonorum et malorum/Des termes extrêmes des biens et des maux*, éd. Jules Martha, Paris, CUF, 1928-1930.
- De inuentione/De l'invention*, éd. Guy Achard, Paris, CUF, 1994.
- De legibus/Traité des lois*, éd. Georges de Plinval, Paris, CUF, 1959.
- De natura deorum*, éd. Arthur Stanley Pease, Cambridge, Harvard University Press, 1955-1958.
- De natura deorum/La nature des dieux*, trad. annotée Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », 2002.
- De officiis/ Les devoirs*, éd. Maurice Testard, Paris, CUF, 1965-1970.
- Cicero On Duties*, éd. Miriam Griffin et Margaret Atkins, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- A commentary on Cicero, De officiis*, Andrew Dyck, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.
- De Oratore/De l'orateur*, éd. Edmond Courbaud et Henri Bornecque, Paris, CUF, 1922-1930.
- De re publica/La république*, éd. Esther Bréguet, Paris, CUF, 1980.
- Laelius de amicitia/De l'amitié*, éd. Robert Combès, Paris, CUF, 1968.
- Orator/L'orateur*, éd. Henri Bornecque, Paris, CUF, 1921.
- Partitiones oratoriae - Topica/Divisions de l'art oratoire - Topiques*, éd. Henri Bornecque, Paris, CUF, 1924.
- Timaeus*, éd. Remo Giomini, dans *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 46 : *De diuinatione, De fato, Timaeus*, Leipzig, Teubner, 1975.

Autres auteurs antiques

- ACCIIUS, *Fragments*, éd. Jacqueline Dangel, Paris, CUF, 1997.
- ARISTOTE, *De animal/De l'âme*, éd. Antonio Jannone, trad. Étienne Barbotin, Paris, CUF, 1989.
- , *De Caelo/Du ciel*, éd. Paul Moraux, Paris, CUF, 1965.
- , *Éthique à Nicomaque*, éd. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007 ; trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2004.
- , *Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1991.
- , *Physique*, éd. Henri Carteron, Paris, CUF, 1926 ; trad. Annick Stevens, Paris, Vrin, 2008.
- , *Rhétorique*, éd. Médéric Dufour, Paris, CUF, 1932 ; trad. Pierre Chiron, Paris, Flammarion, 2007.
- AUGUSTIN, *Confessions*, Livres IX-XIII, éd. Pierre de Labriolle, Paris, CUF, 1947 ;
- , *Les Confessions*, éd. Martin Skutella, Aimé Solignac, trad. Eugène Tréhorel et André Bouissou, Paris, Études Augustiniennes, 1992.
- AULU-GELLE, *Les Nuits attiques*, éd. René Marache, Paris, CUF, 1967-1989.
- BOÈCE, *La Consolation de philosophie*, trad. Jean-Yves Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », 2002.
- CHRYSIPPE, *Ceuvre philosophique*, éd. Richard Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, dir. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999.
- ÉPICURE, *Épicure, Lettres et Maximes*, éd. Marcel Conche, Paris, PUF, 1987.
- EURIPIDE, *Tragédies, Fragments*, t. VIII, éd. François Jouan et Herman Van Looy, Paris, CUF, 1998.
- , *Tragédies, Fragments de drames non identifiés*, t. VIII, 4^e partie, éd. François Jouan et Herman Van Looy, Paris, CUF, 2003.
- HÉRACLIDE DU PONT, *Herakleides Pontikos*, éd. Fritz Wehrli, Basel, Schwabe & Co, coll. « Die Schule des Aristoteles : Texte und Kommentar », 1953.
- HIPPOCRATE, *Régime des maladies aiguës*, éd. Robert Joly, Paris, CUF, 1972.
- LUCRÈCE, *De natura rerum/De la nature*, éd. Alfred Ernout, Paris, CUF, 1920.
- , *De rerum natura/Sur la nature*, trad. José Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1994.
- , *De la nature des choses*, trad. Bernard Pautrat, introduction et notes Alain Gigandet, Paris, Librairie générale française, 2002.
- MÉTRODORE, *Metrodori Epicurei Fragmenta*, éd. Alfred Körnt, Leipzig, Teubner, 1890.
- PANÉTIUS DE RHODES, *Panezio di Rodi. Testimonianze*, éd. Francesca Alesse, Napoli, Bibliopolis, 1997.
- , *Panezio. Testimonianze e frammenti*, éd. Emmanuele Vimercati, Milano, Bompiani, coll. « Testi a fronte », 2002.

- PHILON D'ALEXANDRIE, *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, éd. Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, Paris, Le Cerf, 1961-1992.
- PLATON, *Alcibiade*, éd. Maurice Croiset, revue par Marie-Laurence Desclos, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en Poche », 1998 ; trad. Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, coll.« GF », 1998.
- , *Le Banquet*, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 2^e partie, éd. Paul Vicaire, Paris, CUF, 1989 ; trad. et notes Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll.« GF », 1998.
- , *Parménide*, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. VIII, 1^{re} partie, éd. Auguste Diès, Paris, CUF, 1956.
- , *Phédon*, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 1^{re} partie, éd. Paul Vicaire, Paris, CUF, 1983 ; trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion, coll.« GF », 1991.
- , *Phèdre*, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. IV, 3^e partie, éd. Claudio Moreschini, trad. Paul Vicaire, notice Léon Robin, Paris, CUF, 2002.
- , *Timée*, trad. et commentaire Francis MacDonald Cornford, dans *Plato's Cosmology. The Timaeus of Platon translated with a running commentary*, London, Routledge and Kegan Paul, 1937.
- , *Timée*, éd. André Rivaud, Paris, CUF, 1970 ; *Timée/Critias*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, coll.« GF », 1995.
- , *Le Sophiste*, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. VIII, 3^e partie, éd. Auguste Diès, Paris, CUF, 2003.
- PLOTIN, *Ennéades*, III, 7 [45], éd. Émile Bréhier, Paris, CUF, 1967.
- , *Traité 45. De l'éternité et du temps*, trad. Agnès Pigler, Paris, Ellipses, 1999.
- PLUTARQUE, *De la tranquillité de l'âme*, dans *Plutarque, Œuvres morales*, t. VII, 1^{re} partie, Traités 27-36, éd. Jean Dumortier et Jean Defradas, Paris, CUF, 2003.
- , *Opinions des philosophes*, dans *Plutarque, Œuvres morales*, t. XII, 2^e partie, éd. Guy Lachenaud, Paris, CUF, 1993.
- , *Sur les contradictions stoïciennes*, dans *Plutarque, Œuvres morales*, t. XV, 1^{re} partie, éd. Michel Casevitz, trad. Daniel Babut, Paris, CUF, 2004.
- , *Sur les notions communes contre les stoïciens*, dans *Plutarque, Œuvres morales*, t. XV, 2^e partie, éd. Michel Casevitz, trad. Daniel Babut, Paris, CUF, 2002.
- POSIDONIUS, *The fragments*, éd. Ludwig Edelstein et Ian Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, t. I.
- , *The Commentary*, éd. Ian Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, t. II.
- , *The Translation of the Fragments*, trad. Ian Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, t. III.
- , *Posidonius, fragments, commentary, translation*, Ludwig Edelstein et Ian Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Rhétorique à Herennius*, éd. Guy Achard, Paris, CUF, 1989.
- SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, dir. Paul Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.

STOBÉE, *Anthologium*, éd. Otto Hense, Berlin, Weidmann, 1958.

VARRON, *De lingua Latina* La langue latine VI, éd. Pierre Flobert, Paris, CUF, 1985.

RECUEILS DE TEXTES

Corpus Glossariorum Latinorum, éd. Georg Goetz, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1965.

Die Fragmente der Vorsokratiker, éd. Hermann Diels et Walther Kranz, Zürich, Weidmann, 2004-2005.

Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Rei Publicae, éd. Henrica Malcovati, Torino, Paravia, 1955.

Les philosophes hellénistiques, éd. Anthony Long et David Sedley, trad. française Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001.

Les Présocratiques, éd. Jean-Paul Dumont, Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, 1988.

Rhetores Latini Minores, éd. Carl Halm, Leipzig, Teubner, 1863.

Les Stoïciens, trad. Émile Bréhier, dir. Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1962.

Stoici antichi. Tutti i frammenti, éd. Roberto Radice, Milano, Bompiani, 2006.

Stoicorum Veterum Fragmenta, éd. Hans von Arnim, Leipzig, 1903-1905, réimpr. Stuttgart, Teubner, 1978.

OUTILS ET DICTIONNAIRES

ALGRA Keimpe, BARNES Jonatan, MANSFELD Jaap et SCHOFIELD Malcolm (dir.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

AUROUX Sylvain (dir.), *Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1998.

BAYLON Christian et MIGNOT Xavier, *Initiation à la sémantique du langage*, Paris, Nathan, 2000.

BRANDWOOD Leonard, *A word Index to Plato*, Leeds, W. S. Maney and son, 1976.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1959⁴.

FLASHAR Helmut (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike 4 : Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe & Co, 1994.

GOULET Richard (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, 1989.

HERZOG Reinhardt et SCHMIDT Peter Lebrecht (dir.), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, Turnhout, Brepols, 1993, éd. française Nauroy Gérard.

- KIRCHER-DURAND Chantal (dir.), *Grammaire fondamentale du latin*, t. IX, Louvain/Paris, Peeters, 2002.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1999⁵ (1^{re} éd. 1926).
- MERGUET Hugo, *Handlexicon zu Cicero*, Hildesheim, G. Olms, 1997.
- MORWOOD James (dir.), *The Oxford Latin desk Dictionary*, New York, Oxford University Press, 2005.
- TOMBEUR Paul (éd.), *BTL = Bibliotheca Teubneriana Latina*, CD-ROM BTL-1, Stuttgart-Leipzig, Teubner/Turnhout, Brepols, 1999.
- , *Bibliotheca Teubneriana Latina*, CD-ROM BTL-4, München, K. G. Saur, Turnhout, Brepols, 2006.
- UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS (éd.), *Thesaurus Linguae Graecae*, CD-ROM TLG, Irvine, University of California, 2000.

396

PHILOSOPHES ET AUTEURS POSTÉRIEURS À L'ANTIQUITÉ

- BACHELARD Gaston, *L'Intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1992² (1^{re} éd. 1931).
- BERGSON Henri, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan, 1939²⁸ (1^{re} éd. 1932).
- BORGÈS Jorge Luis, *Histoire de l'Éternité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1993.
- CONCHE Marcel, *Temps et destin*, Paris, PUF, 1992.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Dits et Écrits 1958-1984*, t. IV, éd. Daniel Defert et François Ewald, Paris, Gallimard, 1994.
- , *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982, dir. François Ewald et Alessandro Fontana, éd. Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001.
- GADAMER Hans Georg, « L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale », dans *Le Temps et les philosophies*, Études préparées pour l'Unesco, Paris, Payot, 1978, p. 39-53.
- GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Gallimard, 1972.
- GUYAU Jean-Marie, *La Genèse de l'idée de temps*, Paris, l'Harmattan, 1998 (1^{re} éd. 1902).
- KLEIN Étienne, *Le Facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Flammarion, 2007.
- MALEBRANCHE Nicolas de, *Entretiens sur la mort*, Arles, Actes Sud, 2001.
- MONTAIGNE Michel de, *Les Essais*, Paris, Gallimard, 1965.
- NIETZSCHE Friedrich, *Seconde Considération intempestive*, trad. Henri Albert, Paris, Flammarion, 1988.
- PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu*, t. VII : *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1954.

- RICCEUR Paul, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983, t. I : *L'intrigue et le récit historique*.
 —, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1985, t. III : *Le temps raconté*.
 —, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.
 STEVENSON Robert Louis, *L'Apologie des oisifs*, Paris, Allia, 2001.

OUVRAGES COLLECTIFS

- ALONSO DEL REAL Concepción (dir.), *Consolatio*, Pamplona, EUNSA, 2001.
 ANDRÉ Jean-Marie, DANGEL Jacqueline et DEMONT Paul (dir.), *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bruxelles, Latomus, 1996.
 ASSOCIATION DES SOCIÉTÉS DE PHILOSOPHIE DE LANGUE FRANÇAISE (dir.), *L'Espace et le temps*, Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, Vrin, 1991.
 AUVRAY-ASSAYAS Clara et DELATTRE Daniel (dir.), *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001.
 BARNES Jonathan et MIGNUCCI Mario (dir.), *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988.
 BESNIER Bernard, GIGANGET Alain et LÉVY Carlos (dir.), *Ars et Ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles, Latomus, 2003.
 BESNIER Bernard, MOREAU Pierre-François et RENAULT Laurence (dir.), *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003.
 BONAZZI Mauro, LÉVY Carlos et STEEL Carlos (dir.), *A platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the imperial Age*, Turnhout, Brepols, 2007.
 BRAUND Susanna et GILL Christopher (dir.), *The passions in Roman thought and literature*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997.
 BRUNSWIG Jacques (dir.), *Les Stoïciens et leur logique*, actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), Paris, Vrin, 2006 (1^{re} éd. 1978).
 BRUNSWIG Jacques et NUSSBAUM Martha (dir.), *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993.
 BULLOCH Anthony, GRUEN Erich, LONG Anthony et STEWART Andrew (dir.), *Images et Ideologies : Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993.
 CENTRO DI STUDI CICERONIANI (éd.), *Atti del II colloquium tullianum, Ciceroniani II*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1975.
 CHEVALLIER Raymond (dir.), Aiôn. *Le temps chez les Romains*, Paris, A. et J. Picard, coll. « Caesarodunum bis », 1976.
 CITRONI Mario (dir.), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, Università degli Studi di Firenze, Giorgio Pasquali, 2003.

- CLARK Gilian et RAJAK Tessa (dir.), *Philosophy and power in Graeco-Roman world. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2002.
- COSSUTA Frédéric et NARCY Michel (dir.), *La Forme dialogue chez Platon*, Grenoble, J. Millon, 2001.
- COULOUBARITSIS Lambros et WUNENBURGER Jean-Jacques (dir.), *Les Figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997.
- DARBO-PESCHANSKI Catherine (dir.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS Éditions, 2000.
- DOREY Thomas (dir.), *Cicero*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964.
- ENGBERG-PEDERSEN Troels et SIHVOLA Juha (dir.), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1998.
- FATTAL Michel (dir.), *La Philosophie de Platon*, Paris/Budapest/Torino, L'harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005, t. II.
- FORTENBAUGH William et STEINMETZ Peter (dir.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick/London, Transaction Publishers, Rutgers University Studies in Classical Humanities, 1989.
- GALAND-HALLYN Perrine et LÉVY Carlos (dir.), *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2006.
- GILL Christopher (dir.), *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- GILL Mary Louise et PELLEGRIN Pierre (dir.), *A companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- GOULET-CAZÉ Marie-Odile et GOULET Richard (dir.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993.
- GOURINAT Jean-Baptiste et ROMEYER DHERBEY Gilbert (dir.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2005.
- GRIFFIN Miriam et BARNES Jonathan (dir.), *Philosophia togata I. Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- , *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- GRIMAL Pierre (dir.), *La Langue latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, 1992.
- GROS Frédéric et LÉVY Carlos (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.
- IERODIAKONOU Katerina (dir.), *Topics in Stoic philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- INWOOD Brad (dir.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2003.
- LAKS André et SCHOFIELD Malcolm (dir.), *Justice et Generosity. Studies in Hellenistic, Social and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Le Temps et les philosophies*, Études préparées pour l'Unesco, Paris, Payot, 1978.

- LÉVY Carlos (dir.), *Le Concept de nature à Rome*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996.
- , *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998.
- LONG Anthony (dir.), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1996² (1^{re} éd. 1971).
- , *Stoic Studies*, Berkeley, The University of California Press, 1996.
- MARTYN John (dir.), *Cicero and Virgil. Studies in honour of Harold Hunt*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1972.
- NATALI Carlo et MASO Stefano (dir.), *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timaeo*, Amsterdam, A. M. Hakkert, 2003.
- POWELL Jonathan (dir.), *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- PRADEAU Jean-François (dir.), *Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001.
- REYDAMS-SCHILS Gretchen (dir.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003.
- RIST John (dir.), *The Stoics*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1978.
- RUGGIU Luigi (dir.), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Milano, Guerini, 1997.
- SCALTSAS Theodore et MASON Andrew (dir.), *The philosophy of Zenon : Zenon of Citium and his legacy*, Larnaka, Municipality of Larnaka, 2002.
- SCHOFIELD Malcolm et STRIKER Gisela (dir.), *The norms of nature : Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986.
- SCHWINDT Jürgen Pol (dir.), *La Représentation du temps dans la poésie augustéenne. Zur Poetik der Zeit in augusteischer Dichtung*, Heidelberg, Universitätsverlag, 2005.
- TERNES Charles Marie (dir.), *Le Pythagorisme en milieu romain*, Luxembourg, Centre Alexandre-Wiltheim, 1998.
- TIFFENEAU Dorian (dir.), *Mythes et représentations du temps*, Paris, CNRS Éditions, 1985.

ÉTUDES CRITIQUES

- N. B. Les abréviations utilisées pour les titres de périodiques sont celles de l'*Année Philologique*. Voir liste p. 429.
- AHRENSDORF Peter, *The Death of Socrates and the life of Philosophy*, New York, State University of New York Press, 1995.
- ALESSE Francesca, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, Bibliopolis, 1994.
- , *La stoa e la tradizione socratica*, Napoli, Bibliopolis, 2000.
- ALFONSI Luigi, « Studi sulle *Tusculanae* », *WS, N. F. t. I*, 1967, p. 147-155.

- ANDRÉ Jean, *Emprunts et suffixes nominaux en latin*, Paris, Minard, 1971.
- ANDRÉ Jean-Marie, « *Otium* chez Cicéron ou le drame de la retraite impossible », dans *Actes du VI^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 300-304.
- , *Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, PUF, 1966.
- , CR de Hildebrecht Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Tusculanen V*, Heidelberg, 1968, *Latomus*, t. XXIX, 1970, p. 228-229.
- , « Le stoïcisme et le livre II des *Tusculanes* », dans *Ciceroniani II, Atti del II colloquium tullianum*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1975, p. 107-110.
- , *La Philosophie à Rome*, Paris, PUF, 1977.
- , « Le vice chez Cicéron : de la terminologie à l'idéologie », dans *Moussylanea, Mélanges Claude Moussy*, dir. Bruno Bureau, Louvain/Paris, Peeters, 1998, p. 315-322.
- ANDREONI FONTECEDRO Emanuela, *Il dibattito su uita e cultura nel De re publica di Cicerone*, Roma, Abete, 1981.
- ANDRIEU Jean, *Le Dialogue antique, structure et présentation*, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- ANNAS Julia, *Introduction à la République de Platon*, trad. Béatrice Han, Paris, PUF, 1994.
- , « Cicero on Stoic moral philosophy and private property », dans *Philosophia togata I. Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-73.
- , *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1992.
- , *The morality of happiness*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993.
- , « Response to F. Declava Caizzi et C. Gill », dans *Images et Ideologies : Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993, p. 354-367.
- ARMISEN-MARCHETTI Mireille, « Imagination et méditation chez Sénèque : l'exemple de la *praemeditatio* », *Revue des études latines*, t. LXIV, 1986, p. 185-195.
- , « Sénèque et l'appropriation du temps », *Latomus*, t. LIV, 3, 1995, p. 545-567.
- , « L'intériorisation de l'*otium* chez Sénèque », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 411-424.
- ARMSTRONG John, « After the ascent : Plato on becoming like God », *OSAPh*, t. XXVI, 2004, p. 171-183.
- ARRIGHETTI Graziano et CANTARELLA Raffaele, « Il libro "sul tempo" (*P. Herc.* 1413) dell'opera di Epicuro "sulla natura" », *CErc*, t. II, 1972.
- ASMIS Elisabeth, « The politician as public servant in Cicero's *De re publica* », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 109-128.

- ATKINS Margaret, « *Domina et Regina uirtutum* : Justice and Societas in *De officiis* », *Phronesis*, t. XXV, 1990, p. 258-289.
- AUBENQUE Pierre, « Plotin philosophe de la temporalité », *Diotima*, t. IV, 1976, p. 78-86.
- AUVRAY-ASSAYAS Clara, « La douleur d'Hercule dans l'*Hercule sur l'Oeta* de Sénèque et la tradition romaine des *Tusculanes* », dans *Présence de Sénèque*, dir. Rémi Poignault, Paris, Centre A. Piganiol, coll. « Caesarodunum bis », 1991, p. 31-44.
- , « Relectures philosophiques de la tragédie. Les citations tragiques dans l'œuvre de Cicéron », *Pallas*, t. XLIX, 1998, p. 269-277.
- , « Le lexique platonicien au contact de ses traductions latines », dans *Langues en contact dans l'Antiquité. Aspects lexicaux*, dir. Alain Blanc et Alain Christol, Nancy, ADRA, 1999, p. 3-14.
- , « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », dans *La Forme dialogique chez Platon*, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 237-255.
- , *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- , « Le rôle des plaisirs esthétiques dans l'éthique : Cicéron et la doctrine épicurienne du Plaisir (sur les *Termes extrêmes des biens et des maux* I-II) », dans *Le Plaisir. Réflexions antiques, approches modernes*, dir. René Lefebvre et Laurence Villard, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2006, p. 123-133.
- BAKHOUCHE Béatrice, « Éternité et temps dans le *Commentaire au Timée* de Calcidius », dans *Hommages à Carl Deroux V - Christianisme et Moyen Age latin, Néo-latin et survivance de la latinité*, dir. Pol Defosse, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 10-19.
- BARIGAZZI Adelmo, « Sulle Fonti del libro I delle *Tuscolane* », *Rivista di Filologia classica*, t. XXVII, 1949, p. 151-203 ; t. XXVIII, 1950, p. 1-29.
- BARNES Jonathan, « La doctrine du retour éternel », dans *Les Stoïciens et leur logique*, actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), Paris, Vrin, 2006 (1^{re} éd. 1978), p. 3-20.
- , « Antiochus of Ascalon », dans *Philosophia togata I. Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 51-96.
- , « Roman Aristotle » dans *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 1-69.
- BARREAU Hervé, « Le traité aristotélicien du temps », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CLXIII, 1973, p. 401-436.
- BAYET Jean, « Études Lucrétiennes », dans *La Profondeur et le rythme*, Paris, Arthaud, 1948.
- BECKER Ernst, *Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs*, Diss. Westfälische Wilhelms Universität, Münster, 1938.
- BELS Jacques, « La survie de l'âme de Platon à Posidonius », *Revue de l'histoire des religions*, t. CXCIX, 1982, p. 169-182.

- BÉNATOUIL Thomas, « Deux usages du stoïcisme : Deleuze et Foucault », dans *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 17-50.
- , « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique*, t. V, 2005, p. 5-30.
- , *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.
- BENVÉNISTE Émile, « Expression indo-européenne de l'Éternité », *Bulletin de la Société linguistique de Paris*, t. XXXVIII, 1937, p. 103-112.
- , « Latin *tempus* », dans *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*, Paris, Klincksieck, 1940, p. 11-16.
- BERNARD Jacques-Emmanuel, « Vie sociale et norme épistolaire : les lettres de Cicéron et la *brevitas* », *Euphrosyne*, t. XXXII, 2004, p. 141-156.
- BESNIER Bernard, « La nouvelle Académie selon le point de vue de Philon de Larisse », dans *Scepticisme et Exégèse*, dir. Bernard Besnier, Fontenay-aux-Roses, École normale supérieure de Fontenay-Saint-Cloud, 1993, p. 85-163.
- , « La nature dans le livre II du *De natura deorum* de Cicéron », dans *Le Concept de nature à Rome*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 127-175.
- , « Justice et utilité de la politique dans l'épicurisme. Réponse à Elisabeth Asmis », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 129-157.
- BETT Richard, « Immortality and the nature of the Soul in the *Phaedrus* », *Phronesis*, t. XXXI, 1986, p. 1-26.
- , « Carneades' *pithanon* : A Reappraisal of his Role and Status », *OSAPh*, t. VII, 1989, p. 59-94.
- BLANCHARD Alain, « Épicure, *Sentence Vaticane* 14 : Épicure ou Métrodore ? », *REG*, t. CIV, 1991, p. 394-409.
- BOBZIEN Susanne, « Early Stoic Determinism », *Revue de métaphysique et de morale*, t. IV, octobre 2005, p. 489-516.
- BODÉI Rémo, *Géométrie des passions. Peur, espoir, bonheur : de la philosophie à l'usage politique*, trad. Marilène Raiola, Paris, PUF, 1997.
- BOES Jean, *La Philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1990.
- BONZON Sylvie, « Dialogue, récit, récit de dialogue. Les discours du *Phédon* », *Études de Lettres*, juillet-septembre 1986, p. 5-24.
- BOYANCÉ Pierre, *Études sur le songe de Scipion : essai d'histoire et de psychologie religieuses*, Limoges, A. Bontemps, 1936.
- , *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970.
- , « Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son œuvre philosophique », *Revue des études latines*, t. XIV, 1936, p. 288-309, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 199-221.

- , « Sur le songe de Scipion (26-28) », *AC*, t. XI, 1942, p. 5-11, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 276-293.
- , « *Cum dignitate otium* », *REA*, t. XLIII, 1948, p. 5-22 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 114-134.
- , « Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron », dans *Actes du Congrès G. Budé*, Paris, 1953, p. 195-221 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 227-247.
- , « Cicéron et les semailles d'âme du *Timée* (*De legibus* I, 24) », *Romanitas*, t. III, 3-4, 1961, p. 111-117 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 294-300.
- , « Cicéron et le premier Alcibiade », *Revue des études latines*, t. XXII, 1964, p. 210-225 repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, Latomus, 1970, p. 256-275.
- , *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, PUF, 1963.
- , « Le stoïcisme à Rome », *Actes du VI^e congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 218-139.
- , « L'influence pythagoricienne sur Platon », dans *Filosofia e Scienze in Magna Grecia*, Napoli, Arte tipografica, 1966, p. 88-90.
- , « Cicéron et la vie contemplative », *Latomus*, t. XXVI, 1967, p. 3-26 repris dans *Études...*, p. 89-113.
- BRAGUE Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982.
- BRÉHIER Émile, *La Théorie des Incorporiels*, Paris, Vrin, 1928.
- , *Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin, 1949.
- , *Études de Philosophie Antiqua*, Paris, Vrin, 1955.
- BRENNAN Ted, « The old stoic Theory of Emotions », dans *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 21-70.
- , « Stoic Moral Psychology », dans *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2003, p. 257-294.
- , *The Stoic life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- BRINGMANN Klaus, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.
- BRISSON Luc, « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* de Platon », *Dialogue*, t. IX, 1970, p. 389-396.
- , « La figure de Chronos dans la Théogonie orphique et ses antécédents iraniens », dans *Mythe et représentations du temps*, Paris, CNRS, 1985, p. 37-55.
- , *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1994.
- , « Platon, Pythagore et les pythagoriciens », dans *Platon, source des Présocratiques*, dir. Monique Dixsault et Aldo Brancacci, Paris, Vrin, 2002.

- BRITTAİN Charles, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- BROWN Lesley, « Connaissance et réminiscence dans le *Ménon* », *Revue philosophique*, t. CLXXXI, 4, 1991, p. 603-619.
- BRUNSWIG Jacques, « The cradle argument in Epicureanism and Stoicism », dans *The norms of nature : Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 113-144, repris dans *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995, p. 69-123.
- , « La déconstruction du "Connais-toi toi-même" dans l'*Alcibiade Majeur* », dans *Réflexions contemporaines sur l'Antiquité classique. Recherches sur la philosophie et le langage*, dir. Marie-Laurence Desclos, t. XVIII, 1996, p. 61-84.
- BRUWAENE (van den) Martin, « *Psuche* et nous dans le *somnium Scipionis* de Cicéron », *AC*, t. VIII, 1939, p. 127-152.
- , « Traces de Posidonius dans le premier livre des *Tusculanes* » *AC*, t. XI, 1942, p. 55-66.
- BÜCHNER Karl, « Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros' Staat », *Hermes*, t. LXXX, 3, 1952, p. 343-370.
- , « Panetius and Cicero », dans *Actes du VI^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 255-260.
- BURCHELL David, « Civic personae : Mac Intyre, Cicero et moral personality », *History of Philosophy Quarterly*, t. XXIX, 1, 1998, p. 101-118.
- CALAME Claude, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006.
- CALLAHAN John, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.
- CANFORA Luciano, « La première réception de Lucrèce à Rome », dans *Le Jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, dir. Annick Monet, Lille, Presses universitaires de Lille, 2003, p. 43-50.
- CASERTANO Giovanni, « Il tempo in Platone », dans *Il tempo in questione*, Milano, Guerini, 1997, p. 27-36.
- CASTEL-BOUCHOUCHI Anissa, « Foucault et le paradoxe du platonisme », dans *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 175-193.
- CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- CENTRONE Bruno, *Introduzione a i pitagorici*, Roma/Bari, Laterza, 1996.
- CENTRONE Bruno et MACRIS Constantin, « Lysis de Tarente », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, 1989, t. IV, notice L104, p. 218-220.
- CHERNISS Harlod, « The philosophical economy of the theory of ideas », *AJPh*, t. LVII, 1936, p. 445-459, repris dans *Selected Papers*, éd. Leornado Tarán, Leiden, J. Brill, 1977 ; trad. française Jean-François Pradeau, « L'économie philosophique de la théorie des idées », dans *Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, p. 159-176.

- , « *Timaeus* 38A8-B5 », *Journal of Hellenic Studies*, t. LXXVII, 1957, repris dans *Selected Papers*, éd. Leonardo Tarán, Leiden, J. Brill, 1977, p. 340-345.
- CITRONI Mario, « I proemi delle *Tusculanae* e la costruzione di un'immagine delle tradizioni letterarie romane », dans *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, Università degli Studi di Firenze, Giorgio Pasquali, 2003, p. 149-184.
- CITRONI-MARCHETTI Sandra, *Amicizia e potere nelle lettere di Cicerone e nelle elegie ovidiane dall'esilio*, Firenze, Giorgio Pasquali, 2000.
- CLASSEN Carl Joachim., « Die Peripatetiker in Cicero *Tusculanen* », dans *Cicero's knowledge of the Peripatos*, éd. William Fortenbaugh et Peter Steinmetz, New Brunswick/London, Transaction Publishers, 1989, p. 186-200.
- CLAY Diskin, « The Theory of Literary Persona in Antiquity », *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, t. XL, 1998, p. 4-40.
- CONTE Gian Biagio, « Il trionfo della morte e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III, 1024-1053 », *Studi Italiani di Filologia Classica*, t. XXXVII, 1965, p. 114-132.
- COOPER John, « Plato's Theory of human motivations », *History of Philosophy Quarterly*, t. I, 1984, p. 3-21, trad. française Luc Brisson, *Revue philosophique*, 1991, p. 517-543.
- , « Posidonius on Emotions », dans *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 71-111.
- , *Reason and emotion. Essays on ancient moral psychology and ethical theory*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- CORSSEN Peter, « Ciceros Quelle für das erste Buch der *Tusculanen* », *RhM*, t. XXXVI, 1881, p. 506-523.
- COULOUBARITSIS Lambros, « La psychologie chez Chrysippe. Aspects de la philosophie hellénistique », *Entretiens de la Fondation Hardt*, t. XXXII, 1986, p. 99-146.
- COURCELLE Pierre, « Cicéron et le précepte delphique », *GIF*, t. XXI, 1969, p. 109-120.
- CRISTIANI Marta, « L'ordine delle generazioni e la generazione del tempo nel *Timeo* », dans *Plato Physicus : Cosmologia e antropologia nel Timeo*, dir. Carlo Natali et Stefano Maso, Amsterdam, A. M. Hakkert, 2003, p. 259-174.
- CUENDET Georges, « Cicéron et Saint-Jérôme traducteurs », *Revue des études latines*, t. XI, 1933, p. 380-400.
- DANGEL Jacqueline, « Les mots suffixes en -tudo chez Accius : étude stylistico-linguistique », dans *Actes du v^e colloque de Linguistique latine*, dir. Marius Lavency et Dominique Longrée, Louvain-La-Neuve, 1989, *CILL*, t. XV, 1-4, 1989, p. 91-102.
- , « *Lotium* chez les latins de l'époque républicaine », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 229-239.
- DARAKI Maria, « Les fonctions psychologiques du logos », dans *Les Stoïciens et leur logique*, Actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), Paris, Vrin, 2006 (1^{re} éd. 1978), p. 87-120.
- , « Les deux races d'hommes dans le stoïcisme d'Athènes », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 381-401.

- DAUDE Jean, « Abstracts de qualité », dans *Grammaire fondamentale du latin*, t. IX, Louvain/Paris, Peeters, 2002, p. 246-250.
- DEGANI ENZO, *Aiôn da Omero ad Aristotele*, Padou, Università di Padova, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia, 1961.
- DE GRAFF Thelma, « Plato in Cicero », *Classical Philology*, t. XXXV, 1940, p. 143-153.
- DE LACY Philipp, « Limit and Variation in the Epicurean Philosophy », *Phoenix*, t. XXIII, 1969, p. 104-113.
- , « The Four Stoic *Personae* », *Illinois Classical Studies*, t. II, 1977, p. 163-172.
- DEMONT Paul, *La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1990.
- , « Les problèmes du loisir en Grèce », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 11-27.
- DESCLOS Marie-Laurence, « Instituer le temps de la succession dans le *Parménide* de Platon », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS Éditions, 2000, p. 223-252.
- DES PLACES Édouard, « L'équivalence *kerannumai-temperari*. À propos de deux phrases de Platon traduites par Cicéron », *Revue de philologie, de littérature et d'histoires anciennes*, t. XVI, 1942, p. 143.
- DI GIUSEPPE Riccardo, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- DIHLE Alfred, « Posidonius' system of moral Philosophy », *Journal of Hellenic Studies*, t. XCIII, 1973, p. 50-57.
- DILLON John, *The middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1996² (1^{re} éd. 1977).
- DONINI Pier Luigi, « Pathos nello stoicismo romano », *Elenchos*, t. XVI, 1, 1995, p. 195-216.
- , « Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo », *Elenchos*, t. XVI, 2, 1995, p. 305-329.
- , « Stoic Ethics », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 705-737.
- DORANDI Tiziano, « Antiochus d'Ascalon », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. I, 1989, notice 200, p. 216-218.
- , « Cratippos de Pergame », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. II, 1994, notice 208, p. 501-503.
- , « Métrodore de Lamspaque », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. IV, 2005, notice 152, p. 514-516.
- DOUGLAS Alan, « Cicero the Philosopher », dans *Cicero*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964, p. 135-170.
- , « Form and content in the *Tusculan disputations* », dans *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 197-218.

- DROSS Juliette, *Voir la philosophie : les représentations de la philosophie à Rome. Rhétorique et philosophie de Cicéron à Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- DUCOS Michèle, « Catulus (Q. Lutatius) », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. II, 1994, p. 245-246.
- , « Cicero », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. II, 1994, p. 365-373.
- , « Nigidius Figulus », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. IV, 2005, p. 703-712.
- DUGAN John, *Making a New Man. Ciceronian self-fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2005.
- DYCK Andrew, « On Panetius' conception of μεγαλοψυχία », *Museum Helveticum*, t. XXXVIII, 3, 1981, p. 153-162.
- ENGBERG-PEDERSEN Troels, « Discovering the good : oikeiosis and kathekonta in Stoic ethics », dans *The norms of nature : Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 145-183.
- , « Stoic philosophy and the concept of the person », dans *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, dir. Christopher Gill, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 109-135.
- ENGLERT Walter, « Stoics and Epicureans on the Nature of Suicide », dans *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, t. X, 1994, p. 67-96.
- ERLER Michael et SCHOFIELD Malcolm, « Epicurean Ethics » dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 642-674.
- ERSKINE Andrew, « Cicero and the expression of grief », dans *The passions in Roman thought and literature*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1997, p. 36-47.
- FERRARY Jean-Louis, « Le discours de Philus (Cicéron, *De republica* III, 8-31) et la philosophie de Carnéade », *Revue des études latines*, t. LV, 1977, p. 128-156.
- , *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome, École française de Rome, 1988.
- , « The statesman and the law in the political philosophy of Cicero », dans *Justice et Generosity. Studies in Hellenistic, Social and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 48-73.
- , « Réponse à Miriam Griffin », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 101-105.
- FESTUGIÈRE André-Jean, « Le problème de la vie contemplative dans le monde gréco-romain », *Paideia*, t. IX, 1954, repris dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 245-252.
- , « Le sens philosophique du mot αἰών », dans *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, p. 254-271.

- FILLION-LAHILLE Janine, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck, 1984.
- FINGER Philipp, « Die beiden Quellen des III Buches der *Tusculanen* Ciceros », *Philologus*, t. LXXXIV, 1929, p. 51-81 ; 320-348.
- FORSCHNER Maximilian, « Theoria und stoische Tugend : Zenons Erbe in Cicero, *Tusculanae disputationes* V », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, t. LIII, 2, 1999, p. 163-187.
- , « Theoria and Stoic Virtue. Zeno's Legacy in Cicero, *Tusculanae* V », dans *The philosophy of Zenon : Zenon of Citium and his legacy*, Larnaka, Municipality of Larnaka, 2002, p. 261-290.
- , « Le portique et le concept de personne », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 293-317.
- FOX Matthew, *Cicero's Philosophy of History*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- FREDE Michael, « The Stoic doctrine of the affection of the soul », dans *The norms of nature : Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 93-110.
- , « Academic epistemology », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 323-351.
- FRÉNEAUX René, « *Reliquum tempus* dans les discours de Cicéron », dans Aiôn. *Le temps chez les Romains*, Paris, A. et J. Picard, coll. « Caesarodunum bis », 1976, p. 71-82.
- FURLEY David, « Cosmology », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 434-441.
- GARBARINO Giovanna, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo A.C.*, Torino, Paravia, 1973.
- , « Il concetto etico-politico di gloria nel *De officiis* di Cicerone », dans *Tra Grecia and Roma*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1980, p. 197-204.
- , « Archeologia dei valori ciceroniani : a propositio di un frammento di Ennio (*Annales*, 268 sq. Skutsch) », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2006, p. 31-44.
- GARCEA Alessandro, « Le langage des émotions dans les lettres d'exil de Cicéron », dans *Epistulae Antiquae III*, dir. Léon Nadjo et Élisabeth Gavoille, Louvain/Paris, Peeters, 2004, p. 153-167.
- , *Cicerone in esilio. L'epistolario e le passioni*, Hildesheim/Zürich/New York, G. Olms, Spudasmata, 2005.
- , « Cicéron hors de Rome. Les passions et l'identité de l'exilé », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2006, p. 223-232.
- GAVOILLE Élisabeth, *Conceptions latines du sens et de la signification*, dir. Marc Baratin et Claude Moussy, Paris, PUPS, 1999, p. 81-95.
- GAWLICK Günter et GÖRLER Woldemar, « Cicero » dans *Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe, 1994, p. 995-1168.

- GERSH Stephen, *Middle Platonism and Neoplatonism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986, t. I.
- GIAFARDINI Emanuele, « L'immortalità dell'anima in Cicerone », *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. XIII, 1921, p. 245-263.
- GIGANDET Alain, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, Vrin, 1998.
- GIGON Olof, « Cicero und die griechische Philosophie », *ANRW*, t. I, 4, 1973, p. 226-261.
- , « Instant et durée dans la philosophie morale grecque », dans *L'Espace et le temps*, Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, Vrin, 1991, p. 139-142.
- GILDENHARD Ingo, *Paideia Romana. Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- GILL Christopher, « Personhood and personality : the four-personae theory in Panaetius », *OSAPh*, t. VI, 1988, p. 169-199.
- , « The Human Being as an Ethical Norm », dans *The Person and the Human Mind. Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, p. 137-161.
- , « Panaetius on the Virtue of Being Yourself », dans *Images et Ideologies : Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993, p. 330-353.
- , « Peace of Mind and Being Yourself : Panaetius to Plutarch », *ANRW*, t. XXXVI, 7, 1994, p. 4599-4640.
- , *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy. The Self in dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , *The structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford/New York/Auckland, Oxford University Press, 2006.
- GIOMINI Remo, *Ricerche sul testo del Timaeo ciceroniano*, Roma, A. Signorelli, 1967.
- GIUSTA Michelangelo, *I dossografi di etica*, Torino, G. Giappichelli, t. I, 1964 ; t. II, 1967.
- GLIBERT-THIRRY Anne, « La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius », *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXV, 1977, p. 393-435.
- GLUCKER John, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, coll. « Hypomnemata », 1978.
- , « Cicero's philosophical affiliations », dans *The Question of "eclecticism"*, *Studies in Later Greek Philosophy*, dir. John Dillon et Anthony Long, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1988, p. 70-101.
- , « Probabile, Veri Simile and related Terms », dans *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 115-143.
- GOGA-LAMBION Stefana, *Le Moi lyrique et le temps chez Catulle, Tibulle, Propertius et Horace*, thèse préparée sous la co-direction de Jacqueline Dangel et de Carl Deroux, soutenue à l'Université Paris-Sorbonne en 2002.

- GOLDSCHMIDT Victor, *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947.
- , « Temps historique et temps logique dans l'interprétation des systèmes philosophiques », dans *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, p. 13-21.
- , « ὑπάρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne », *Revue des études Grecques*, t. LXXXV, 1972, p. 331-344.
- , *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979⁴.
- , *Temps tragique et temps physique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982.
- GÖRLER Woldemar, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, C. Winter, 1974.
- , « Philon aus Larissa », dans *Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe & Co, 1994, § 51, p. 915-937.
- , « Antiochos aus Askalon », dans *Die hellenistische Philosophie.*, Basel, Schwabe, 1994, § 52, p. 938-967.
- , « Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and his Greek Models », dans *Lucretius and his Intellectual Background*, dir. Keimpe Algra, Mieke Koenen et Pieter Schrijvers, Amsterdam/Oxford, North-Holland, 1997, p. 193-207.
- , « Pflicht und Lust in der Ethik der alten Stoa », *Actes du VII^e congrès de la F.I.E.C. II*, Budapest, 1983, p. 397-413 repris dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, p. 17-39.
- , *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, éd. Christoph Catrein, Leiden/Boston, J. Brill, 2004.
- , « From Athens to Tusculum. Reconsidering the Background of Cicero's *De oratore* », dans *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, éd. Christoph Catrein, Leiden/Boston, J. Brill, 2004, p. 172-192.
- , « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, éd. Christoph Catrein, Leiden/Boston, J. Brill, 2004, p. 212-239.
- GORMAN Robert, *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.
- GOTTSHALK Herbert, *Heraclides of Pontus*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- , « Continuity and change in aristotelianism », dans *Aristotle and After*, dir. Richard Sorabji, *Illinois Classical Studies*, N. S. t. LXVIII, 1997, p. 109-115.
- GOULET-CAZÉ Marie-Odile, *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, coll. « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 1986.
- , « Les premiers cyniques et la religion », dans *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, dir. Marie-Odile Goulet-Cazé et Richard Goulet, Paris, PUF, 1993, p. 117-168.
- GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
- , « Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne », *Revue philosophique*, t. CXCII, 2, 2002, p. 213-227.

- , « Le traité de Chrysippe sur l'âme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, 2005, p. 557-578.
- , *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007.
- GRAVER Margaret, *Stoicism and emotion*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2007.
- GRIFFIN Miriam, « Philosophy, Politics, and Politicians at Rome », dans *Philosophia togata I. Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 1-37.
- , « Le mouvement cynique et les Romains », dans *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Paris, PUF, 1993, p. 241-258 repris dans « Cynicism and the Romans », dans *The Cynics : the Cynic movement in Antiquity and its legacy*, dir. Marie-Odile Goulet-Cazé, Berkeley, The University of California Press, 1997, p. 190-204.
- GRILLI Alberto, « *Otium cum dignitate* », *Acme*, 1951, p. 227-240.
- , « L'uomo e il tempo », *Rendiconto Istituto Lombardo*, t. CXCIV, 1962, p. 83-95.
- , « Cicerone tra Antioco e Panezio », *Ciceroniani II, Atti del II colloquium tullianum*, Roma, 1975, p. 73-80.
- , *Il problema delle vita contemplative nel mondo grec-romano*, Brescia, Paideia, 2002² (1^{re} éd. 1953).
- GRIMAL Pierre, « Les caractères généraux du dialogue romain de Lucilius à Cicéron », *Lustrum*, t. VII, 1955, p. 192-198.
- , « Du *De republica* au *De Clementia*. Réflexion sur l'idée monarchique à Rome », *MEFRA*, t. XCI, 1979, p. 671-691.
- , *Les Jardins romains*, Paris, Fayard, 1984.
- , *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986.
- , « Le *De Officiis* de Cicéron », *Vita Latina*, t. CXV, 1989, p. 2-9.
- GRONDIN Jean, « L'oubli métaphysique du temps selon Heidegger », dans *L'Espace et le temps*, Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, Vrin, 1991, p. 260-265.
- GROS Frédéric, « Le souci de soi chez Michel Foucault », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2006, p. 19-30.
- GROS Pierre, « Temps et mémoire dans la Rome antique », *Revue historique*, t. CXXII, 2, 1998, p. 441-450.
- GUARD Thomas, Memoria renouata. *Les valeurs de la mémoire chez Cicéron*, thèse inédite préparée sous la direction de Guy Sabbah et soutenue à l'université Lumière-Lyon 2 en décembre 2005.
- , « Morale théorique et morale pratique : nature et signification des *exempla* dans le *De officiis* de Cicéron », *Vita Latina*, t. CLXXVI, juin 2007, p. 50-62.
- GUÉRIN Charles, *Persona. L'élaboration d'une notion rhétorique au 1^{er} siècle av. J. C.*, t. I : *Antécédents grecs et première rhétorique latine*, Paris, Vrin, 2009.

- GUILLAUMONT François, « Cicéron et le sacré », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1989, 1, p. 56-71.
- , « Divination et prévision rationnelle dans la conception de Cicéron », dans *Epistulae Antiquae I*, dir. Léon Nadjo, Louvain/Paris, Peeters, 2002, p. 103-116.
- , *Le De diuinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, Latomus, 2006.
- GUITTON Jean, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 2004² (1^{re} éd. 1933).
- HABINEK Thomas, *The Politics of Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- HADOT Ilsetraut, « Tradition stoïcienne et idéologie politique au temps des Gracques », *Revue des études latines*, t. XLVIII, 1970, p. 133-179.
- HADOT Pierre, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Études augustiniennes, 1971.
- , « Réflexions sur la notion de culture de soi », dans *Michel Foucault philosophe* (Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988), Paris, Le Seuil, coll. « Des Travaux », 1989, p. 261-270, repris dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 323-332.
- , « Le présent est notre seul bonheur. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, t. CXXXIII, 1986, p. 58-31.
- , *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- , *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001.
- , *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002².
- , « Un dialogue interrompu avec M. Foucault. Convergences et divergences », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, p. 305-311.
- HANKINSON Robert, « Actions et Passions : affection, emotion et moral self management in Galen's philosophical psychology », dans *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993, p. 184-222 .
- , « Cicero's rope », dans *Polyhistor. Studies in the history and historiography of Ancient philosophy*, Mélanges offerts à Jaap Mansfeld, dir. Keimpe Algra, Pieter van den Horst, David Runia, Leiden, J. Brill, 1996, p. 185-205.
- HANNAH Robert, *Time in Antiquity*, New York, Routledge, 2009.
- HAURY Auguste, « Cicéron et la gloire : une pédagogie de la vertu », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 410-417.
- HERMAND-SCHÉBAT Laure, « Pétrarque et Cicéron autour de la conception de l'*otium* » dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2006, p. 123-137.

- HIRZEL Rudolf, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig, S. Hirzel, t. III, 1883.
- , *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Leipzig, S. Hirzel, 1895.
- HOFFMANN Philippe, « La définition stoïcienne du temps dans le miroir du néoplatonisme », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 487-521.
- HOMMEL Hildebrecht, *Ciceros Gebetshymnus an die Tusculanen V*, Heidelberg, C. Winter, 1968.
- HOVEN René, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- HOWES J., « Cicero's moral Philosophy in the *De finibus* », dans *Cicero and Vergil*, dir. John Martyn, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1972, p. 37-59.
- INWOOD Brad, *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- , « Stoic Ethics », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 675-705.
- IOPPOLO Anna Maria, « Carneade e il terzo libro delle *Tusculanae* », *Elenchos*, t. I, 1980, p. 76-91.
- , *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- ISEBAERT Lambert, « Le loisir selon Platon. Paix, épanouissement bonheur », *Les études Classiques*, t. LX, 1992, p. 297-311.
- ISNARDI-PARENTE Margherita, « La notion d'incorporel chez les stoïciens », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 175-185.
- JAFFRO Laurent, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de l'herméneutique du sujet », dans *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 51-84.
- JOLY Robert, « Vie idéale et apothéose philosophique », *AC*, t. XXV, 1956, p. 158-165.
- , *Le Thème philosophique des genres de vie*, Mémoires couronnés de l'Académie de Belgique, Bruxelles, 1956.
- , « Les origines de l'ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ », *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XLII, 1964, p. 91-95.
- JONES Roger, « Posidonius and Cicero's *Tusculan Disputations*, I, 17-81 », *Classical Philology*, t. XVIII, 1923, p. 202-228.
- KAHN Charles, *Plato and the socratic Dialogue. The Philosophical use of a literary Form*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- , *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company Inc., 2001.
- KARAMALENGOU Hélène, « L'œuvre poétique de Cicéron et le loisir romain », dans *Les Loisirs et l'héritage de la culture classique*, Actes du XIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bruxelles, Latomus, 1996, p. 379-389.

- KERFERD George, « Cicero and Stoic Ethics », dans *Cicero and Virgil, Studies in honour of H. Hunt*, dir. John Martyn, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1972, p. 60-74.
- , « Two problems concerning impulses », dans *On stoic and Peripatetic ethics. The work of Arius Didymus*, dir. William Fortenbaugh, New Brunswick/London, Transaction Publisher, 2002² (1^{re} éd. 1983), p. 87-98.
- KIDD Ian, « The relation of stoic intermediates to *summum bonum*, with relation to change in Stoa », *Classical Quarterly*, N. S. t. V, 1955, p. 181-194, repris dans *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1996² (1^{re} éd. 1971), p. 150-172.
- , « Posidonius on emotions », dans *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 200-215.
- , « Posidonius and logic », dans *Les Stoïciens et leur logique*, Actes du colloque de Chantilly (18-22 septembre 1976), Paris, Vrin, 2006 (1^{re} éd. 1978), p. 273-284.
- , « Moral action and Rules in Stoic Ethics », dans *The Stoics*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1978, p. 247-258.
- , « Posidonian Methodology and the self-sufficiency of virtue », dans *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens de la Fondation Hardt*, t. XXXII, p. 1-21.
- , « Euemptosia - proneness to disease », dans *On stoic and Peripatetic ethics. The work of Arius Didymus*, dir. William Fortenbaugh, New Brunswick/London, Transaction Publisher, 2002² (1^{re} éd. 1983), p. 107-113.
- KIENPOINTNER Manfred, « Comment justifier la description structurale d'un champ lexical ? », dans *Structures lexicales du latin*, dir. Michèle Fruyt et Claude Moussy, Paris, PUPS, coll. « Lingua latina », 1996, p. 75-84.
- KIRCHER-DURAND Chantal, « Les dérivés en -nus, -na, -num », dans *Grammaire fondamentale du latin*, t. IX, Louvain/Paris, Peeters, 2002, p. 144-146.
- KLEIJWEGT A., « Philosophischer Gehalt und persönliche Stellungnahme in *Tusc. I*, 9-81 », *Mnemosyne*, t. XIX, 1966, p. 359-388.
- KOCH Bernhard, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.
- KONSTAN David, *The emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical literature*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.
- KRETSCHMAR Marianne, *Otium, Studia litterarum. Philosophie und bios theoretikos im Leben und Denken Ciceros*, Würzburg/Leipzig, 1938.
- KUMANIECKI Kasimierz, « Tradition et apport personnel dans l'œuvre de Cicéron », *Revue des études latines*, t. XXXVII, 1959, p. 171-183.
- LACROSSE Joachim, « Chronos physique, aïôn noétique et kairos hénologique chez Plotin », dans *Les Figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 75-87.
- LAFFRANQUE Marie, *Poseidonios d'Apamée, Essai de mise au point*, Paris, PUF, 1964.
- LAKS André, « Annicéris et les plaisirs psychiques : quelques préalables doxographiques », dans *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Proceedings of

- the fifth Symposium Hellenisticum, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993, p. 18-49.
- LAMBARDI Noemi, *Il Timaeus ciceroniano - arte e tecnica del « uertere »*, Firenze, F. Le Monnier, 1982.
- LASSÈGUE Monique, « Le temps, image de l'éternité chez Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CLXXII, 1982, p. 405-418.
- LAURENCE Patrick, « Lettres sur la mort d'une fille : Servius Sulpicius Rufus et Saint Jérôme » dans *Epistulae Antiquae III*, dir. Léon Nadjó et Élisabeth Gavoille, Louvain/Paris, Peeters, 2004, p. 345-364.
- LAVECCHIA Salvatore, *Una via che conduce al divino. La « homoiosis theo » nella filosofia di Platone*, Milano, Vita et Pensiero, 2006.
- LE BLAY Frédéric, « Penser la douleur dans l'Antiquité : enjeu médical ou enjeu philosophique ? », dans *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, dir. Francis Prost et Jérôme Wilgaux, Rennes, PUR, 2006, p. 79-92.
- LEBRETON Jules, *Études sur la grammaire et la langue de Cicéron*, Hildesheim, G. Olms, 1965.
- LEDENTU Marie, Studium Scribendi. *Recherches sur les statuts de l'écrivain et de l'écriture à Rome à la fin de la République*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2004.
- LEFEVRE Eckard, *Panaitios und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*, Struttgart, Franz Steiner Verlag, Historia Einzelschriften, 2001.
- LEHMANN Aude et Yves, « La naissance du dialogue philosophique à Rome », dans *Parole, média, pouvoir dans l'occident romain*, dir. Marie Ledentu, Paris, De Boccard, 2007, p. 75-88.
- LEHOUX Daryn, *Astronomy, Weather, and Calendars in the Ancient World: Parapegmata and Related Texts in Classical and Near Eastern Societies*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2007.
- LEONHARDT Jürgen, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München, C. H. Beck, Zetemata, 1999.
- LESZL Walter, « Pourquoi des Formes ? », dans *Platon, Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001, p. 87-127.
- LÉVY Carlos, « Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes », *Revue des études latines*, t. LVIII, 1980, p. 238-251.
- , « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus* », *Revue des études latines*, t. LXII, 1984, p. 111-127.
- , « Cicéron et la quatrième Académie », *Revue des études latines*, t. LXIII, 1985, p. 32-41.
- , « Le *De Officiis* dans l'œuvre philosophique de Cicéron », *Vita Latina*, t. CXVI, 1989, p. 11-16.

- , « Cicéron et le moyen platonisme », *Revue des études latines*, t. LXVIII, 1990, p. 50-65.
- , Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École française de Rome, 1992.
- , « Cicéron, créateur du vocabulaire latin de la connaissance : essai de synthèse », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 91-106.
- , « Le concept de doxa des stoïciens à Philon d'Alexandrie : essai d'étude diachronique », dans *Passions and perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993, p. 250-284.
- , « La conversation à Rome à la fin de la République : des pratiques sans théorie ? », *Rhetorica*, t. XI, 1993, p. 399-414.
- , « Cicéron. Le problème des sources », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. II, 1994, p. 373-379.
- , « Doxographie et philosophie chez Cicéron », dans *Le Concept de nature à Rome*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1996, p. 109-123.
- , « Académie », dans *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, dir. Jacques Brunscwhig, Paris, Flammarion, 1996, p. 861-883.
- , *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie générale française, 1997.
- , « Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. Le problème de l'OIKEIÔSIS chez Philon », dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, Turnhout, Brepols, 1998, p. 153-164.
- , « Cicéron et l'épicurisme : la problématique de l'éloge paradoxal », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 61-76.
- , « À propos de *The Cambridge History on Hellenistic Philosophy* », *Phronesis*, t. XLVII, 3, 2002, p. 264-286.
- , « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *Revue des études latines*, t. LXXX, 2003, p. 78-95.
- , « Chrysippe dans les *Tusculanes* », dans *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003, t. I, p. 131-143.
- , « Cicero and the *Timaeus* », dans *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 95-110.
- , « Sénèque et la circularité du temps », dans *L'Ancienneté chez les Anciens*, dir. Béatrice Bakhouche, Montpellier, PULM, 2003, t. II, p. 491-509.
- , « D'Amafinius à Cicéron. Quelques remarques sur la communication de L. Canfora », dans *Le Jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome. Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, dir. Annick Monet, Lille, Presses universitaires de Lille, 2003, p. 51-55.

- , CR de Charles Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford, Oxford University Press, 2001, *Revue des études latines*, t. LXXXI, 2003, p. 374-378.
- , « Le philosophe et le légionnaire : l'armée comme thème et métaphore dans la pensée romaine de Lucrèce à Marc Aurèle », dans *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana*, dir. Federica Bessone et Ermanno Malaspina, Bologna, Pàtron, 2005, p. 59-79.
- , « The new Academy and its Rival », dans *A companion to Ancient Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 448-464.
- , « Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron », dans *Vivre pour soi, vivre pour la cité de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, PUPS, coll. « Rome et ses renaissances », 2006, p. 46-58.
- , « La notion de mesure dans les textes stoïciens latins », dans *Aere perennius. Hommage à Hubert Zehnacker*, dir. Jacqueline Champeaux et Martine Chassignet, Paris, PUPS, coll. « Roma antiqua », 2006, p. 563-579.
- , « Philon d'Alexandrie et les passions », dans *Réceptions antiques*, dir. Laetitia Ciccolini, Charles Guérin, Stéphane Itic et Sébastien Morlet, Paris, Presses de l'École normale supérieure, coll. « Études de littérature ancienne », 2006, p. 27-44.
- , CR de Eckart Lefevre, *Panaitios und Ciceros Pflichtenlehre, op. cit.*, *Revue des études latines*, t. LXXXIV, 2007, p. 369-370.
- , « De la Grèce à Rome : l'espace-temps des philosophes antiques », dans *Lieux de savoir. Espaces et communautés*, dir. Christian Jacob, Paris, Albin Michel, 2007, p. 1019-1049.
- LILLO REDONET Fernando, *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid, Ed. clásicas, 2001.
- LOYD Antony, « Emotion and decision in Stoic Philosophy », dans *The Stoics*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1978, p. 233-246.
- LONG Anthony, « Language and Thought in stoicism », dans *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1996² (1^{re} éd. 1971), p. 75-113.
- , « Soul and Body in Stoicism », *Phronesis*, t. XXVII, 1982, p. 34-57.
- , « The Stoics on world conflagration and everlasting recurrence », dans *Recovering the Stoics* (Spindel Conference, 1984), *Southern Journal of Philosophy*, N. S. t. XXIII, 1985, p. 13-38.
- , « Socrates in Hellenistic Philosophy », *Classical Quarterly*, N. S. t. XXXVIII, 1988, p. 150-171.
- , « Hellenistic ethics and Philosophical power », dans *Hellenistic History and Culture*, dir. Peter Green, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1993, p. 138-156.
- , « The philosophical Life », dans *Images et Ideologies : Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1993, p. 299-302.

- , « Cicero's Plato and Aristotle », dans *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 37-61.
- , « Cicero's politics in *De officiis* » dans *Justice et Generosity. Studies in Hellenistic, Social and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 213-240.
- , « Stoic philosophers on persons, property-ownership and community », *Aristotle and After, Illinois Classical Studies*, N. S. t. LXVIII, 1997, p. 14-31.
- , « The Socratic Legacy », dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, Part V : Ethics and Politics, p. 617-641.
- , « Stoic psychology », Cambridge, Cambridge University Press, Part IV : Physics and Metaphysics, p. 560-584.
- , « Hellenistic Ethics and Philosophical Power », dans *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, dir. Anthony Long, Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 4-22.
- LUCIANI Sabine, *L'Éclair immobile dans la plaine. Philosophie et poétique du temps chez Lucrèce*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2000.
- , « La mort de Démocrite dans le *De rerum natura*. Quelques remarques sur le catalogue des morts illustres », *Revue des études latines*, t. LXXXI, 2004, p. 61-75.
- , « Cypsélos, Pisistrate, Phalaris, Denys et les autres : la figure du tyran dans l'œuvre philosophique de Cicéron », dans *Pouvoir des hommes, pouvoir des mots, des Gracques à Trajan*, Hommage au Professeur Paul Marius Martin, dir. Olivier Devillers et Jean Meyers, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2009, p. 151-166.
- , « D'aiôn à *aeternitas*. Le transfert de la notion d'éternité chez Cicéron », *Interférences*, t. IV, 2006, <<http://ars-scribendi.ens-lsh.fr>>.
- , « Discours intérieur et ascèse philosophique chez Cicéron » à paraître dans *Dialectiques de l'ascèse*, dir. Michel Fourcade, Pierre-Yves Kirschleger, Sabine Luciani et Brigitte Pérez-Jean, Paris, Garnier, 2011.
- MANSFELD Jaap, « Doxography and dialectic. The *Sitz im Leben* of the *Placita* », *ANRW*, t. XXXVI, 4, 1990, p. 3056-3229.
- MARÉCHAUX Pierre, *Premières leçons sur la 2^e Tusculane de Cicéron*, Paris, PUF, 1998.
- MARGEL Serge, *Le Tombeau du Dieu artisan*, Paris, Éditions de Minuit, 1995.
- , *Le Concept de temps, Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles, Ousia, 1999.
- MARINONE Nino, « Il pensiero cirenaico nel libro III delle *Tuscolane* », *Rivista di Filologia e di Istruzione classica*, t. XCIV, 1966, p. 424-440.
- , *Cronologia ciceroniana*, Roma, Centro di Studi ciceroniani, 1997.
- MAROUZEAU Jules, « Patrii sermonis egestas », *Eranos*, 1947, p. 22-24.
- MARTIN Paul-Marius, « Cicéron princeps », *Latomus*, t. XXXIX, 4, 1980, p. 850-878.
- , « Le mythe de Brutus, fondateur de la république romaine », *ALMA*, t. IX, 1982, p. 5-9.

- , *Tuer César*, Bruxelles, Complexe, 1988.
- , *L'Idée de royauté à Rome, des origines à Auguste*, t. II : *Haine de la royauté et séductions monarchiques*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1994.
- MARTIN René, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- MATTÉI Jean-François, « Pythagore », *Encyclopédie philosophique universelle*, t. III, dir. Mattéi Jean-François, *Les Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1992.
- , *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996.
- , *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, 1993.
- , « Les figures du temps chez Platon », dans *Les Figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 29-47.
- MAYER Roland, « Persona Problems. The Literary Persona in Antiquity revisited », *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*, t. L, 2003, p. 55-80.
- MCKENDRICK Paul, *The philosophical Books of Cicero*, London, Duckworth, 1989.
- MCKITTERICK Rosamond, « Knowledge of Plato's *Timaeus* in the Ninth Century : The Implications of Valenciennes, Bibliothèque municipale MS 293 », dans *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdom, 6th-9th- Centuries*, Aldershot, Variorum, 1994, p. 85-95.
- MEILLET Antoine, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 2004 (1^{re} éd. Hachette, 1928).
- MESCH Walter, « Die ontologische Bedeutung der Zeit in Platons *Timaios* », dans *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, dir. Tomas Calvo et Luc Brisson, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 227-237.
- , « Être et temps dans le *Parménide* de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXXVII, 2002, p. 159-175.
- MICHEL Alain, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2003² (1^{re} éd. Paris, 1960).
- , « Rhétorique et philosophie dans les *Tusculanes* », *Revue des études latines*, t. XXXIX, 1961, p. 158-171.
- , « À propos de l'art du dialogue dans le *De republica* : l'idéal et la réalité chez Cicéron », *Revue des études latines*, t. XLIII, 1965, p. 237-261.
- , « Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'éclectisme académique », *Eos*, t. LVII, 1967-1968, p. 104-116.
- , « Doxographie et histoire de la philosophie chez Cicéron (*Luc.* 128 sq.) », *Studien zur Geschichte und Philosophie der Altertums*, Budapest, 1968, p. 113-120.
- , C. R. de Michelangelo Giusta, *I dossografi di ethica*, *Revue des études latines*, 1969, p. 630-633.
- , « L'épicurisme et la dialectique de Cicéron », dans *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 393-411.

- , « La philosophie en Grèce et à Rome de -130 à 250 », dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, t. I, p. 794-801.
- , « Cicéron et les grands courants de la philosophie antique, problèmes généraux », *Lustrum*, t. XVI, 1971-1972, p. 81-103.
- , « Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron », *ANRW*, t. I, 3, 1973, p. 139-208.
- , « Dialogue philosophique et vie intérieure, Cicéron, Sénèque, saint Augustin », *Helmantica*, t. XXVIII, 1977, p. 353-376.
- , « À propos du bonheur : pensée latine et tradition philosophique », *Revue des études latines*, t. LVI, 1978, p. 349-368.
- , « Quelques aspects de la conception philosophique du temps à Rome », *Revue des études latines*, t. LXVII, 1979, p. 323-339.
- , « L'homme se réduit-il à son âme ? », *Diotima*, t. VII, 1979, p. 137-141.
- , « Cicéron et la tragédie (*Tusc.* II et IV) », *Helmantica*, t. XXXIV, 1983, p. 442-454.
- , « Rhétorique et maladie de l'âme. Cicéron et la consolation des passions », *Littérature, médecine et sociétés*, t. V, 1983, p. 11-22.
- , « Humanisme et anthropologie chez Cicéron », *Cahiers de Fontenay*, t. XXXIX-XL, 1985, p. 43-55.
- , « Cicéron et la langue philosophique, problèmes d'éthique et d'esthétique », dans *La Langue latine, langue de la philosophie*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 77-89.
- , « Cicéron, philosophe romain », dans *Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie*, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 2001, p. 51-60.
- MITSIS Philipp, « Seneca on reason, moral rules and moral development », dans *Passions & Perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of mind*, dir. Jacques Brunschwig et Martha Nussbaum, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 285-312.
- MOATTI Claudia, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome à la fin de la République*, Paris, Le Seuil, 1997.
- MOHR Richard, « Plato on Time and Eternity », *Ancient Philosophy*, t. VI, 1986, p. 39-46.
- MONDOLFO Rodolfo, *L'infinito nel pensiero dell' antichità classica*, Firenze, La Nuova Italia, 1956.
- MORAVCSIK Julius, « Apprendre, c'est se remémorer », dans *Les Paradoxes de la connaissance*, dir. Monique Canto-Sperber, Paris, O. Jacob, 1991, p. 299-313.
- MORAUX Paul, « Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote », dans *Ciceroniana II*, Roma, Centro di studi ciceroniani, 1975, p. 81-96.
- MOREAU Joseph, « Sénèque et le prix du temps », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, t. I, Les Belles Lettres, 1969, p. 119-124.
- , « L'âme et la gloire », *Giornale di metafisica*, t. XXIX, 1974, p. 113-127.

- MOREL Pierre-Marie, *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2003.
- MORESCHINI Claudio, « Osservazioni sull lessico filosofico di Cicerone », *Annale della Scuola Normale di Pise*, t. III, 19, 1979, p. 99-178.
- MOUSSY Claude, « Esquisse de l'histoire du substantif *persona* », dans *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, t. II : *Linguística latina, literatura latina, filología clásica*, dir. Antonio Alvar Ezquerro et Francisco Garcia Jurado, Madrid, Ediciones Clásicas, 2001, p. 153-161.
- MULLER Philippe, *Cicéron. Un philosophe pour notre temps*, Paris, l'Âge d'Homme, 1990.
- , « La cinquième *Tusculane*, une philosophie sans transcendance », dans *Nomen Latinum, Mélanges André Schneider*, dir. Denis Knoepfler, Genève, Droz, 1997, p. 45-54.
- MÜLLER Rudolph, « ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ bei Antiochos von Askalon und Cicero », *Helikon*, t. VIII, 1968, p. 223-23è.
- NARDUCCI Emanuele, « La memoria delle Grecità nelle immaginario delle villa ciceroniane », dans *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, Università degli Studi di Firenze, Giorgio Pasquali, 2003, p. 119-148.
- NATALI Carlo, « Temps et action dans la philosophie d'Aristote », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXCII, 2002, p. 177-194.
- NICOLAS Christian, « La néologie technique par traduction chez Cicéron et la notion de "verbumexverbalité" », dans *La Création lexicale en latin*, dir. Michèle Fruyt et Christian Nicolas, Paris, PUPS, coll. « Lingua latina », 2000, p. 109-149.
- , *Sic enim appello... Essai sur l'autonymie terminologique gréco-latine chez Cicéron*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2005.
- NOËL Marie-Pierre, « Aristote et les "début" de la rhétorique. Recherches sur la *Συναγωγή τεχνῶν* et sa fonction », dans *Papers on Rhetoric IV*, dir. Lucia Calboli Montefusco, Rome, Herder, 2002, p. 223-244.
- , « La *Συναγωγή τεχνῶν* d'Aristote et la polémique sur les débuts de la rhétorique chez Cicéron », dans *Ars et Ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 113-125.
- NONVEL-PIERI Stefania, « Le dialogue platonicien comme forme de pensée ironique », dans *La Forme dialogue chez Platon*, Grenoble, J. Millon, 2001, p. 21-48.
- NOVARA Antoinette, *Les Idées romaines sur le progrès*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1982.
- , « La déposition cicéronienne au "procès de l'âme" (d'après *Tusc.* I, 50-70) », *Vita Latina*, t. CLXVI, juin 2002, p. 32-52.
- NUSSBAUM Martha, *The Therapy of desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- O'BRIEN Denis, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », dans *Mythes et représentations du temps*, Paris, CNRS Éditions, 1995, p. 59-85.

- , « L'être et l'éternité », dans *Études sur Parménide*, dir. Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1987, t. II, p. 135-162.
- ONIANs Richard, *The origins of European thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951, trad. française Barbara Cassin, Armelle Debru et Michel Narcy, *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Paris, Le Seuil, 1999.
- OSBORNE Catherine, « Space, Time, Shape, and Direction : Creative Discourse in the *Timaeus* », dans *Form an Argument in Late Plato*, dir. Christopher Gill et Mary McCabe, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 178-211.
- OWEN Gwilym, « Plato and Parmenides on the Timeless Present », *The Monist*, t. L, 1966, p. 317-340.
- PATTERSON Robert, « On the Eternality of the Platonic Forms », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1985, p. 27-46.
- PENWILL John, « Image Ideology and Action in Cicero and Lucretius », *Ramus*, t. XXIII, 1994, p. 68-91.
- PÉPIN Jean, « Que l'homme n'est rien d'autre que son âme : observations sur la tradition du *Premier Alcibiade* », *REG*, t. LXXXII, 1962, p. 56-70.
- , *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1971.
- PETIT Alain, « Le pythagorisme à Rome à la fin de la République et au début de l'Empire », *ALMA*, t. XV, 1988, p. 23-32.
- , « L'espace vide et le temps illimité dans le pythagorisme ancien », dans *L'Espace et le temps*, Actes du XXI^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, Vrin, 1991, p. 97-102.
- PHILIPPSON Robert, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », *Hermes*, t. LXVII, 1932, p. 245-294.
- , « Tullius », *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. VII A, 1939, p. 1104-1192.
- , « Cicero, *De natura deorum* Buch II und III », *Symbolae Osloenses*, t. XXI, 1941, p. 20-36.
- PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique grecque*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1981.
- POHLENZ Max, « Das dritte und vierte Buch der *Tusculanen* », *Hermes*, t. XLI, 1906, p. 321-355.
- , « Das zweite Buch der *Tusculanen* », *Hermes*, t. XLIV, 1909, p. 23-44.
- , *L'ideale di uita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*, trad. italienne Maria Bellincioni, Brescia, Paideia, 1970.
- , *Die Stoa : Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, t. I, 1970⁴, t. II, 1972⁴.

- POMIAN Krzysztof, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- PONCELET Roland, « Deux aspects du style philosophique latin. Cicéron et Chalcidius, traducteurs du *Phèdre* 245c », *Revue des études latines*, t. XXVIII, 1950, p. 145-147.
- , *Cicéron, traducteur de Platon*, Paris, De Boccard, 1957.
- POPA Tiberiu, « Time and Knowledge in Plato's *Theaetetus* », *Studi Clasice*, t. XXXI-XXXIII, 1995-1997, p. 27-48.
- POURAUD Christine, *La Notion d'âme chez Platon*, thèse de troisième cycle soutenue à l'université Paris-Sorbonne, 1988.
- POWELL Jonathan, « The *rector rei publicae* of Cicero's *De Republica* », *Scripta Classica Israelica*, t. XIII, 1994, p. 19-29.
- , « Cicero's translation from Greek », dans *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 273-300.
- PROST François, « La psychologie de Panétius : réflexion sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », *Revue des études latines*, t. LXXIX, 2001, p. 37-53.
- , « L'éthique d'Antiochus d'Ascalon », *Philologus*, t. CXLV, 2001, p. 244-268.
- , *Les Théories hellénistiques de la douleur*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2004.
- PUELMA Maria, « Cicero als Plato Übersetzer », *Museum Helveticum*, t. XXXVII, 1980, p. 137-177.
- RADICE Roberto, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000.
- RAMBAUD Michel, *Cicéron historien. Cicéron et l'histoire romaine*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études anciennes », 1953.
- RAMBAUX Claude, « La logique de l'argumentation dans le *De rerum natura*, III 830-1094 », *Revue des études latines*, t. LVIII, 1980, p. 201-219.
- RAMELLI Ilaria et KONSTAN David, *Terms for eternity : Aiônios and Aïdios in classical and Christian texts*, Piscataway, Gorgias Press, 2007.
- REINHARDT Karl, « Posidonios », *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, t. XXII, 1953, p. 571-586.
- REYDAMS-SCHILS Gretchen, « Posidonius and the *Timaeus* : off to Rhodes and back to Plato ? », *Classical Quarterly*, t. XLVII, 2, 1997, p. 455-476.
- , « Human Bonding and *oikeiôsis* in Roman Stoicism », *OSAPh*, t. XXII, 2002, p. 221-225.
- , *The Roman Stoics : self-responsibility and affection*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.
- , « Le sage face à Zeus. Logique, éthique et physique dans le stoïcisme impérial », *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. IV, 2005, p. 579-596.
- RIEDWEG Christoph, *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, trad. anglaise par Steven Rendall, Ithaca/London, Cornell University Press, 2005.

- RIST John, *Stoic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- , « The Stoic concept of detachment » dans *The Stoics*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1978, p. 259-272.
- ROBIN LÉON, « Sur la doctrine de la réminiscence », *REG*, t. XXXII, 1919, p. 451-461.
- ROBINSON Thomas, « Soul and immortality in *Republic X* », *Phronesis*, t. XII, 1967, p. 147-151.
- , « The argument of *Tim.* 27D sq. », *Phronesis*, t. XXIV, 1979, p. 105-109.
- ROCCA Silvana, *Animali (e uomini) in Cicero*, De natura deorum II, 121-161, Genova, Campagni dei Librai, 2003.
- RODIS-LEWIS Geneviève, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975.
- RODRÍGUEZ PANTOJA Miguel, « La consolatio y las *Disputationes Tusculanae* de Ciceron », dans *Consolatio*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 69-97.
- ROMEYER-DHERBEY Gilbert, « La naissance de la subjectivité chez les stoïciens », dans *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 277-292.
- ROSKAM Geert, *On the Path to virtue*, Leuven, Leuven University Press, 2005.
- ROUSSEAU André, « La pluralisation nominale et verbale : étude sémantique et syntaxique dans une perspective typologique », dans *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, N. S. t. XII, 2002, p. 23-43.
- RUCH Michel, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- , *Le Préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron*, Paris, Faculté des lettres de l'université de Strasbourg, 1958.
- RUSSEL Daniel, « Virtus as "likeness to God" in Plato and Seneca », *Journal of History of Philosophy*, t. XLII, 3, 2004, p. 241-260.
- SAFTY Essam, *La Psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2003.
- SAINT-DENIS (de) Eugène, « Lucrèce, poète de l'infini », *Information littéraire*, t. XV, 1963, p. 17-24.
- SALAMON Gérard, « Les citations dans les *Tusculanes* : quelques remarques sur les livres I et II », dans *La Citation dans l'Antiquité*, dir. Catherine Darbo-Péchaniski, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 135-146.
- , « Les citations des philosophes dans le livre III des *Tusculanes* : forme et sens », dans *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre... Mécanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquité*, dir. Christian Nicolas, Grenoble, Université Grenoble 3, coll. « Recherche et Travaux », 2006, p. 69-79.
- SALEM Jean, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin, 1994 (1^{re} éd. 1989).
- , *La Mort n'est rien pour nous. Lucrèce et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990.

- SALINERO PORTERO José, « La immortalidad del alma en Ciceron », *Humanidades*, t. X, 1958, p. 71-95.
- SANTINI Carlo, « Dal contesto al testo : l'esordio delle *Tusculanae disputationes* », dans *Cultura et lingue classiche III*, dir. Biagio Amata, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993, p. 579-587.
- , « Il *Lucullus* e Cicerone dinnanzi au disagio della memoria », *Paideia*, t. LV, 2000, p. 265-290.
- SCHIBLI Hermann, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- SCHMIDT Joël, *Cicéron*, Paris, Pygmalion, 1999.
- SCHMIDT Peter-Lebrecht, « Cicero's place in Roman philosophy : a study of his preface », *Classical journal*, t. LXXIV, 1978-79, p. 115-127.
- SCHMIDT Wolfgang, « Ein Tag und der Aion. Behachtungen zu Ciceros Doxologie der Philosophia », *Wort und Text. Festschrift für Fritz Schalk*, dir. Harri Meier et Hans Sckommodau Franckfurt, V. Klostermann, 1963, p. 14-33.
- SCHNEIDER Jean-Pierre, « Démétrios de Phalère », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. II, 1994, notice D54, p. 628-633.
- , « Héraclide le Pontique », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS, t. III, 2000, notice H60, p. 563-568.
- SCHNEIDER Wolfgang, « Zur Auffassung der Zeit bei Cicero », dans *Hommages à Carl Deroux II – Prose et linguistique, Médecine*, dir. Pol Defosse, Bruxelles, Latomus, 2002, p. 409-424.
- SCHOFIELD Malcolm, « Did Parmenid discover Eternity ? », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. LII, 1970, p. 113-135.
- , « The retrenchable present », dans *Matter and Metaphysics*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 331-374.
- , « Two Stoic approaches to justice », dans *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic, Social and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 191-212.
- , *The Stoic idea of the City*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1999² (1^{re} éd. Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- , « Academic Therapy : Philo of Larissa and Cicero's Project in the *Tusculans* », dans *Philosophy and power in Graeco-Roman world. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2002, p. 91-107.
- SCHUHL Pierre-Maxime, « Panaitios et la philosophie active », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CL, 1960, p. 232-233.
- SCOLNICOV Samuel, « Anamnèse et structure des idées dans le *Théétète* et dans le *Parménide* », dans *La Philosophie de Platon*, Paris/Budapest/Torino, L'harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2005, t. II, p. 139-158
- SEDLEY David, « Chrysippus on psychological causality », dans *Passions and perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 313-331.

- , « Hellenistic Physics and Metaphysics » dans *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 394-395.
- SENG Helmut, « Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes* », *RhM*, N. F. t. CXLI, 4, 1998, p. 329-347.
- SETAIOLI Aldo, « La vicenda dell'anima nelle *Consolatio* di Cicerone », *Paideia*, t. XLIV, 1999, p. 145-174.
- , « Il destino dell'anima nelle letteratura consolatoria pagana », dans *Consolatio*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 31-67.
- , « El destino del alma en el pensamiento de Cicerón », *Anuario Filosófico*, t. XXXIV, 2001, p. 487-526.
- SIMONIDON Michèle, *La Mémoire et l'oubli dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- SISON Alejo, *La virtud : síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1992.
- SMITH Andrew, « Eternity and time », dans *The Cambridge Companion to Plotinus*, dir. Lloyd Gerson, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 196-216.
- SORABJI Richard, *Time, creation and the continuum*, London, Duckworth, 1983.
- , « Closed space and close time », *OSAPh*, t. IV, 1986, p. 215-231.
- , *Animal Minds and Human Morals*, London, Duckworth, 1993.
- , *Emotion and peace of mind*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- , *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- SOUCHARD Bertrand, *Aristote. De la Physique à la métaphysique*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2003.
- STEINMETZ Peter, « Panaitios aus Rhodos und seine Schüler », dans *Die hellenistische Philosophie*, Basel, Schwabe, 1994, p. 646-669.
- STELLA Mario, *L'illusion philosophique. La mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, Grenoble, J. Millon, 2006.
- STOKES Michael, « Cicero on Epicurean Pleasures », dans *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 145-170.
- STRIKER Gisela, « Antipater, or the art of living », dans *The norms of nature : Studies in Hellenistic ethics*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1986, p. 185-204.
- SUMMERS James, « Aristotle's concept of time », *Apeiron*, t. XVIII, 1, 1984, p. 59-69.
- TARÁN Leonardo, « Perpetual duration et atemporal eternity in Parmenides et Plato », *The Monist*, t. LXII, 1, 1979, p. 43-53.
- , *Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, J. Brill, 1981.
- TESTARD Maurice, « Le fils de Cicéron, destinataire du *De officiis* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1962, 2, p. 198-213.

- , « Observations sur la pensée de Cicéron, orateur et philosophe. Consonances avec la tradition judéo-chrétienne. IV. La *consolatio* », *Revue des études latines*, t. LXXX, 2002, p. 95-114.
- THEIN Karel, « Mettre la *kallipolis* en acte : l'équivoque temporelle dans la *République* de Platon », dans *Construction du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS Éditions, 2000, p. 253-265.
- , *Le Lien introuvable. Enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
- THOMAS Jean-François, *Gloria et Laus. Étude sémantique*, Louvain/Paris, Peeters, coll. « Bibliothèque d'études classiques », 2002.
- , *Déshonneur et honte en latin. Étude sémantique*, Louvain/Paris, Peeters, Bibliothèque d'Études Classiques, 2007.
- THELEMAN Teun, *Chrysippus' On affections*, Leiden/Boston, J. Brill, 2003.
- TREDÉ Monique, *Kairos. L'à-propos et l'occasion*, Paris, Klincksieck, 1992.
- TSOUNA Voula, *The Epistemology of Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- VALENTE Milton, *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, Librairie Saint-Paul, Porto Alegre, Livraria Selbach, 1956.
- VALENTI PAGNINI Rossana, « Su *infinitus* / *finitus* nel *De rerum natura* di Lucrezio », *Bollettino di Studi Latini*, t. IX, 1979.
- VAN STRAATEN Modestus, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine*, Amsterdam, H. J. Paris, 1946.
- VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, F. Maspéro, 1971².
- VIDAL-NAQUET Pierre, « Temps des dieux et temps des hommes », dans *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, F. Maspéro, 1981, p. 69-94.
- VIMERCATI Emmanuele, *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano, Vita e Pensiero, 2004.
- VIRIEUX-REYMOND Antoinette, « L'espace et le temps chez les stoïciens », dans *L'Espace et le temps*, Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Dijon, 29-31 août 1988), Paris, Vrin, 1991, p. 135-136.
- VLASTOS Gregory, *Socrate : ironie et philosophie morale*, trad. Catherine Dalimier, Paris, Aubier, 1994.
- VËLKE André-Jean, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, PUF, 1973.
- , *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, éd. Universitaires, Paris, éd. du Cerf, 1993.
- VOLLRATH Ernst, « Platons Lehre von der Zeit im *Timaeus* », *Philosophisches Jahrbuch*, t. LXXVII, 1969, p. 257-263.
- WASZINK Jan Hendrik, « La notion du temps dans le commentaire de Chalcidius », *Vivarium*, Mélanges Klauser, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, n.s., t. XI, 1984, p. 348-352.

- WHITE Stephen, « Cicero and the therapists », dans *Cicero the philosopher*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 219-246.
- WHITTAKER John, « On the Eternity of the platonic Forms », *Phronesis*, t. XIII, 1968, p. 131-144.
- , « *Timaeus* 27D5ff. », *Phoenix*, t. XXIII, 1969, p. 181-185.
- , « Textual comments on *Timaeus* 27C-D », *Phoenix*, t. XXVII, 1973.
- WIRSZUBSKI Chaim, « Cicero's *cum dignitate otium* : a reconsideration », *Journal of Roman Studies*, t. XLIV, 1954, p. 1-14.
- WOLFF Francis, « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme », dans *L'Être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2000, p. 113-137.
- ZANKER Paul, *Pompei. Società, immagini urbane et forme dell'abitare*, trad. Andrea Zambrini, Torino, G. Einaudi, 1993.
- , *The Mask of Socrates : the image of the intellectual in Antiquity*, trad. Alan Shapiro, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1995.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Périodiques

Les abréviations utilisées pour les titres de périodiques sont celles de l'*Année philologique*.

- AC* : *Antiquité Classique*
AGPh : *Archiv für Geschichte der Philosophie*
AJPH : *American Journal of Philology*
ALMA : *Annales latini montium arvernorum*
ANRW : *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
BAGB : *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*
BStudLat : *Bollettino di Studi Latini*
CEnc : *Cronache ercolanesi*
CILL : *Cahiers de l'institut linguistique de Louvain*
CJ : *Classical journal*
CPh : *Classical Philology*
CQ : *Classical Quarterly*
GIF : *Giornale italiano di filologia*
HPhQ : *History of Philosophy Quarterly*
ICS : *Illinois Classical Studies*
JbAC : *Jahrbuch für Antike und Christentum*
JRS : *Journal of Roman Studies*
LEC : *Les études Classiques*
MD : *Materiali e Discussioni per l'analisi dei testi classici*
MEFRA : *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*
MH : *Museum Helveticum*
OSApH : *Oxford studies in ancient philosophy*
R Ph : *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*
RE : *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
REG : *Revue des études Grecques*
REL : *Revue des études Latines*
RIL : *Rendiconti/ Istituto Lombardo*
SIFC : *Studi Italiani di Filologia Classica*
VL : *Vita Latina*
WS : *Wiener Studien*

Recueils

DK = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. Hermann Diels et Walther Kranz, Zürich, Weidmann, 2004-2005.

E-K = Posidonius, *The fragments*, éd. Ludwig Edelstein et Ian Kidd, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, t. I

LS = Anthony Long et David Sedley *Les Philosophes hellénistiques*, trad. française Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001.

Pres. = *Les Présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Daniel Delattre et Jean-Louis Poirier, Paris, Gallimard, 1988.

ST = *Les Stoïciens*, trad. Émile Bréhier, dir. Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de La Pléiade », 1962.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. Hans von Arnim, Leipzig, 1903-1905, réimpr. Stuttgart, Teubner, 1978.

430

Auteurs anciens

Alcinoos *Didask.* = Alcinous, *Épitomé*

Alexandre d'Aphrodise

- *De anima* = *De anima libri mantissa*
- *In Ar. Top.* = *Sur les Topiques d'Aristote*

Alexandre Lycopolis = Alexandre Lycopolis, *Contre les opinions des manichéens*

Apponius *In Cant.* = Apponius, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*

Apul. *Plat. Dogm.* = Apulée, *De Platone et eius dogmate/Platon et sa doctrine*

Aristt. = Aristote

- *Anim.* = *De anima/De l'âme*
- *É. N.* = *Éthique à Nicomaque*
- *Metaph.* = *Métaphysique*
- *Phys.* = *Physique*
- *Pol.* = *Politique*
- *Protr.* = *Protreptique*
- *Rhét.* = *Rhétorique*

Ath. *Deipn.* = Athénée, *Les Deipnosophistes*

Aug. = Augustin

- *Ciu.* = *De ciuitate Dei/La Cité de Dieu*
- *Conf.* = *Confessions*
- *Contr. Acad.* = *Contra Academicos/Contre les académiciens*
- *Epist.* = *Epistulae/Lettres*
- *Trin.* = *De trinitate libri/La Trinité*

Boèce, *Cons.* = Boèce, *De consolatione Philosophiae/La Consolation de Philosophie*

Calc. *Tim.* = Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*

Cat. Agr. = Caton, *De agri cultura*

Cic. = Cicéron

- Acad. Post. = *Academica posteriora/Seconds Académiques*, Livre I
- Att. = *Epistulae ad T. Pomponium Atticum/Lettres à Atticus*
- Brut. = *Brutus*
- Cluent. = *Pro A. Cluentio/Pour Cluentius*
- CM = *Cato Maior, de Senecute/De la vieillesse*
- de Or. = *De oratore/De l'orateur*
- Diu. = *De diuinatione/De la divination*
- Fam. = *Epistulae ad familiares/ Lettres familières*
- Fat. = *De fato/Du destin*
- Fin. = *De finibus bonorum et malorum/Des termes extrêmes des biens et des maux*
- Inu. = *De inuentione/De l'invention*
- Lael. = *Laelius de amicitia/De l'amitié*
- Leg. = *De legibus/Traité des lois*
- Luc. = *Academica priora/Premiers Académiques*, livre II
- Nat. = *De natura deorum/La nature des dieux*
- Off. = *De officiis/Les devoirs*
- Or. = *Orator/L'orateur*
- Planc. = *Pro Cn. Plancio/ Pour Plancius*
- Par. = *Paradoxa Stoicorum/Les paradoxes des stoïciens*
- Part. = *Partitiones oratoriae/Division de l'art oratoire*
- Phil. = *In M. Antonium orationes Philippicae/ Philippiques*
- Q. fr. = *Epistulae ad Quintum fratrem/ Lettres à son frère Quintus*
- Rab. = *Pro C. Rabirio Postumo/ Pour Rabirius Postumus*
- Rep. = *De re publica/ La République*
- Sest. = *Pro P. Sestio/Pour Sestius*
- Top. = *Topica/Topiques*
- Tim. = *Timaeus/Timée*
- Tusc. = *Tusculanae disputationes/Tusculanes*
- Vat. = *In P. Vatinius testem interrogatio/Contre Vatinius*

DL = Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*

Épic. = Épicure

- Hérod. = *Lettre à Hérodote*
- M. C. = *Ratae sententiae/Maximes capitales*
- Mén. = *Lettre à Ménécée*
- S. V. = *Sententiae Vaticanae/Sentences vaticanes*

Épict. Entretiens = Épictète, *Dissertationes/Entretiens*

Gal. = Galien

- PHP = *De placitis Hippocratis et Platonis/Des doctrines d'Hippocrate et de Platon*

Gell. Noct. Att. = Aulu-Gelle, *Nuits attiques*

Hpc. Régime des maladies aiguës = Hippocrate, *Régime des maladies aiguës*

Jambl. *Pyth.* = Jamblique, *De uita pythagorica/Vie de Pythagore* (cité par Stobée)

Jérôme *Ep.* = Jérôme, *Epistulae/Lettres*

Lact. *Inst.* = Lactance, *Diuinae institutiones/Institutions divines*

Lucr. *DRN* = Lucrèce, *De rerum natura/De la nature*

Non. = Nonius

Philon d'Alexandrie

- *De l'immutabilité de Dieu* = *Quod deus sit immutabilis*
- *Leg. Alleg.* = *Allégories des lois*
- *Quod deterius* = *Quod deterius potiori insidiari soleat*
- *Sur l'incorruptibilité du monde* = *De aeternitate mundi*

Plat. = Platon

- *Alc.* = *Alcibiade*
- *Apol.* = *Apologie de Socrate*
- *Conu.* = *Le Banquet*
- *Crat.* = *Cratyle*
- *Ep.* = *Lettres*
- *Euthyd.* = *Euthydème*
- *Gorg.* = *Gorgias*
- *Hipp. Maj.* = *Hippias Majeur*
- *Leg.* = *Les Lois*
- *Men.* = *Ménon*
- *Menex.* = *Ménécène*
- *Parm.* = *Parménide*
- *Phaed.* = *Phédon*
- *Phaedr.* = *Phèdre*
- *Phil.* = *Philèbe*
- *Polit.* = *Le Politique*
- *Prot.* = *Protagoras*
- *Rép.* = *La République*
- *Soph.* = *Le sophiste*
- *Theaet.* = *Théétète*
- *Tim.* = *Timée*

432

Plot. *Enn.* = Plotin, *Ennéades*

Plut. = Plutarque

- *Cic.* = *Vies parallèles, Cicéron*
- *Comm. not.* = *De communibus notitiis contra Stoicos/Des notions communes*
- *Cons. Ap.* = *Consolation à Apollonius*
- *De Cohib. Ira* = *De cohibenda ira/Le contrôle de la colère*
- *Placita* = *Placita philosophorum/ Opinions des philosophes*
- *Prof.* = *De profectibus in uirtute/Du progrès moral*
- *Stoic. Rep.* = *De stoicorum repugantiis/Des contradictions des stoïciens*
- *Tranq. An.* = *De tranquillitate animi/La tranquillité de l'âme*

Proclus, *In Tim.* = Proclus, *Sur le Timée de Platon*

Quint. *Inst. Or* = Quintilien, *De institutione oratoria/Institution oratoire*

Sén. = Sénèque

- *Ben.* = *De beneficiis/Les Bienfaits*
- *Breu. uit.* = *De breuitate uitae/La Brièveté de la vie*
- *Ep.* = *Epistulae ad Lucilium/Lettres à Lucilius*
- *Ir.* = *De ira/ La Colère*
- *Marc.* = *Consolatio ad Marciam/ Consolation à Marcia*
- *Ot.* = *De otio/L'Oisiveté*
- *Tranq. An.* = *De tranquillitate animi/La Tranquillité de l'âme*
- *uit. Beat.* = *De uita beata/La Vie heureuse*

Sext. Emp. = Sextus Empiricus

- *A. M.* = *Aduersus Mathematicos/Contre les Professeurs*
- *H. P.* = *Pyrrhoneae hypotyposes/Esquisses pyrrhoniennes*

Stob. *Anth.* = Stobée, *Anthologium*

Tert. *Anim.* = Tertullien, *De anima/De l'âme*

Varron, *L.* = Varron, *De lingua Latina/La langue latine*

INDEX LOCORUM

Aetius

- I, 7, 33 : n. 53, p. 236.
- IV, 21, 1-4 : n. 95 p. 315.

Accius

- *Amphitryon* III, 636 : n. 27, p. 171.

Alcinoos

- *Didask.* 27, 179-180 : n. 81, p. 373.

Alexandre d'Aphrodise

- *De anima* II, 117, 1-9 : n. 70, p. 241.
- *In Ar. Top.* 101a26 : n. 36, p. 60.

Alexandre Lycopolis,

- 19, 2-4 : n. 14, p. 228.

Apponius,

- *In Cant.* 3, 5 : n. 17, p. 187.

Apul.

- *Plat. Dogm.* II, 220-222 ; 249 ; 252 : n. 81, p. 373 ; X, 201 : p. 204-205*.

Aristt.

- *Anim.* I, 2, 405 : n. 24, p. 190.
- *De caelo* I, 9, 279a18-28 : n. 30, p. 202 ; 280a : n. 49, p. 235 ; 284a1 : n. 23, p. 170.
- *De la mémoire et de la réminiscence* I, 450a15-18 ; 453a7-9 : n. 1, p. 11.
- *É. N.* I, 2, 1094a27 : n. 40, p. 74 ; I, 3, 1095b : n. 37, p. 74 ; I, 4-5 : n. 39, p. 74 ; I, 6, 1097a10 : n. 93, p. 345 ; I, 7 : n. 8, p. 351 ; I, 9 : n. 13, p. 352 ; I, 10 : n. 31, p. 357 ; I, 11 : n. 8, p. 351 ; I, 13 11102a18 : n. 93, p. 345 ; III, 10, 118a20-3 : n. 1, p. 11 ; X, 7 : n. 8, p. 351 ; n.41, p. 362 ; X, 7-8 : n. 6 et 7, p. 350 ; X, 7, 1177a12 : n. 39 et 42, p. 74 ; X, 8, 1178b7-8 : n. 41, p. 74 ; X, 8, 1178b21-23 : n. 39, p. 74 ; X, 9, 6 : n. 52, p. 282.
- *Metaph.* 991a19-b9 : n. 38, p. 205 ; 1025b-1026a : n. 38, p. 74 ; 1028b24-27 : n. 38, p. 205 ; 1032a : n. 40, p. 205 ; 1033b32-1034a : n. 40, p. 205 ; 1072b : n. 30, p. 202 ; n. 6, p. 350 ; n. 41, p. 362 ; 1073a5-10 : n. 30, p. 202 ; 1086 a 3-4 : n. 39, p. 205 ; 1090a8 : n. 39, p. 205 .

- *Phys.* IV, 10-14, 217b29-224a17 : n. 7, p. 13 ; IV, 12, 221a19-21 : n. 43, p. 205 ; IV, 12, 221b3-221b7 : n. 31, p. 203 ; IV, 12, 221b23-222a9 : n. 32, p. 203 ; IV, 13, 222a28-b7 : n. 42, p. 205 ; IV, 14, 223a16-29 : n. 10, p. 13 ; IV, 14, 223b21 : n. 43, p. 206 ; VIII, 1, 251b14-28 : n. 42, p. 205 ; 252b3 : n. 23, p. 170 ; VIII, 4, 254b15-16 : n. 2, p. 14 ; VIII, 6, 259b16-18 : n. 2, p. 11.
- *Pol.* I, 1253a3 : n. 40, p. 74 ; VI, 1295a37-38 : n. 40, p. 74 ; VII, 2, 1324a28-39 : n. 40, p. 74.
- *Protr.* B39 ; B48 ; B66 : n. 38, p. 74.
- *Rhét.* 1355a33 : n. 36, p. 60 ; 1408a36 : n. 98, p. 346.

Arius Didyme

- 25 (= *SVF* II, 503) : n. 17, p. 229.

Ath.

- *Deipn.* XII, 544a-b : n. 64, p. 337.

436

Aug.

- *Ciu.* VII, 35 : n. 109, p. 88 ; XIX, 2-3 : n. 91, p. 84 ; XIX, 3, 1 : n. 14, p. 352.
- *Conf.* XI, 12-13 : n. 11, p. 226 ; XI, 38 : n. 11, p. 14.
- *Contr. Acad.* III, 17, 37 : n. 17, p. 187.
- *Epis.* 137, 12 : n. 17, p. 187.
- *Trin.* I, 9, 12 : n. 113, p. 89 ; XIII, 7 : n. 113, p. 89.

Boèce

- *Cons.* V, 6 : p. 134-135*.
- *Quomodo trinitas unus deus ac non tres dei* 4, 20 : n. 7, p. 136.

Calc.

- *Tim.* I, 29, 24 : n. 36, p. 204 ; 27 : n. 93, p. 218 ; 220 : n. 10, p. 253.

Cat.

- *Agr.* II, 2-3 : n. 9, p. 69.

Cic.

- *Acad.* 4 : n. 6, p. 34 ; 5-6 : n. 55, p. 163 ; 11 : n. 116, p. 90 ; n. 38, p. 107 ; p. 117* ; 12 : n. 72, p. 177 ; 20 : n. 52, p. 207 ; 35-36 : n. 17, p. 37 ; 38-39 : n. 71, p. 339 ; 41 : n. 17, p. 169 ; 41-42 : n. 60, p. 285 ; 45 : n. 18, p. 152 ; 127 : n. 34, p. 105 ; 135 : n. 55, p. 303.
- *Aratea* : II ; XXXIII, 69-71 ; 223-225 ; 237-239 : n. 55, p. 365.
- *Arch.* 12 : n. 5, p. 68 ; 13 : n. 122, p. 91 ; 16 : n. 122, p. 91 ; 30 : n. 46, p. 363.
- *Att.* I, 4, 3 : n. 27, p. 57 ; I, 10, 3 : n. 27, p. 57 ; II, 7, 4 : n. 23, p. 103 ; II, 9, 1 : n. 16, p. 36 ; II, 10 : n. 58, p. 78 ; II, 16, 3 : n. 44, p. 75 ; n. 58, p. 78 ; II, 16, 3-4 : n. 23, p. 103 ; IV, 14, 1 : n. 50, p. 43 ; X, 4, 9 : n. 16, p. 36 ; XII, 10 : n. 47, p. 330 ; XII, 14, 3 : n. 71, p. 339 ; XII, 28, 2 : n. 281, p. 339 ; XII, 51, 2 : n. 71,

- p. 116 ; XIII, 4, 2 : n. 16, p. 36 ; XIII, 12, 3 : n. 106, p. 88 ; XIII, 17, 2 : n. 53, p. 111 ; XIII, 21 : n. 37, p. 173 ; XIII, 32, 2 : n. 52, p. 111 ; XIII, 37, 2 : n. 57, p. 113 ; XIII, 38, 1 : n. 53, p. 111 ; XIII, 39, 2 : n. 59, p. 113 ; n. 60, p. 113 ; XIII, 40, 1 : n. 61, p. 113 ; XIII, 40, 2 : n. 59, p. 113 ; XIII, 44, 1 : n. 53, p. 111 ; n. 56, p. 113 ; XIII, 45, 2 : n. 59, p. 113 ; XV, 27, 2 : n. 47, p. 364 ; XVI, 2, 6 : n. 47, p. 364 ; XVI, 3, 1 : n. 47, p. 364 ; XVI, 6, 4 : n. 64, p. 114 ; XVI, 11, 4 : n. 35, p. 144 ; n. 67, p. 308 ; XVI, 14, 4 : n. 67, p. 308.
- *Brut.* 10 : n. 31, p. 39 ; n. 32, p. 40 ; 24 : n. 31, p. 39 ; 58 : n. 29, p. 172 ; 132 : n. 11, p. 36 ; 218 : n. 16, p. 36 ; 306 : n. 29, p. 57 ; n. 53, p. 76 ; n. 9, p. 168 ; 309 : n. 9, p. 168 ; 315 : n. 53, p. 76 ; n. 89, p. 83.
 - *Cluent.* 141 : n. 16, p. 36.
 - *CM* 41 : n. 22, p. 189 ; 74 : n. 32, p. 157 ; 77-78 : n. 58, p. 209 ; 78 : n. 48, p. 109 ; n. 43, p. 263 ; p. 264* ; 82 : n. 46, p. 366.
 - *de Or.* I, 1 : n. 4, p. 67 ; I, 1-4 : n. 62, p. 78 ; I, 3 : n. 5, p. 68 ; I, 5 : n. 3, p. 166 ; I, 23 : n. 32, p. 40 ; I, 24 : n. 5, p. 34 ; n. 13, p. 36 ; I, 26 : n. 19, p. 53 ; I, 26-29 : n. 25, p. 55 ; I, 28-29 : n. 20, p. 37 ; n. 31, p. 39 ; I, 29 : p. 53* ; I, 44 : n. 35, p. 58 ; I, 48-50 : n. 34, p. 59 ; I, 84-93 : n. 30, p. 58 ; I, 189 : n. 6, p. 166 ; I, 264 : n. 17, p. 52.
 - II, 12 : n. 20, p. 53 ; II, 13 : n. 11, p. 36 ; n. 13, p. 36 ; n. 32, p. 40 ; II, 17 : p. 35* ; II, 18 : n. 9, p. 35 ; II, 20 : n. 12, p. 36 ; n. 31, p. 39 ; II, 21-25 : n. 17, p. 70 ; II, 22 : première n. 18, p. 70 ; II, 23 : n. 4, p. 67 ; II, 24 : p. 70* ; II, 28 : n. 11, p. 36 ; II, 60 : n. 35, p. 59 ; II, 65-66 : n. 43, p. 61 ; II, 74 : n. 11, p. 36 ; II, 152 : n. 37, p. 60 ; II, 224 : n. 35, p. 40 ; II, 354 : n. 61, p. 209 ; II, 360 : n. 21, p. 209 ; II, 367 : n. 20, p. 53.
 - III, 2-6 : n. 22, p. 38 ; III, 13 : n. 23, p. 38 ; III, 18 : n. 31, p. 39 ; III, 20-22 : n. 19, p. 31 ; III, 61 : n. 92, p. 313 ; III, 67 : n. 92, p. 84 ; n. 18, p. 152 ; III, 68 : n. 54, p. 64 ; III, 80 : n. 37, p. 60 ; n. 39, p. 60 ; III, 109 : n. 43, p. 61 ; III, 110 : n. 30, p. 58 ; III, 111-118 : n. 50, p. 63 ; III, 135 : n. 39, p. 40 ; III, 139 : n. 125, p. 93 ; III, 141 : n. 32, p. 58 ; III, 143 : n. 34, p. 59 ; III, 229 : n. 20, p. 53.
 - *Diu.* I, 6 : n. 37, p. 261 ; I, 11 : n. 33, p. 40 ; n. 35, p. 261 ; I, 112 : n. 17, p. 187 ; I, 125 : n. 35, p. 261 ; I, 125-126 (= *SVF* II, 921) : n. 66, p. 370 ; I, 127 : n. 34, p. 260 ; p. 261* ;
 - II, 1-4 : n. 1, p. 29 ; n. 117, p. 91 ; II, 1-7 : n. 6, p. 34 ; II, 2 : p. 111* *sq.* ; n. 1, p. 289 ; n. 50, p. 303 ; II, 4 : n. 31, p. 58 ; II, 6 : n. 67, p. 115 ; II, 6-7 : n. 4, p. 67 ; II, 8 : n. 4, p. 50 ; n. 21, p. 53 ; II, 35 : n. 73, p. 310 ; II, 54 : n. 35, p. 261.
 - *Fam.* I, 8 : n. 62, p. 78 ; I, 9 : n. 62, p. 78 ; I, 9, 21 : n. 70, p. 116 ; IV, 5, 6 : n. 47, p. 330 ; IV, 8-9 : n. 70, p. 116 ; IV, 13 : n. 15, p. 137 ; V, 16, 2-3 : n. 47, p. 330 ; VI, 19, 2 : n. 57, p. 113 ; VII, 1 : n. 56, p. 77 ; VII, 28 : n. 47, p. 330 ; VII, 30, 2 : n. 23, p. 103 ; IX, 2 : n. 108, p. 88 ; IX, 2, 5 : n. 111, p. 89 ; IX, 6 : n. 108, p. 88 ; IX, 7 : n. 108, p. 88 ; IX, 8, 2 : n. 110, p. 88 ; IX, 20, 3 : n. 122, p. 91 ; XIII 1, 2 : n. 29, p. 57 ; n. 9, p. 160 ; XV, 9, 2 : n. 55, p. 163.

- *Fat.* I-4 : n. 54, p. 64 ; 2 : n. 31, p. 39 ; n. 4, p. 50 ; 3 : n. 40, p. 60 ; 4 : n. 84, p. 120 ; 5-7 : n. 73, p. 310 ; 10 : n. 51, p. 304 ; 39 (= *SVF* II, 974) : n. 31, p. 259.
- *Fin.* I, 1 : n. 6, p. 34 ; I, 6 : n. 73, p. 310 ; I, 7 : n. 87, p. 216 ; I, 10 : p. 90 sq.* ; n. 38, p. 107 ; I, 10-11 : n. 4, p. 67 ; n. 67, p. 115 ; I, 14 : n. 31, p. 39 ; n. 33, p. 40 ; I, 16 : n. 9, p. 168 ; I, 23-24 : n. 48, p. 75 ; I, 30 : n. 4, p. 250 ; I, 49 : n. 36, p. 360 ; I, 55 : n. 14, p. 253 ; I, 55-57 : n. 19, p. 272 ; I, 63 : n. 40, p. 361 ; I, 113 : n. 52, p. 207 ;
- II, 2 : n. 39, p. 60 ; n. 18, p. 152 ; II, 8-9 : n. 20, p. 273 ; II, 19-20 : n. 20, p. 255 ; II, 31-32 : n. 21, p. 255 ; II, 32-33 : n. 4, p. 250 ; II, 34 : n. 33, p. 256 ; II, 36-37 : n. 26, p. 257 ; II, 39 : n. 28, p. 257 ; II, 40 : n. 28, p. 257 ; II, 41 : p. 257* ; II, 42 : n. 25, p. 256 ; II, 44 : p. 257* ; II, 45 : p. 252* ; p. 258* ; n. 45, p. 263 ; II, 45-46 : n. 2, p. 249 ; II, 59 : n. 12, p. 253 ; II, 69 : n. 43, p. 363 ; II, 72-74 : n. 48, p. 75 ; II, 73 : n. 53, p. 365 ; II, 86-87 : n. 51, p. 162 ; II, 87-88 : n. 18, p. 353 ; II, 89-92 : n. 19, p. 272 ; II, 94-95 : n. 35, p. 356 ; II, 95-106 : n. 16, p. 254 ; II, 98 : n. 17, p. 254 ; II, 113 : p. 258* ; n. 35, p. 261 ; II, 116-117 : n. 48, p. 75 ; II, 118 : n. 12, p. 253.
- III, 7 : n. 31, p. 39 ; n. 29, p. 146 ; III, 16-19 : n. 99, p. 124 ; III, 18 : n. 10, p. 352 ; III, 35 : n. 62, p. 308 ; III, 45 : n. 16, p. 169 ; n. 88, p. 216 ; n. 89, p. 344 ; p. 351 sq.* ; III, 57-58 : n. 10, p. 352 ; III, 68 : n. 37, p. 277 ; III, 73 : n. 27, p. 356 ; III, 76 : n. 8, p. 351 ; n. 31, p. 357.
- IV, 1 : n. 27, p. 146 ; IV, 15 : n. 37, p. 173 ; IV, 21 : n. 76, p. 340 ; IV, 23 : n. 5, p. 269 ; IV, 25-28 : n. 17, p. 271 ; IV, 26-27 : n. 17, p. 352 ; IV, 30 : p. 353* sq. ; IV, 64 : n. 76, p. 340 ; IV, 64-67 : n. 77, p. 340 ; IV, 65-66 : p. 348* sq. ; IV, 79 : n. 6, p. 269.
- V, 1 : n. 29, p. 146 ; V, 6 : n. 5, p. 251 ; V, 7 : n. 92, p. 84 ; V, 8 : n. 5, p. 251 ; V, 10 : n. 39, p. 60 ; V, 11 : n. 43, p. 75 ; V, 14 : n. 5, p. 251 ; V, 16 : n. 5, p. 251 ; V, 31 : n. 26, p. 155 ; V, 36 : n. 52, p. 207 ; V, 39-40 : n. 79, p. 341 ; V, 44 : n. 70, p. 370 ; V, 48-58 : n. 95, p. 85 ; V, 50 : n. 22, p. 189 ; n. 68, p. 370 ; V, 53 : n. 22, p. 103 ; V, 54 : n. 93, p. 84 ; n. 33, p. 105 ; V, 57 : n. 68, p. 370 ; V, 58 : p. 85 sq.* ; V, 67-72 : n. 12, p. 352 ; V, 75 : n. 5, p. 251 ; V, 81 : n. 5, p. 251 ; n. 15, p. 352 ; V, 82-85 : n. 19, p. 353 ; V, 87 : n. 22, p. 189.
- *Inu.* I, 8 : n. 115, p. ; I, 34 : n. 4, p. 166 ; I, 38 : n. 5, p. 166 ; I, 39 : n. 24, p. 17 ; n. 23 p. 145, p. 166 sq.* ; p. 192 ; p. 234 et n. 39 ; I, 40 : n. 89, p. 344 ; I, 53 : n. 6, p. 166 ; II, 7-8 : n. 35, p. 59 ; II, 53-55 : n. 6, p. 166 ; II, 160 : 29, p. 258 ; n. 38, p. 262 ; n. 23, p. 273.
- *Lael.* I-4 : n. 45, p. 42 ; 3 : p. 41 sq.* ; 5 : n. 44, p. 42 ; 14 : n. 19, p. 71 ; 77-82 : n. 52, p. 207.
- *Leg.* I, 1 : n. 21, p. 37 ; I, 9 : n. 32, p. 40 ; n. 5, p. 68 ; I, 13-14 : n. 31, p. 39 ; I, 22 : n. 52, p. 207 ; I, 23 : n. 25, p. 71 ; I, 24 : n. 43, p. 263 ; II, 2 : n. 21, p. 37 ; II, 6 : n. 21, p. 37 ; II, 36 : n. 85, p. 120 ; III, 14 : n. 93, p. 84.

- *Luc.* 2 : n. 107, p. 88 ; 4 : p. 83 *sq.** ; n.107, p. 88 ; 6 : n. 4, p. 67 ; n. 116, p. 90 ; n. 67, p. 115 ; 9 : n. 76, p. 372 ; 10 : n. 44, p. 160 ; 12 : n. 11, p. 36 ; 17 : n. 16, p. 169 ; 18 : n. 11, p. 36 ; 28 : n. 44, p. 160 ; 32 : n. 43, p. 328 ; 38 : n. 1, p. 11 ; 51-53 : n. 45, p. 160 ; 61 : n. 44, p. 160 ; 65 : n. 46, p. 160 ; 77 : n. 43, p. 159 ; 78 : n. 46, p. 329 ; 90 : p. 160 et n. 49 ; n. 6, p. 389 ; 103-104 : n. 46, p. 329 ; 105 : n. 76, p. 372 ; 107 : n. 7, p. 261 ; 113 : n. 89, p. 83 ; 115 : n. 9, p. 168 ; 128 : n. 24, p. 256 ; 129 : p. 373 *sq.** ; 134 : n. 15, p. 352 ; 135 : n. 5, p. 269 ; n. 71, p. 339 ; 138 : n. 24 et 25, p. 256 ; 139 : n. 46, p. 329 ; 141 : n. 16, p. 352 ; 142 : n. 64, p. 210 ; 145 : n. 60, p. 285 ; 148 : n. 11, p. 36.
- *Nat.* I, 4. : n. 28, p. 39 ; I, 6 : n. 29, p. 57 ; n. 53, p. 76 ; n. 118, p. 91 ; n. 73, p. 310 ; I, 7 : n. 33, p. 40 ; n. 4, p. 67 ; n. 67, p. 115 ; I, 7-8 : n. 117, p. 91 ; I, 9 : p. 67 *sq.** ; I, 11 : n. 39, p. 60 ; n. 54, p. 64 ; I, 15 : n. 26, p. 38 ; I, 17 : n. 29, p. 57 ; I, 18 : n. 51, p. 207 ; I, 19. : n. 13, p. 227 ; I, 21 : p. 224 *sq.** ; n. 3, p. 382 ; I, 30 : n. 51, p. 207 ; I, 53 : n. 56, p. 237 ; I, 93 : n. 9, p. 168 ; I, 109 : n. 16, p. 169 ; I, 123 : n. 73, p. 310.
- II, 12-16 : n. 66, p. 370 ; II, 13 : n. 14, p. 186 ; II, 33-35 : n. 2, p. 12 ; 37 : n. 28, p. 72 ; II, 37 : n. 77, p. 81 ; n. 53, p. 356 ; n. 62, p. 369 ; II, 39 : n. 26, p. 71 ; II, 51 : n. 15, p. 228 ; II, 54 : p. 227 *sq.** ; n. 59, p. 368 ; II, 54-55 : n. 54, p. 236 ; II, 91-132 : n. 59, p. 368 ; II, 118 : p. 234 *sq.** ; II, 133 : n. 2, p. 249 ; II, 147-152 : n. 2, p. 249 ; II, 153 : n. 2, p. 249 ; n. 38, p. 361 ; II, 168 : n. 38, p. 60 ; n. 40, p. 60.
- III, 94 : n. 4, p. 50.
- *Off.* I, 3 : n. 93, p. 84 ; I, 9 : n. 78, p. 81 ; I, 11 : p. 259* ; I, 11-14 : n. 2, p. 243 ; I, 12-13 : n. 75, p. 80 ; I, 15-17 : n. 74, p. 80 ; I, 18 : n. 85, p. 82 ; n. 32, p. 104 ; I, 19 : n. 86, p. 82 ; I, 26 : n. 56, p. 283 ; I, 28 : n. 69, p. 79 ; I, 29 : p. 747* ; I, 31 : n. 32 et 33, p. 147 ; I, 31-32 : n. 70, p. 116 ; I, 46 : n. 76, p. 340 ; I, 57 : n. 80, p. 81 ; I, 60 : n. 85, p. 342 ; I, 70 : n. 119, p. 91 ; I, 71-72 : n. 82, p. 82 ; n. 83, p. 82 ; I, 72 : n. 120, p. 91 ; I, 73 : n. 56, p. 283 ; I, 81 : n. 34, p. 147 ; I, 90 : n. 78, p. 81 ; n. 12, p. 270 ; I, 92 : n. 80, p. 81 ; n. 84, p. 82 ; I, 101 : n. 12, p. 270 ; I, 102 : n. 12, p. 270 ; I, 107 : n. 75, p. 118 ; n. 94, p. 345 ; I, 107-122 : n. 7, p. 98 ; I, 110 : n. 8, p. 98 ; I, 110-114 : n. 82, p. 82 ; I, 112 : n. 79, p. 119 ; I, 114 : n. 78, p. 118 ; I, 115 : n. 76 et 77, p. 118 ; n. 94, p. 345 ; I, 115-117 : n. 70, p. 116 ; ; I, 117-121 : n. 52, p. 76 ; I, 119 : n. 51, p. 162 ; I, 120 : n. 78, p. 118 ; n. 80, p. 119 ; I, 128 : n. 37, p. 277 ; I, 132 : n. 12, p. 270 ; I, 132-137 : n. 10, p. 35 ; I, 142 : n. 89, p. 344 ; I, 148 : n. 37, p. 277 ; I, 153 : n. 120, p. 91 ; n. 127, p. 93 ; I, 153-161 : n. 80, p. 81 ; 155 : n. 125, p. 93 ; 156 : p. 93* ; I, 157 : n. 127, p. 93 ; I, 158 : n. 126, p. 93.
- II, 3 : n. 4, p. 67 ; II, 16 : n. 78, p. 81 ; II, 35 : n. 78, p. 81 ; II, 51 : n. 78, p. 81 ; II, 60 : n. 78, p. 81 ; II, 76 : n. 78, p. 81.
- III, 1 : n. 31, p. 39 ; n. 33, p. 40 ; n. 14 et 15, p. 70 ; p. 100* ; III, 2 : n. 16, p. 70 ; n. 50, p. 76 ; n. 16, p. 100 ; III, 2-3 : n. 67, p. 115 ; III, 7 : n. 78, p. 81 ; III, 7-10 : n. 73, p. 310 ; III, 9 : n. 78, p. 81 ; III, 13-15 : n. 76, p. 340 ; III, 18 : n. 78, p. 81 ; III, 95 : n. 33, p. 147 .

- *Opt.* 14: p. 216*.
- *Or.* 12: n. 121, p. 91; 45: n. 43, p. 61; 46: n. 37, p. 60; 144: n. 123, p. 92; 148: p. 92*.
- *Par.* 2: n. 40, p. 60; 5: n. 49, p. 63.
- *Part.* 4: n. 43, p. 61; 30: n. 15, p. 36; 61-62: n. 43, p. 61; 139: n. 40, p. 60.
- *Phil.* XV, 32: n. 46, p. 363.
- *Planc.* 27, 66: n. 11, p. 69.
- *Q. fr.* II, 9: n. 54, p. 163; III, 5, 1: n. 48, p. 42.
- *Rab.* 29-30: n. 46, p. 363.
- *Rep.* I, 2: n. 33, p. 73; I, 8: n. 33, p. 73; I, 12: n. 27, p. 72; I, 14: n. 5, p. 34; n. 31, p. 39; n. 39, p. 40; p. 43 *sq.**; n. 6, p. 68; n. 13, p. 70; I, 15: n. 87, p. 83; I, 16: n. 22, p. 189; I, 17: n. 61, p. 45; I, 18: n. 31, p. 39; I, 20: n. 32, p. 40; I, 21-33: n. 109, p. 126; I, 26-27: n. 20, p. 71; I, 27: n. 14, p. 70; I, 33: n. 33, p. 73; I, 45: n. 27, p. 72.
- II, 21-22: n. 49, p. 48; II, 28: n. 8, p. 141; II, 48: n. 55, p. 45; II, 51: n. 55, p. 45; II, 52: n. 49, p. 48; II, 66: n. 49, p. 48; II, 70: n. 60, p. 45.
- III, 4: n. 27, p. 72; III, 5: p. 72*; III, 6: n. 33, p. 73; III, 33: n. 25, p. 71; III, 49: n. 57, p. 45.
- IV, 17: n. 21, p. 71; IV, 29: n. 21, p. 71.
- V, 1: n. 56, p. 45.
- VI, 6: n. 57, p. 45; VI, 8: n. 27, p. 72; VI, 12: n. 58, p. 45; VI, 13: n. 27, p. 72; p. 172*; n. 71, p. 212; VI, 14: n. 19, p. 71; VI, 25: n. 46, p. 363; VI, 26: n. 53, p. 208; n. 42, p. 263; VI, 26-29: n. 26, p. 18; VI, 27-28: n. 72, p. 212; VI, 28: p. 191*; VI, 29: n. 19, p. 71; n. 27, p. 72; n. 75, p. 371.
- *Sest.* 98: n. 59, p. 78; 143: n. 46, p. 363.
- *Top.* 79: n. 43, p. 61.
- *Tim.* 1: n. 15, p. 137; 3 (= Plat. *Tim.* 27d): n. 91, p. 217; 4: n. 84, p. 216; 6 (= Plat. *Tim.* 29a): n. 84, p. 216; n. 31, p. 217; p. 221*; 7: n. 84, p. 216; p. 216 *sq.**; n. 73, p. 371; 8 (= Plat. *Tim.* 29c): p. 217*, n. 73, p. 371; 21: n. 84, p. 216; p. 221*; 23: n. 16, p. 169; 27: n. 84, p. 216; 28: n. 84, p. 216; 30: n. 84, p. 216; 33: n. 84, p. 216; 34 (= Plat. *Tim.* 39e): 84, p. 216; n. 96, p. 219; n. 74, p. 371; 37: n. 84, p. 216; 43: n. 84, p. 216; 46: n. 8, p. 216; 52: n. 84, p. 216.
- *Tusc.* I, 1: n. 33, p. 40; n. 14, p. 100; p. 106 *sq.**; p. 115 *sq.**; n. 46, p. 303; I, 5: n. 74, p. 117; I, 1-6: n. 6, p. 34; n. 56, p. 66; I, 7: n. 31, p. 39; n. 56, p. 66; n. 1, p. 49, p. 59*; p. 62*; n. 84, p. 120; I, 8: p. 54*; p. 63*; p. 126*; I, 9: n. 45, p. 175; I, 10: n. 59, p. 180; I, 14-15: n. 47, p. 176; I, 17: n. 52, p. 63; n. 88, p. 121; n. 5, p. 185; I, 19: n. 62, p. 233; I, 22: n. 1, p. 183; I, 24: p. 184*; n. 10, p. 186; I, 25: n. 42, p. 75; I, 26-30: n. 14, p. 186; I, 28:

- n. 25, p. 172 ; I, 29 : n. 85, p. 120 ; I, 31 : p. 186 *sq.* * ; I, 32 : n. 15, p. 187 ; I, 35 : n. 15, p. 187 ; I, 38 : n. 49, p. 109 ; n. 8, p. 141 ; p. 188 *sq.* * ; I, 39 : n. 39, p. 23 ; n. 2, p. 134 ; n. 3, p. 134 ; n. 15, p. 187 ; n. 16, p. 187 ; p. 188 * ; n. 186, p. ; I, 39-40 : n. 43, p. 175 ; I, 40 : p. 184 * ; I, 42 : n. 86, p. 313 ; I, 43 : n. 67, p. 241 ; I, 44 : n. 85, p. 374 ; I, 44-45 : n. 22, p. 103 ; I, 48 : n. 34, p. 359 ; I, 49 : n. 2, p. 149 ; p. 180 et n. 59 ; n. 7, p. 185 ; I, 50 : n. 39, p. 23 ; n. 2 et 3 p. 134 ; n. 16, p. 187 ; I, 52 : n. 55, p. 178 ; n. 8, p. 185 ; I, 53-55 (= *Phaedr.* 245c-246a, *Phaed.* 72e-73b ; 78-80) : n. 1, p. 183 ; n. 11, p. 186 ; I, 53 : n. 2, p. 134 ; n. 31, p. 192 ; n. 70, p. 212 ; I, 54 : n. 2, p. 134 ; p. 194 * ; n. 31, p. 192 ; p. 211 *sq.* ; I, 55 : n. 2, p. 134 ; n. 16, p. 187 ; p. 190 * ; I, 56 : n. 40, p. 262 ; n. 64, p. 349 ; I, 57 : p. 208 *sq.* * ; I, 58 : p. 210 * ; I, 59 : n. 54, p. 208 ; n. 59, p. 209 ; I, 60-65 : n. 40, p. 262 ; I, 61 : n. 61, p. 209 ; I, 62-63 : n. 60, p. 368 ; I, 63 : n. 51, p. 207 ; I, 65 : n. 44, p. 263 ; I, 66 : n. 2, p. 134 ; n. 48, p. 176 ; p. 211 *sq.* * ; p. 262 *sq.* * ; I, 68 : n. 5, p. 140 ; I, 68-70 : n. 9, p. 185 ; I, 70 : n. 50, p. 177 ; n. 62, p. 239 ; I, 71 : p. 154 * ; p. 176 * ; I, 72-75 : n. 114, p. 128 ; n. 54, p. 178 ; I, 73 : p. 371 *sq.* * ; I, 74 : n. 62, p. 114 ; I, 76 : n. 2, p. 149 ; I, 77-78 : n. 88, p. 121 ; I, 78 : p. 240 * ; I, 79 : n. 1, p. 238-241 * ; I, 79-81 : n. 65, p. 369 ; I, 80 : n. 39, p. 23 ; n. 2 et 3, p. 134 ; n. 16, p. 187 ; p. 242 *sq.* * ; p. 312 * *sq.* ; I, 81 : n. 39, p. 23 ; n. 2, p. 134 ; n. 3, p. 134 ; n. 16, p. 187 ; p. 238 * ; I, 82 : n. 88, p. 121 ; p. 155 *sq.* * ; n. 6, p. 389 ; I, 88 : n. 53, p. 178 ; I, 89 : n. 61 p. 113 ; I, 90 : n. 49, p. 364 ; I, 91 : p. 178 *sq.* * ; p. 362 *sq.* * ; I, 93 : n. 13, p. 152 ; n. 31, p. 157 ; I, 94 : n. 51, p. 364 ; n. 88, p. 374 ; I, 96-97 : n. 62, p. 74 ; I, 97 : n. 16, p. 152 ; p. 161 * ; p. 181 et n. 60 ; I, 97-99 (= *Apol.* 40c-42a) : n. 1, p. 183 ; I, 98 : n. 15, p. 152 ; I, 99 : n. 4, p. 150 ; p. 151 * ; n. 15 et 17, p. 152 ; I, 103 (= *Phaed.* 115) : n. 2, p. 149 ; p. 150 * ; n. 1, p. 183 ; I, 104 : n. 7, p. 151 ; I, 109 : p. 364 *sq.* * ; I, 112 : p. 179 * ; I, 115 : n. 55, p. 305 ; I, 117-118 : p. 179 * ; I, 118 : p. 181 * ; I, 119 : n. 18, p. 52 ; n. 23, p. 55.
- II, 5 : p. 144 * ; II, 5-6 : n. 40, p. 107 ; II, 9 : p. 56 *sq.* * ; n. 39, p. 60 ; p. 65 * ; p. 126 * ; n. 9, p. 168 ; II, 10 : n. 104, p. 124 ; II, 11-12 : n. 74, p. 117 ; II, 13 : n. 86, p. 121 ; II, 14 : n. 14, p. 270 ; n. 24, p. 273 ; II, 16-17 : p. 261 *sq.* * ; II, 18 : p. 283 *sq.* * ; II, 20-22 : n. 29, p. 274 ; II, 26 : n. 47, p. 62 ; n. 50, p. 63 ; n. 84, p. 120 ; n. 85, p. 120 ; n. 9, p. 168 ; II, 28 : n. 85, p. 120 ; n. 14, p. 270 ; II, 29-30 : n. 10, p. 270 ; n. 24, p. 273 ; II, 30 : n. 4, p. 267 ; n. 15, p. 270 ; p. 283 *sq.* * ; II, 30-31 : n. 14, p. 270 ; II, 35 : n. 25, p. 273 ; p. 275 *sq.* * ; n. 9, p. 319 ; II, 36 : p. 276 *sq.* * ; II, 38-40 : n. 34, p. 276 ; II, 41 : n. 40, p. 278 ; n. 51, p. 282 ; II, 42 : n. 105, p. 125 ; p. 268 *sq.* * ; n. 30, p. 274 ; n. 36, p. 276 ; II, 44-45 : n. 35, p. 157 ; n. 50, p. 282 ; n. 34, p. 353 ; II, 47 : n. 41, p. 278 ; n. 94, p. 315 ; II, 47-48 : n. 92, p. 123 ; II, 48 : n. 29, p. 172 ; n. 12, p. 270 ; II, 49-50 : p. 279 *sq.* * ; II, 51 : p. 122 *sq.* * ; n. 45 et p. 281 ; n. 48, p. 281 ; II, 53 : n. 49, p. 291 ; II, 54-55 : p. 281 *sq.* * ; II, 58 : n. 26, p. 273 ; II, 60 : n. 16, p. 271 ; II, 61 : n. 57 et 58, p. 284 ; n. 73, p. 303 ; II, 66 : n. 103, p. 125 ; n. 1 et 2, p. 267 et 268 ; II, 67 : n. 23, p. 55 ; n. 28, p. 57 ; n. 20, p. 144 ; n. 58, p. 284.

- III, 2-3 : n. 74, p. 310 ; n. 82, p. 342 ; III, 3 : n. 48, p. 364 ; III, 5 n. 44, p. 302 ; III, 6 : p. 54* ; n. 74, p. 117 ; III, 7 : p. 57* ; n. 86, p. 121 ; p. 126* ; n. 4, p. 140 ; n. 62, p. 308 ; III, 10 : n. 45, p. 303 ; III, 12 : n. 55, p. 305 ; n. 59, p. 306 ; III, 13 : n. 103, p. 125 ; n. 115, p. 128 ; n. 5, p. 291 ; p. 302* ; n. 59, p. 306 ; n. 61, p. 307 ; III, 14 : n. 8, p. 293 ; p. 318*sq.** ; III, 15 : n. 62 ; p. 308 ; n. 81, p. 342 ; III, 15-16 : n. 57, p. 333 ; III, 17 : n. 42 et 43, p. 278 *sq.* ; III, 18 : n. 62, p. 308 ; III, 22 : p. 307* ; III, 23 : n. 27, p. 273 ; p. 319 *sq.* * ; III, 24 : n. 74, p. 310 ; p. 313* ; III, 24-25 : n. 8, p. 293 ; n. 2, p. 317 ; III, 25 : p. 320 *sq.** ; III, 27 : n. 11, p. 319 ; III, 28-32 : n. 71, p. 309 ; n. 76, p. 310 ; n. 7, p. 319 ; n. 35, p. 327 ; III, 28-35 : n. 29, p. 293 ; III, 29 : p. 309* ; III, 30 : n. 38, p. 327 ; n. 66, p. 337 ; III, 31-32 : n. 10, p. 293 ; III, 34 : n. 51, p. 282 ; III, 35 : p. 336 *sq.** ; III, 39-46 : n. 62, p. 336 ; III, 41-42 : n. 56 et 57, p. 306 ; n. 43, p. 363 ; III, 44 : n. 57, p. 306 ; III, 46 : n. 56, p. 306 ; III, 47 : n. 60, p. 306 ; III, 52 : p. 309* ; n. 64, p. 308 ; p. 327 *sq.** ; III, 52-54 : n. 74, p. 310 ; III, 52-55 : n. 9, p. 293 ; III, 52-61 : n. 35, p. 327 ; III, 53 : p. 286* ; n. 39, p. 328 ; p. 330 *sq.** ; n. 85, p. 342 ; III, 54 : n. 39, p. 328 *sq.* ; p. 331* ; III, 55 : n. 45, p. 329 ; p. 331* ; III, 56 : n. 21, p. 102 ; III, 57 : p. 101-102* ; III, 58 : n. 74, p. 310 ; n. 76, p. 310 ; n. 39, p. 328 ; p. 332 *sq.** ; n. 61, p. 335 ; p. 338 *sq.** ; III, 59 : n. 39 et 40, p. 328 ; III, 60-61 : n. 27, p. 273 ; n. 51, p. 331 ; III, 61-64 : p. 309* ; III, 66 : n. 6, p. 142 ; III, 67 : p. 342 *sq.** ; III, 71 : n. 55, p. 305 ; III, 74-75 : n. 74 et 75, p. 310 ; p. 320 *sq.* * ; III, 74 : p. 333* ; n. 61, p. 335 ; n. 70, p. 338 ; n. 86, p. 343 ; III, 75 : n. 13, p. 321 ; n. 21, p. 323 ; n. 72, p. 339 ; III, 75-79 : p. 307* ; III, 76 : n. 8, p. 269 ; n. 17, p. 321 ; n. 72, p. 339 ; n. 83, p. 342 ; p. 343 *sq.** ; III, 77 : n. 55, p. 332 ; n. 83, p. 342 ; n. 88, p. 344 ; III, 79 : n. 72, p. 339 ; p. 345 *sq.** ; n. 99, p. 346 ; III, 80 : n. 32, p. 299 ; III, 83 : n. 81, p. 311.
- IV, 2 : p. 140-141* ; IV, 2-3 : n. 50, p. 110 ; IV, 4 : n. 47, p. 109 ; n. 9, p. 141 ; n. 13, p. 142 ; IV, 5 : n. 74, p. 117 ; p. 144* ; IV, 5-7 : n. 41, p. 107 ; IV, 6-7 : n. 55, p. 163 ; IV, 7 : p. 54-57* ; IV, 8 : n. 86, p. 121 ; n. 100, p. 124 ; n. 105, p. 125-126 ; n. 15, p. 142 ; n. 16, p. 143 ; n. 5, p. 291 ; IV, 9 : n. 68, p. 309 ; IV, 10 : n. 52, p. 63 ; IV, 10-11 : p. 307 *sq.** ; IV, 11 : n. 89, p. 313 ; n. 54, p. 332 ; IV, 11-12 : n. 5, p. 318 ; IV, 11-19 : n. 8, p. 293 ; IV, 12-14 : p. 313* ; IV, 13 : n. 12, p. 320 ; IV, 14 : n. 13, p. 320 ; n. 19, p. 322 ; n. 54, p. 332 ; IV, 16-22 : n. 1, p. 317 ; IV, 21 : n. 96, p. 316 ; IV, 22 : n. 89, p. 313 ; p. 315* ; IV, 23 : n. 15, p. 294 ; n. 41, p. 302 ; IV, 23-33 : n. 9, p. 293 ; IV, 24 : p. 295 *sq.**.et n. 18 ; n. 19 p. 295 ; n. 3, p. 318 ; IV, 24-26 : n. 18, p. 295 ; IV, 26 : p. 295 *sq.* * ; IV, 27 : n. 19, p. 295 ; n. 41, p. 302 ; IV, 27-28 : p. 3* *sq.* ; n. 146, p. ; IV, 29 : n. 25 et 28, p. 297 *sq.* ; IV, 30 : p. 296* ; IV, 31 : p. 30* *sq.** ; n. 74, p. 310 ; IV, 32 : p. 297 *sq.** ; n. 80, p. 341 ; IV, 33 : n. 68, p. 309 ; IV, 34 : p. 296* ; n. 27, p. 298 ; IV, 37 : p. 365 *sq.** ; n. 88, p. 374 ; IV, 38-47 : n. 71, p. 339 ; IV, 39-57 : n. 59, p. 306 ; IV, 47 : n. 90, p. 313 ; IV, 51 : p. 108-109* ; IV, 54 : n. 62, p. 308 ; IV, 58 : n. 32, p. 299 ; n. 44, p. 302 ; IV, 58-59 : n. 106, p. 125 ; IV, 59 : n. 100, p. 124 ; n. 90, p. 313 ; IV, 59-62 : p. 309* ; IV, 63 : n. 95, p. 345 ; IV, 64 : n. 100, p. 124 ; IV, 77 : p. 314* ; IV, 80 : p. 298 *sq.** ; n. 42, p. 302 ; p. 304* ; IV, 81 : n. 25, p. 155 ; p. 296 *sq.** ; p. 301 *sq.** ; IV, 82 : n. 8, p. 319 ; IV, 82-83 : n. 100, p. 124 ; IV, 83 : n. 17, p. 101 ; n. 99, p. 124 ; n. 6, p. 185 ; IV, 84 : n. 45, p. 303.

- V, 1 : p. 54* ; p. 349* ; V, 1-2 : n. 46, p. 303 ; V, 3-4 : p. 212 sq.* ; n. 2, p. 349 ; V, 5 : n. 23, p. 103 ; n. 74, p. 117 ; n. 6, p. 140 ; p. 354 sq.* ; V, 7 : n. 9, p. 141 ; V, 8-9 : n. 37, p. 74 ; V, 8-10 : n. 26, p. 103 ; n. 23, p. 190 ; V, 9 : n. 27, p. 104 ; n. 33, p. 105 ; V, 10 : n. 47, p. 109 ; V, 11 : n. 39, p. 60 ; p. 57* ; n. 55, p. 64 ; n. 1, p. 183, n. 6, p. 185 ; V, 11-12 : p. 126* ; V, 12 : n. 86, p. 121 ; V, 13-14 : n. 90, p. 122 ; V, 15-16 : p. 121 sq.* ; V, 17 : n. 102, p. 124 ; V, 19 : n. 3, p. 349 ; V, 20 : n. 91, p. 122 ; n. 113, p. 127 ; n. 2, p. 349 ; V, 22 : n. 52, p. 63 ; V, 24 : n. 19, p. 272 ; V, 28 : p. 349* ; V, 29 : n. 4, p. 349 ; n. 34, p. 359 ; V, 30 : n. 1, p. 183 ; V, 31 : n. 4, p. 349 ; V, 32 : n. 105, p. 125 ; V, 33 : n. 6, p. 185 ; p. 389 sq.* ; V, 34 : n. 4, p. 349 ; V, 35 (= *Gorg.* 470d-e) : n. 1, p. 183 ; V, 36 (= *Menex.* 247e-248a) : n. 1, p. 183 ; n. 20, p. 354 ; V, 40 : p. 356* ; V, 42 : n. 102, p. 124 ; V, 43 : n. 4, p. 349 ; V, 46 : n. 47, p. 363 ; V, 48 : n. 102, p. 124 ; V, 56 : n. 6, p. 140 ; p. 358 sq.* ; V, 57-66 : n. 62, p. 114 ; V, 67 : n. 27, p. 356 ; V, 68-72 : n. 34, p. 105 ; n. 56, p. 366 ; V, 69 : n. 27, p. 356 ; n. 57, p. 366 ; V, 70 : n. 39, p. 23 ; n. 3, p. 134 ; p. 367 sq.* ; V, 71 : p. 367* ; n. 88, p. 375 ; V, 72 : n. 52, p. 110 ; n. 69, p. 370 ; V, 73 : n. 34, p. 359 ; V, 76 : n. 102, p. 124 ; V, 82-83 : n. 4, p. 349 ; V, 84 : n. 24 et 25, p. 256 ; V, 88 : n. 6, p. 142 ; p. 143* ; p. 359* ; V, 95 : n. 19, p. 272 ; V, 96 : p. 357* ; V, 100 (= *Ep.* VII 326b-c) : n. 1, p. 183 ; V, 103-104 : n. 47, p. 363 ; V, 103-110 : n. 33, p. 105 ; V, 105 : p. 105* ; V, 110 : n. 4, p. 349 ; V, 117 : p. 360 sq.* ; V, 119 : n. 34, p. 359 ; n. 36, p. 360 ; V, 120 : n. 4, p. 349 ; n. 29, p. 357 ; V, 121 : n. 18, p. 52 ; p. 107* ; n. 89, p. 122 ; n. 112, p. 127 ; p. 303*.
- *Vat.* 8 : n. 46, p. 363.

Clément d'Alexandrie,

- *Stromates* II, 21, 129, 4-5 : n. 62, p. 369 ; VIII, 9, 33, 1-9 (= *SVF* II, 351) : n. 31, p. 259.

DK

- Démocrite XXXI : n. 12, p. 294 ; BIII : n. 10, p. 99.
- Parménide VIII, 5-6 : n. 25 et 28, p. 201.
- Pythagore VII 2 : n. 17, p. 187 ; VIIIa : n. 9, p. 141 ; n. 19, p. 189.

Diogène d'Oenoanda

- 26, 1, 2 - 3, 8 : n. 43, p. 363.

DL

- I, 13 : n. 17, p. 181 ; I, 112 : n. 26, p. 103 ; I, 116-122 : n. 17, p. 187 ; I, 118 : n. 17, p. 187 ; I, 120 : n. 17, p. 188 ; II, 89 : n. 64, p. 337 ; IV, 67 : n. 46, p. 329 ; V, 42 : n. 45, p. 75 ; V, 45 : n. 45, p. 75 ; V, 47 : n. 45, p. 75 ; V, 86-94 : n. 25, p. 103 ; VI, 22 : n. 3, p. 12 ; VI, 70 : n. 33, p. 276 ; VII, 85-86 : n. 3, p. 249 ; VII, 87-88 : n. 62 et 63, p. 369 ; VII, 87-89 : n. 7, p. 252 ; VII, 93 : n. 24, p. 297 ; VII, 101-103 : n. 51, p. 282 ; n. 57, p. 284 ; VII, 115 : n. 20, p. 296 ; n. 33, p. 300 ; VII, 116 : n. 12, p. 320 ; VII, 122 : n. 44, p. 108 ; VII, 126 (= *SVF*, 125) : n. 76, p. 81 ; n. 3, p. 149 ; VII, 127 : n. 76, p. 340 ; VII,

130 (= SVF III, 687) : n. 47, p. 75 ; n. 77, p. 81 ; VII, 135-136 (= SVF I, 102) : n. 55, p. 236 ; VII, 137 (= SVF II, 526) : n. 51, p. 236 ; VII, 138-139 : n. 2, p. 12 ; VII, 141 (= SVF II, 589) : n. 13, p. 227 ; n. 17, p. 229 ; n. 26, p. 231 ; n. 42, p. 234 ; VII, 143 : n. 6, p. 251 ; VII, 157, 3-5 : n. 61, p. 239 ; VII, 709 : n. 70, p. 116 ; VIII, 4 : n. 25, p. 103 ; n. 21, p. 189 ; VIII, 8 : n. 203, p. ; VIII, 156 : n. 371, p. ; X, 119 : n. 46, p. 75 ; n. 48, p. 75 ; X, 137 : n. 4, p. 250 ; n. 29, p. 274 ; X, 38 : n. 43, p. 363.

Ennius

- *Scaen.* 234 sq. : n. 12, p. 69.

Épict.

- *Entretiens* I, 1, 12 : n. 70, p. 116 ; I, 18, 17 : n. 5, p. 97 ; I, 19, 8 : n. 5, p. 97 ; II, 10, 6 : n. 70, p. 116 ; III, 18, 3 : n. 5, p. 97 ; IV, 5, 23 : n. 5, p. 97.

Épic.

- *Hérod.* 39 : n. 4 et p. 225* ; 43 : n. 6 et p. 325* ; 45 : n. 56, p. 237 ; 47 : n. 42, p. 158 ; 72-73 : n. 8, p. 13.
- *M. C.* II : n. 28, p. 156 ; n. 41, p. 158 ; IV : n. 33, p. 157 ; n. 41, p. 158 ; IX : n. 14, p. 253 ; XIV : n. 48, p. 75 ; XVIII : n. 21, p. 255 ; XX : n. 39, p. 361.
- *Mén.* 81 : n. 29, p. 156 ; 124 : n. 28, p. 156 ; 125 : n. 41, p. 158 ; 128 : n. 20, p. 273 ; 128-135 : n. 39, p. 357.
- *S. V.* 9 : n. 36, p. 360 ; 17 : n. 15, p. 254 ; 19 : n. 15, p. 254 ; n. 24, p. 355 ; 33 : n. 15, p. 254 ; n. 20, p. 273 ; 37 : n. 40, p. 158 ; 38 : n. 36, p. 360 ; 47 : n. 19, p. 272 ; 55 : n. 15, p. 254 ; 55 : n. 19, p. 272 ; 69 : n. 15, p. 254 ; 75 : n. 15, p. 254 ; n. 24, p. 355 ; n. 31, p. 357.

444

Euripide

- *Alceste* 179 : n. 47, p. 330 ; 1085 : n. 47, p. 330.
- *Antiope* frag. 1-6 : n. 36, p. 74.

Eusèbe

- *Préparation évangélique*, XV, 18, 1, 1-3, 7 (= SVF II, 596) : n. 46, p. 235 ; XV, 19, 1-2 (= SVF II, 599) : n. 15, p. 225 ; XV, 20, 6 (= SVF II 809) : n. 59, p. 238 ; n. 61, p. 239.

Gal.

- *PHP* III, 1, (= SVF II, 885) : n. 62, p. 239 ; IV, 2, 10-18 (= SVF III, 462) : n. 73, p. 339 ; *PHP* IV, 3, 2-5 : n. 74, p. 310 ; n. 15, p. 321 ; IV, 5, 21-25 (SVF III, 480) : n. 20, p. 296 ; IV, 6, 2-3 (= SVF III, 473) : n. 47, p. 208 ; IV, 7, 14-18 (= SVF III, 466) : p. 324 sq.* ; IV, 7, 7 : n. 58, p. 334 ; IV, 7, 1-11 : n. 76, p. 310 ; IV, 7, 37 : n. 81, p. 34 ; V, 2, 3-7 : n. 37 et 38, p. 301 ; V, 5, 8-26 : n. 81, p. 34 ; V, 5, 9-11 : n. 74, p. 310 ; V, 6, 29-31 : n. 74 et 76, p. 310 ; V, 6, 34-37 : n. 74, p. 310.

Gell.

- *Noct. Att.* VII, 2, 1 : n. 10, p. 69 ; VII, 2, 3 (= *SVF* II, 100) : n. 66, p. 370 ; XI, 2, 5 : n. 8, p. 69 ; XII, 28 : n. 38, p. 277 ; XIX, 1, 14-20 : n. 81, p. 311.

Hpc.

- *Régime des maladies aiguës*, Appendice 13, 2 ; 14, 2 ; 36 ; 54 : n. 91 et 92, p. 344 ; 20 ; 35 ; 41, 2 ; 53, 1-2 ; 54 ; 58, 1 ; 63 ; 67, 1-2 : n. 91 et 92, p. 344.

Isocrate

- *Sur l'Échange*, 183-185 ; 311 : n. 98, p. 346.

Jambl.

- *De uita Pythag.* 31 : n. 66, p. 337 ; 58 : n. 26, p. 103 ; 196 : n. 66, p. 337.

Jérôme

- *Ep.* 60, 5 : n. 55, p. 305.

Julien

- VII 9, 213c : n. 3, p. 12.

Lact.

- *Inst.* I, 6, 7 : n. 109, p. 88 ; III, 16, 5 : n. 114, p. 90 ; VI, 2, 15 : n. 113, p. 89 ; VII, 7, 12 : n. 17, p. 187 ; VII, 8, 7 : n. 17, p. 187.

Lucr.

- *DRNI*, 146-214 : n. 4 et p. 225* ; I, 459-463 : n. 18, p. 16 ; I, 548 : n. 52, p. 177 ; I, 1002-1005 : n. 7 et p. 226*.
- II, 1052-1104 : n. 56, p. 237.
- III, 48-50 : n. 36, p. 360 ; III, 310-313 : n. 33, p. 300 ; III, 466 : n. 57, p. 179 ; III, 641-642 : p. 177* ; III, 830-869 : n. 28, p. 156 ; III, 838-844 : n. 29, p. 156 ; n. 44, p. 363 ; III, 867-869 : n. 29, p. 156 ; III, 904 : n. 57, p. 179 ; III, 921 : n. 57, p. 179 ; n. 58, p. 179 ; III, 944-949 : n. 40, p. 361 ; III, 955-960 : n. 39, p. 361 ; III, 972-975 : n. 52, p. 162 ; III, 977 : n. 57, p. 179 ; III, 1024-1052 : n. 21, p. 153 ; n. 29, p. 156 ; III, 1038 : n. 57, p. 179 ; III, 1039-1044 : n. 54, p. 178 ; III, 1087-1089 : p. 162 *sq.** ; III, 1087-1093 : n. 51, p. 365 ; III, 1090-1094 : n. 29, p. 156 ; III, 1091-1094 : n. 58, p. 179.
- IV, 143-215 : n. 37 et 38, p. 363 ; IV, 794-796 : n. 42, p. 158.
- V, 1120-1135 : n. 43, p. 363.
- VI, 1208-1212 : n. 36, p. 360.

Marc Aurèle

- II, 2 : n. 5, p. 97 ; II, 5 : n. 42, p. 25 ; IV, 43 : n. 23, p. 230 ; VI, 15 : n. 23, p. 230 ; VII, 19 : n. 23, p. 230 ; VII, 29 : n. 42, p. 25 ; IX, 2, 28 et 32 : n. 23, p. 230 ; XI, 16 : n. 5, p. 97 ; XII, 32 : n. 23, p. 230.

Marius Victorinus

- *In. Lib.* I, 26 : p. 167* ; n. 20, p. 170.

Némésius

- 309, 5-311, 2 (= *SVF* II, 625) : n. 15, p. 228.

Nigidius Figulus

- *frag.* I, 1 : n. 16, p. 137.

Non.

- 307, 5 : n. 114, p. 90.

Origène

- *Des principes* III, 1, 2-3 : n. 2, p. 12.

Philodème

- *De morte* : 38, 14 : n. 24, p. 355.

Philon d'Alexandrie

- *De l'immutabilité de Dieu* 35-36 : n. 2, p. 12.
- *Leg. Alleg.* I, 56 (= *SVF* III, 202) : n. 76, p. 81 ; II, 22-23 : n. 2, p. 12.
- *Quod Deterius* 119-120 : n. 12, p. 320.
- *Sur l'incorruptibilité du monde* 8-10 : p. 235* ; 17 : n. 40, p. 234 ; 52, 5-54, 4 (= 527a Dufour) : n. 8, p. 13 ; n. 328, p. ; n. 16, p. 228 ; n. 45, p. 234 ; p. 236* ; 76-77 : n. 40 et 41, p. 234.

Plat.

- *Alc.* 103a : n. 5, p. 50 ; 133 : n. 71, p. 370.
- *Apol.* 23b : n. 10, p. 51 ; 31e-32a : n. 70, p. 80 ; 39e-41c : p. 181* ; 40c : n. 9, p. 151 ; n. 16, p. 152 ; n. 50 p. 161 ; 40e : n. 15, p. 152 ; 42a : n. 15, p. 152.
- *Conu.* 172a-b : n. 6, p. 50 ; 174d-175e : n. 15, p. 52 ; 200d : n. 6, p. 350, 206a : n. 6, p. 350 ; 210a-212a : n. 79, p. 214 ; n. 87, p. 375 ; 211a1-b1 : n. 29, p. 202 ; 212a : n. 6, p. 350 ; 215a : n. 24, p. 154 ; 215e-216c : n. 88, p. 344.
- *Crat.* 283a-384a : n. 6, p. 50.
- *Ep.* VII, 326b : n. 47, p. 42 ; 347e-348a : n. 19, p. 71.
- *Euthyd.* 272c-273c : n. 6, p. 50 ; 305c : n. 65, p. 79.
- *Gorg.* 447a-447b : n. 6, p. 50 ; 458 b-d : n. 14, p. 52 ; 470d-e : n. 1, p. 183 ; n. 21, p. 354 ; 484b-486c : n. 35, p. 74 ; 492d : n. 35, p. 74 ; 494a-495e : n. 12, p. 253 ; 469b-c : n. 33, p. 358 ; 500c : n. 35, p. 74 ; 500d : n. 35, p. 74 ; 521d : n. 68, p. 79 ; 521-522 : n. 70, p. 80.
- *Hipp. Maj.* 291d : n. 8, p. 351.
- *Leg.* 710d : n. 47, p. 42 ; 781 : n. 14, p. 52.
- *Men.* 70a-71a : n. 5, p. 50 ; 81c : n. 26, p. 190 ; 81e : n. 55, p. 208.

- *Menex.* 234a-b : n. 6, p. 50 ; 247e-248a : n. 1, p. 183 ; n. 21, p. 354.
- *Parm.* 130-134 : n. 4, p. 196 ; 137c-155c : n. 38, p. 205 ; 140^e-141d : n. 5, p. 196 ; 141a5-6 : p. 206*.
- *Phaed.* 57a-b : n. 5, p. 50 ; 58d : n. 14, p. 52 ; 61d-62a : n. 25, p. 190 ; 66b-d : p. 51* ; 67e : n. 10, p. 151 ; 69a-c : n. 71, p. 80 ; 72e : n. 55, p. 208 ; 72e-73b : n. 1, p. 183 ; 72e-77a : n. 5, p. 196 ; n. 63, p. 210 ; 79a6-11 : n. 29, p. 202 ; 79d : n. 79, p. 214 ; 100c5 : n. 27, p. 201 ; 102b-103c : n. 4, p. 196 ; 105e-107a : n. 5, p. 196 ; 115c-e : n. 5, p. 150.
- *Phaedr.* 227b : n. 6, p. 50 ; n. 14 et 15 p. 52 ; 245c-246a : n. 1, p. 183 ; n. 28, p. 191 ; n. 5, p. 196 ; 245c6 : n. 29, p. 202 ; 245d1 : n. 77, p. 213 ; 245e2-5 : p. 191* ; 246a : n. 27, p. 191 ; n. 32, p. 191 ; 246e : n. 55, p. 208 ; 248a : n. 86, p. 313 ; 249d : n. 19, p. 71 ; 250a : n. 27, p. 201.
- *Phil.* 20c-22e ; 60c-61a : n. 86, p. 374 .
- *Polit.* 285 e-286a : n. 27, p. 201 ; 291d-e : n. 47, p. 42.
- *Prot.* 309a-c : n. 6, p. 50 ; 310a : n. 47, p. 42.
- *Rép.* 327a-b : n. 6, p. 50 ; 392d-394c : n. 43, p. 41 ; 440a-440e : n. 83, p. 112 ; 439c : n. 87, p. 313 ; 441e-442d : n. 85 p. 312 ; 449a : n. 47, p. 42 ; 450b7-8 : n. 9, p. 51 ; 484c-e : n. 27, p. 201 ; 486a : n. 22, p. 71 ; 496c-497d : n. 70, p. 80 ; 500c-501c : n. 37, p. 201 ; 509b : n. 22, p. 71 ; 519c-521b : n. 66, p. 79 ; 527d-e : n. 66, p. 79 ; 530d-e : n. 26, p. 190 ; 540 : n. 66, p. 79 ; 544c : n. 47, p. 42 ; 581 : n. 37, p. 74 ; 581b-582e : n. 28, p. 104 ; 608c-611c : n. 5, p. 196 ; 608c : n. 88, p. 374 ; 611b : n. 74, p. 213 ; n. 79, p. 214 ; 611c-d : n. 8, p. 351 ; 611e2-3 : n. 29, p. 202.
- *Soph.* 216a : n. 6, p. 50 ; 226b-231b : n. 12, p. 294 ; 245e-249d : n. 38, p. 205.
- *Theaet.* 172d : n. 14, p. 52 ; 172d4-9 : n. 3, p. 30 ; 172d10 : n. 3, p. 30 ; 172d-174b : n. 71, p. 80 ; 175d : n. 15, p. 52 ; 176a-b : p. 372 sq.* ; 176d : n. 8, p. 351 ; 191d : n. 61, p. 209 ; 197d : n. 61, p. 209.
- *Tim.* 29b1-2 : n. 97, p. 219 ; 31a-b : n. 6, p. 31 ; 34b : n. 63, p. 240 ; 34c4-35a1 : n. 77, p. 213 ; 36e4-5 : n. 104 et p. 220* ; 37c-d7 : p. 197 sq.* ; 37d : n. 103, p. 220 ; n. 72, p. 371 ; 37-38 : n. 7, p. 13 ; n. 24, p. 171 ; 37d3-4 : n. 13, p. 198 ; n. 21, p. 200 ; 37e3-38a2 : p. 200* ; 38a : n. 34, p. 203 ; 38c1-3 : p. 198* ; 39e-40a : n. 2, p. 11 ; 70a : n. 84, p. 312 ; 81e : p. 156* ; 90b : n. 6, p. 350.

Pline l'ancien

- *Praef.* 22 : n. 55, p. 305.

Plot.

- *Enn.* III 7 : n. 15, p. 15 ; III 7 [45] : n. 6, p. 136 ; n.16, p. 199* ; III 7 [45] 3, 15-19 : n. 17 et p. 199* ; n. 11, p. 226 ; III 7 [45] 6, 6-15 : n. 226 et p. 220 ; III, 7, [45] 6, 32-36 : n. 18 et p. 199* ; V, 1 : n. 15, p. 15.

Plut.

- *Cic.* 3, 1 : n. 29, p. 57 ; 4, 3-4 : n. 52, p. 76 ; 5, 1 : n. 52, p. 76 ; 5, 2 : n. 54, p. 77 ; 32, 6 : n. 52, p. 76 ; 36, 6 : n. 52, p. 76 ; 40, 1 : n. 52, p. 76.
- *Comm. not.* 41, 108C3-9 : n. 28, p. 231 ; 1062A (= SVF III, 54) : n. 8, p. 351 ; n. 24, p. 355 ; 1063A-B (= SVF III, 539) : n. 76, p. 640.
- *Cons. Ap.* 102A-B ; 106B-C ; 110F : n. 100, p. 347.
- *de Cohib. Ira* 463D-E : n. 7, p. 261.
- *Non posse suaviter uiui secundum Epicurum*, 1089C : n. 17, p. 254 ; 1089D : n. 18, p. 272.
- *Placita* IV, 7, 3 (= SVF II, 810) : n. 61, p. 239.
- *Prof.* 75C (= SVF III, 539) : n. 76, p. 340.
- *Stoic. rep.* 1033C-D (= SVF III, 702) : n. 30, p. 72 ; n. 47, p. 75 ; n. 67, p. 370 ; 1043C : n. 54, p. 282 ; 1046C : n. 8, p. 351 ; n. 24, p. 355 ; 1053D (= SVF II, 806) : n. 71, p. 241.
- *Tranq. An.* 465F-466A : n. 48, p. 75 ; 474E-F : n. 41, p. 328 ; 474E-475A : n. 40, p. 328.

Proclus

- *In Tim* 73C-D (= I, 238-239 Diehl) : n. 19, p. 200.

Ps-Galien,

- *Définitions*, XIX, 390 : n. 15, p. 294.

Ps.-Lucien

- *Le Cynique* 12 : n. 3, p. 12.

Ps.-Platon

- *Epinomis* 987d-e : n. 36, p. 106.

Quint.

- *Inst. Or.* III, 1, 14 : n. 36, p. 106.

Sén.

- *Ben.* IV, 27 : n. 39, p. 301 ; IV, 34 : n. 10, p. 352 ; V, 6 : n. 8, p. 351 ; VI, 8 : n. 10, p. 352 ; VI, 11 : n. 10, p. 352.
- *Breu. uit.* : VII, 9 : n. 40, p. 361.
- *Ep.* 1 : n. 21, p. 17 ; 12 : n. 21, p. 17 ; 53, 11 : n. 38, p. 361 ; 58, 6 : n. 93, p. 218 ; 66, 45 : n. 39, p. 361 ; 71, 3 : n. 10, p. 352 ; 75, 9-15 : n. 14, p. 294 ; n. 30, p. 299 ; 75, 11 : n. 29, p. 299 ; 76, 9-10 (= SVF III, 200) : p. 251 sq.* ; 78, 28 : n. 62, p. 285 ; n. 25, p. 355 ; 87, 33 : n. 57, p. 284 ; 89, 8 : n. 10, p. 352 ; 92, 30 : n. 63, p. 369 ; 94, 3 : n. 10, p. 352 ; 94, 45 : n. 76, p. 81 ; 116, 5-6 : n. 76, p. 340 ; 121, 14-16 : n. 87, p. 345 ; 124, 14 : n. 3, p. 12 ; 124, 16 : n. 1, p. 11.
- *Ir.* II, 1-4 : n. 81, p. 311.

- *Marc.* 10, 3 : n. 14, p. 137.
- *Ot.* 3, 3 : n. 29, p. 72 ; 4, 2 : n. 76, p. 81 ; 5, 8 : n. 76, p. 81.
- *Tranq. An.* 6, 3 : n. 82, p. 82 ; 7, 2 : n. 82, p. 82 ; 14, 2-10 : n. 82, p. 82.
- *uit. beat.* VIII, 4 : n. 63, p. 369 ; X, 3 : n. 67, p. 370.

Sext. Emp.

- *A. M.* VII, 151 : n. 60, p. 285 ; VII, 166-189 : n. 17, p. 37 ; n. 44, p. 329 ; VIII, 276 : n. 33, p. 260 ; IX, 71-73 (= *SVF* II, 812) : n. 65, p. 240 ; IX, 88-91 : n. 2, p. 12 ; X 170, 1-4 (= 528 Dufour) : n. 8, p. 13 ; n. 16, p. 255 ; XI, 96 : n. 4, p. 250 ; 182-184 : n. 46, p. 329.
- *H. P.* I, 227-229 : n. 17, p. 37 ; III, 124 : n. 18, p. 229 ; III, 194 : n. 4, p. 250.

Simplicius

- *Commentaire sur les Catégories* 350, 15-16 : n. 8, p. 13 ; n. 16, p. 225 ; n. 7, p. 389.

Stob.

- *Anth.* I, 8, 42, 15-19 : n. 37, p. 233 ; I, 8, 42, 20-24 : p. 232* ; I 8, 42, 25-43 (= 525 Dufour) : n. 16 et p. 228 *sq.** ; p. 235* et n. 44 ; I, 49, 33, 19-33 : n. 95, p. 315 ; I, 49, 34, 2-5 : n. 95, p. 315 ; II, 7 : n. 81, p. 81 ; II, 7, 10 : n. 20, p. 296 ; n. 25, p. 324 ; II, 7, 40, 16-17 : n. 49, p. 303 ; II, 7, 40, 23-41, 26 : n. 48, p. 303 ; II, 88, 16-21 (= *SVF* III, 378) : p. 318 *sq.** ; II, 93, 1-13 (= *SVF* III, 421) : n. 94, p. 294 ; n. 33, p. 300 ; II, 100, 7-13 : n. 8, p. 351 ; II, 109, 10-110, 4 (= *SVF* III, 686) : n. 29, p. 72 ; II, 143-145 : n. 94, p. 85 ; n. 100, p. 86 ; n. 128, p. 93 ; II, 206 : n. 44, p. 108.

SVF

- I, 179 : n. 62, p. 369 ; I, 518 : n. 70, p. 241 ; I, 213 : n. 31, p. 325 ; I, 537 : n. 62, p. 369.
- II, 35 : n. 31, p. 259 ; II, 100 : n. 66, p. 370 ; II, 351 : n. 31, p. 259 ; II, 369 : n. 11, p. 99 ; II, 503 : n. 17, p. 229 ; II, 510 : n. 16, p. 225 ; II, 526 : n. 51, p. 236 ; II, 528 : n. 26, p. 71 ; II, 589 : n. 13, p. 227 ; II, 599 : n. 15, p. 225 ; II, 625 : n. 15, p. 225 ; II, 633 : n. 26, p. 71 ; II, 791 : n. 70, p. 241 ; II, 806 : n. 71, p. 241 ; II 809 : n. 59, p. 238 ; n. 61, p. 239 ; II, 810 : n. 61, p. 239 ; II, 812 : n. 65, p. 240 ; II, 885 : n. 62, p. 239 ; II, 921 : n. 66, p. 370 ; II, 974 : n. 31, p. 259 ; II, 1027 : n. 53, p. 236.
- III, 54 : n. 8, p. 351 ; n. 24, p. 355 ; III, 125 : n. 76, p. 81 ; III, 200 : p. 251* ; III, 217 : n. 76, p. 340 ; III, 226 : n. 76, p. 340 ; III, 378 : n. 88, p. 313, p. 318* ; III, 391 : n. 14, p. 321 ; n. 19, p. 322 ; n. 23, p. 323 ; III, 421 : n. 33, p. 300 ; III, 462 : n. 83, p. 313 ; n. 73, p. 239 ; III, 463 : n. 24, p. 324 ; III, 466 : n. 26, p. 324 ; III, 471 : n. 13, p. 294 ; III, 473 : n. 47, p. 280 ; III, 480 : n. 20, p. 296 ; III, 490 : n. 54, p. 282 ; III, 510 : n. 31, p. 299 ; n. 76, p. 340 ; III, 529 : n. 22, p. 296 ; III, 530 : n. 78, p. 340 ; III, 539 : n. 76, p. 340 ; III, 657-670 : n. 36, p. 301 ; III, 686 : n. 29, p. 72 ; n. 47, p. 75 ; n. 129, p. 94 ; III, 687 : n. 17, p. 75 ; n. 77, p. 81 ; III, 702 : n. 30, p. 72 ; n. 48, p. 75.

Tert.

- *Anim.* 5, 4 (= *SVF* II, 791) : n. 70, p. 241.

Théodoret

- *Thérapeutique des maladies helléniques* V, 23, 5-24, 1 (= *SVF* II, 810) : n. 61, p. 239.

Varron,

- *L.* VI, 1 : n. 21, p. 170 ; VI, 11 : p. 170*.

INDEX RERUM

A

Académie 37, 56, 57, 60, 64, 79, 83, 84, 91, 126, 140, 160, 184, 196, 205, 207, 256
Académicien 20, 58, 60, 61, 83, 103, 152, 160, 168, 251, 256, 283, 303, 305, 306, 314, 328, 334, 339, 362, 366, 384
nouvelle Académie 36, 37, 57, 60, 63, 64, 83, 159, 185, 329
Âme
automotricité de l'âme 214
immortalité de l'âme 23, 24, 129, 138, 150, 162, 163, 165, 175, 176, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 196, 207, 208, 213, 221, 237, 239, 242, 250, 264, 312, 354, 362, 363, 364, 374, 380, 381, 382, 383
migration des âmes 181
nature de l'âme 175, 176, 177, 383
Amitié 34, 42, 115, 352
Analogie médicale
cure des passions 134, 286, 323, 334, 335, 348, 383, 387
maladie chronique 294, 295, 298, 300
maladie de l'âme 12, 20, 22, 286, 290,

293, 294, 295, 300, 301, 302, 310, 319, 334, 342
maladie invétérée 300
medicina temporis 330, 334, 336, 338, 339, 386
thérapie philosophique 129
Animal 11, 12, 81, 219, 249, 250, 251, 257, 262, 263, 265
Anthropologie 11, 120, 207, 248, 250, 258, 262, 264, 375, 377, 384
Anticipation des maux (*praemeditatio malorum*) 327, 336, 337, 339
Ascèse 276
exercice spirituel 277, 365, 366, 387
Atomisme (Atomes) 177-178, 382
Avenir 12, 15, 38, 45, 125, 162, 200, 211, 232, 249, 252, 253, 261, 263, 264, 265, 272, 274, 317, 318, 337, 364, 378, 389, 390
B
Beauté morale (*honestum*) 35, 129, 251, 256, 257, 258, 259, 283, 284
Bonheur 19, 20, 24, 52, 74, 89, 102, 103, 112, 114, 119, 121, 122, 124, 129, 133, 134, 163, 172, 175, 212, 232, 252, 253, 254, 268, 272, 273,

289, 290, 303, 332, 338, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 366, 367, 374, 375, 383, 386, 387, 388

C

Calendrier 38, 41, 44, 46, 52, 127

Chagrin 24, 102, 112, 124, 126, 143, 248, 273, 274, 286, 287, 289, 291, 307, 310, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 360, 386

Chronologie 30, 35, 44, 45, 46, 111, 127, 140, 191, 224

Circonstance 72, 142, 147

Cité 18, 23, 30, 31, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 42, 46, 51, 52, 64, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 90, 94, 95, 97, 105, 109, 113, 119, 129, 145, 169, 212, 252, 283, 286, 357, 362, 378, 379, 380

Conflagration (*ekpyrōsis*) 227, 228, 234, 235, 236, 238, 239, 241

Connaissance 17, 30, 37, 60, 67, 70, 71, 72, 82, 85, 86, 89, 93, 102, 104, 105, 159, 160, 169, 176, 177, 189, 201, 208, 210, 219, 253, 260, 268, 285, 303, 305, 310, 329, 366, 367, 389

Conscience

conscience du temps 11, 12, 247, 257, 258, 263, 265, 271, 273, 383, 384
sens du temps 249, 252, 253, 258, 259, 260, 262, 264, 265, 383

Consolation

consolatio de Cicéron 176, 269, 344
méthodes de consolation 101, 102, 269, 307, 321, 323, 331, 342
rôle du temps 111, 133, 254, 279, 293, 310, 334, 342, 385, 387

Contemplation 71, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 89, 93, 95, 102, 103, 104, 105, 110, 226, 249, 356, 362, 364, 365,

366, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 375, 382, 387

Convenance 35, 36

Corps

droits du corps 270, 271, 285, 384
plaisir du corps 254
temps du corps 23, 51, 248, 265, 267, 274, 278, 293, 339, 383, 385

Cosmologie

cosmos vs monde 227, 234-237
incorruptibilité du monde 13, 228, 234, 235, 236
temps cosmique 18, 21, 206, 362, 364, 377, 384, 387

Crainte 124, 125, 133, 134, 152, 154, 158, 159, 178, 179, 180, 181, 210, 270, 271, 273, 274, 278, 284, 317, 318, 319, 320, 322, 355, 363, 389

Cynisme (cynique) 274, 275, 276, 277, 282, 384

Cyrénaïque

philosophes cyrénaïques n. 20 p. 273
305, 307, 327, 337

D

Defetigatio 334, 342, 347

Démiurge 31, 197, 198, 201, 213, 218, 219, 221, 224, 371

Dialogue 20, 37, 41, 123, 191, 195, 196, 197, 201, 286, 290

Dieu, dieux, divinités 11, 12, 71, 135, 177, 186, 202, 203, 208, 211, 221, 234, 236, 250, 261, 263, 265, 362, 367, 369, 370, 372, 374, 375

Dissensus (des philosophes). Voir polémique

Divination 261

Dogmatisme (dogmatique) 37, 121, 177, 185, 383

Douleur (*dolor*)

dolor 157, 159, 176, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 284, 287, 289, 330, 331

- expérience de la douleur 278
 rapport douleur et chagrin 273-274,
 286-287, 319-320
 dolor vs labor 274-275, n. 38 p. 277
 résistance à la douleur 112, 270, 276,
 278, 286, 348
- Doute**
 scepticisme académicien 20, 60, 366
 doute vs dogmatisme 185
- Dualisme (dualiste)** 50, 51, 80, 123, 128,
 129, 134, 208, 239, 257, 267, 270, 278,
 279, 304, 307, 308, 312, 315, 371, 378. Voir
 aussi monisme
- Durée**
 expression de la durée 198
 rapport bonheur/durée 349-361, 383,
 387
- E** _____
- Écriture** 34, 35, 39, 43, 67, 68, 88, 89, 90,
 92, 95, 105, 108, 113, 209, 379
- Éducation** 30, 91, 250, 275, 276, 281, 282, 342
- Effort (*labor*)** (voir aussi douleur)
 labor 274, 275, 276, 277, 278, 280, 286,
 384
- Éloquence** 19, 49, 53, 55, 58, 59, 62, 63, 64,
 65, 91, 143, 144, 166
- Enseignement**
 de la philosophie 11, 12, 14, 15, 17, 18,
 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30, 31, 33,
 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 46, 49, 50,
 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61,
 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 74,
 75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 94, 95, 97, 103, 104, 105,
 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124,
 127, 133, 134, 136, 140, 141, 142, 146,
 149, 151, 152, 153, 154, 158, 163, 165,
 169, 170, 174, 179, 184, 185, 186, 188,
 190, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 205,
 206, 208, 215, 216, 221, 226, 228, 231,
 233, 235, 237, 248, 250, 253, 255, 256,
 276, 282, 283, 284, 285, 289, 290,
 291, 293, 294, 302, 303, 308, 311, 314,
 315, 316, 340, 342, 344, 345, 347, 348,
 349, 351, 354, 359, 363, 365, 366, 372,
 373, 374, 375, 377, 378, 379, 385, 386,
 387
 de la rhétorique 55, 56, 58, 59, 60, 61,
 63, 64, 87, 91, 103, 119, 120, 165, 379
- Épicurisme (jardin, épicurien)** 22, 75, 163,
 184, 250, 253, 255, 256, 306, 359, 361
- Épistémologie** 195
- Espoir** 12, 73, 100, 110, 119, 122, 134, 151,
 152, 153, 164, 181, 185, 188, 221, 254, 272,
 341, 349, 356, 357, 362, 363
- Éternel retour (doctrine de l')**
 Grande Année 228
 temps cyclique 235-237
- Éternité (voir aussi intemporalité)** 15, 168,
 171, 185, 204, 227, 367, 370, 377
- Ambiguïté du lexique de l'éternité** 134-
 138, 167, 173-182, 191-194, 198-221, 382,
 388
- Histoire du substantif latin *aeternitas***
 165-182
- Rapport *aeternitas aïôn*** 138, 168-173,
 197-221, 382
- Aeternitas animorum*** 134, 183-194
- Éthique** 12, 17, 18, 19, 21, 25, 29, 35, 61, 64,
 79, 86, 95, 99, 103, 105, 108, 109, 110, 114,
 117, 123, 128, 134, 145, 148, 151, 152, 154,
 155, 156, 161, 163, 164, 169, 179, 181, 182,
 190, 195, 211, 214, 215, 219, 221, 223, 243,
 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 258, 261,
 264, 265, 272, 273, 282, 286, 294, 303,
 309, 322, 328, 337, 339, 340, 345, 346, 352,
 355, 358, 361, 362, 365, 366, 367, 368, 369,
 373, 375, 380, 382, 383, 385, 387, 388, 389
- Exercice spirituel** 277

F

Formes 138, 193, 194, 195, 196, 197, 201, 202, 205, 207, 210, 211, 214, 221, 225, 374

Fraîcheur des émotions (*recens, prosphton*) 292, 293, 320, 321, 323, 326, 331, 332, 338

G

Genres de vie (Théorie des *bioi*)

vie active 67, 73, 75, 79, 81, 82, 84, 85, 95, 101, 102, 108, III, II9

vie contemplative 71, 72, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 95, 101, 102, 104, 105, 108, III, 370

vie mixte 68, 77, 78, 79, 81, 85, 86, 87, 88, 90, 93

Gloire (*gloria-laus*) 18, 46, 59, 72, 212, 358, 362, 363, 364, 375

H

Habitude 114, 279, 282, 307, 324, 342, 353, 390

Histoire 14, 15, 17, 30, 31, 34, 39, 41, 43, 44, 46, 58, 61, 68, 73, 76, 84, 87, 89, 95, 97, 98, 103, 109, 136, 138, 140, 141, 144, 145, 168, 171, 172, 173, 189, 208, 216, 238, 256, 276, 294, 304, 314, 317, 339, 363, 364, 373, 375, 384, 388

I

Imitation de Dieu (*omoiôsis theô*) 370, 372

Immanence 201, 205, 373

Immortalité

des Dieux 192

de l'âme 23, 24, 129, 138, 150, 162, 163, 165, 175, 176, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 196, 207, 208, 213, 221, 237, 239, 242, 250, 264, 312, 354, 362, 363, 364, 374, 380, 381, 382, 383

Imprévu (*necopinatum, aprodoskêton*)

328, 329

Instant

instant vs durée 155-157, 389

instant vs plaisir 337-338

mathématique vs instant sensible 232, 236

punctum temporis (point de temps) 155, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 389

Intemporalité

intemporalité vs omnitemporalité 135-138, 199-207, 211-214, 221, 376, 388

intemporalité vs éternité 135-138, 167, 173, 199-201

Introspection 253

L

Liberté 19, 31, 37, 45, 46, 52, 101, 109, 114, 133, 164, 185, 216, 307, 380, 389

Lycée (aristotélien, péripatéticien) 53, 56, 57, 60

M

Maîtrise de soi 275, 279, 285, 340, 384

Matière 15, 31, 36, 57, 107, 110, 150, 168, 169, 225, 236, 243, 274, 283, 298, 322, 344

Mémoire (*memoria*)

éloge de la mémoire 208

réminiscence 11, 208, 209, 210, 211

souvenir des plaisirs (*reuocatio*) 336, 337, 357

Monisme 80, 239, 270, 294, 307, 308, 309, 310, 315, 325

Mort

crainte de la mort 124, 125, 133, 158, 159, 178, 179, 270, 284, 355, 363, 389

mort comme néant 360

mort comme sommeil 161, 176, 176, 181

tempus moriendi 140, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 161, 163, 164, 349, 357, 358, 359

tempus mortis 149, 152, 161, 164, 180

Mos maiorum 45, 68, 70, 77, 87, 94, 116,
378, 380, 384

N

Nature 12, 13, 15, 18, 22, 39, 71, 80, 81, 82,
85, 89, 91, 98, 102, 104, 105, 112, 118, 119,
122, 123, 129, 135, 147, 152, 155, 156, 158,
162, 167, 168, 175, 176, 177, 184, 187, 190,
192, 196, 197, 202, 204, 213, 214, 218, 224,
226, 230, 231, 237, 238, 239, 249, 250, 251,
252, 253, 255, 256, 257, 261, 262, 264, 267,
268, 269, 277, 282, 295, 298, 301, 323,
327, 333, 335, 336, 337, 338, 342, 351, 353,
355, 361, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371,
372, 374, 381, 382, 383

O

Occasion (*opportunitas, kairos*) 44, 65, 101,
113, 114, 116, 122, 134, 141, 144, 152, 166,
298, 316, 344

Oikeiôsis 345

Omnitemporalité (voir aussi intemporalité)
380

Opinion 11, 63, 81, 122, 123, 135, 151, 166,
175, 176, 188, 189, 190, 217, 231, 232, 253,
295, 296, 314, 317, 318, 320, 321, 322, 323,
324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 338, 347, 362, 386

Otium (loisir)

Légitimation de l'*otium* 38, 68-73, 80,
380

Otium vs *negotium* 43-47, 67-71, 78-79,
94, 379

Otium philosophique 40-42, 67-95,
100-105, 108, 120, 379

Subsiciuum tempus 68-70, 92

P

Passé 12, 14, 15, 38, 42, 45, 47, 90, 91, 116,
126, 127, 135, 160, 172, 175, 208, 211, 229,
231, 232, 249, 253, 262, 263, 264, 265, 272,
293, 322, 337, 357, 379, 383, 389, 390

Passion (*perturbatio animi*)

classification des passions 317-322

bonnes affections (*eupatheiai*) 320

métriopathie 306, 339, 347

pré-passions 321

rôle du temps dans la définition des
passions 385

Patriotisme 87-95, 105-110, 117, 379

Persona 87

persona auctoriale 87, 92, 100, 101, 111,
117, 119

théorie stoïcienne des 4 *personae* 87, 98,
99, 118, 343, 345

Philosophie

légitimation de la philosophie 34-47,
67-95, 105-111, 379

philosophie et rhétorique 60, 379

rôle de la philosophie 293

Physique 13, 15, 16, 18, 19, 21, 30, 72, 86,
99, 103, 176, 177, 181, 190, 192, 202, 203,
205, 206, 214, 215, 223, 230, 234, 235, 239,
240, 248, 270, 272, 273, 274, 275, 276,
277, 279, 280, 282, 286, 289, 302, 303,
304, 333, 336, 340, 341, 348, 350, 365, 366,
368, 369, 372, 381, 382, 385, 388, 389

Plaisir (voir aussi épicurisme et
cyrénaïque)

doctrine du plaisir 253-257

Plaisir du corps/plaisir de l'âme 254, 319

rappports temps et plaisir 361

vertu et plaisir 256, 257

Platonisme (platonicien)

médioplatonisme 373, 388

néoplatonisme 228, 373, 382

Polémique (voir aussi *dissensus*)

anti-épicurienne 163, 249, 359

anti-stoïcienne 312

Politique

critique de l'apolitisme 75, 79

participation à la vie politique 196, 201,
207

- philosophie et politique 23, 65, 68, 75, 78, 79, 83, 109, 379
- Prédisposition (*proclivitas*) 299, 300, 301, 316, 340
- Présent
définition du présent stoïcien 231-234
délimitation du présent 19, 233, 293, 352
- Probabilisme 37, 328, 373
- Progrès moral
progressant 198, 200, 340, 342, 387
progressio in/ad virtutem 340
- Prologue (préambule, *prooemium*) 37, 39, 41, 42, 45, 46, 49, 50, 53, 54, 56, 59, 61, 69, 83, 90, 100, 101, 102, 103, 107, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 126, 127, 128, 140, 141, 142, 143, 215, 308, 309, 354, 379
- Providence
comme élément de la *prudencia* 260-262, 383
providence divine 236, 249, 265
- Prudence (*prudencia*) 110
prudencia 110, 259, 262, 264, 265, 273, 274, 278, 383
- Psychologie 104, 123, 124, 184, 189, 190, 208, 211, 238, 239, 241, 248, 264, 269, 270, 272, 280, 304, 308, 309, 310, 314, 315, 326, 333, 334, 342
- Pythagorisme (pythagoricien) 94, 109, 141, 188, 189
pythagoricien 92, 104, 109, 188, 190, 215
- R** _____
- Raison 11, 12, 17, 23, 25, 29, 34, 37, 42, 43, 52, 71, 75, 78, 81, 85, 86, 87, 99, 112, 114, 118, 123, 128, 129, 133, 134, 135, 143, 152, 158, 172, 190, 202, 203, 205, 211, 213, 214, 216, 218, 227, 240, 241, 247, 248, 249, 251, 252, 257, 258, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 272, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 286, 293, 294, 302, 303, 304, 307, 308, 310, 312, 313, 314, 315, 320, 331, 333, 334, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 348, 351, 353, 360, 364, 368, 369, 370, 385, 386, 387
- Représentation 13, 15, 17, 30, 50, 117, 123, 148, 159, 160, 197, 208, 328, 378
- Responsabilité 63, 69, 109, 302, 304, 335
- Rêve 160, 172
- Rhétorique (voir aussi Éloquence) 12, 18, 19, 20, 49, 53, 55, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 91, 124, 143, 146, 166, 216, 290, 340, 342
- Rome 12, 17, 18, 20, 22, 24, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 57, 58, 67, 73, 75, 79, 80, 110, 113, 117, 119, 140, 141, 163, 169, 180, 189, 196, 269, 270, 363, 379, 380, 388
- S** _____
- Sagesse (sage) 19, 24, 46, 59, 71, 72, 74, 85, 86, 91, 94, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 121, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 141, 150, 153, 154, 163, 187, 188, 218, 219, 239, 248, 254, 255, 261, 262, 272, 277, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 311, 319, 320, 339, 340, 341, 342, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 380, 383, 385, 387, 388
- Scénographie 31, 33, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 49, 57, 61, 64, 67
- Science 71, 72, 74, 85, 89, 93, 104, 105, 117, 190, 195, 262, 344
- Sensation 155, 156, 162, 179, 232, 233, 254, 257, 265, 267, 272, 278, 357, 360, 383
- Sérénité (*tranquillitas*) 19, 40, 77, 78, 90, 123, 125, 127, 151, 153, 178, 302, 303, 307, 360, 367, 368
- Socratism (socratique)

elenchos socratique 63, 290, 305
mort de Socrate 149, 151, 153, 358
Sommeil 160, 161, 176, 179, 181
Souci de soi 97, 100, 109, 128, 164, 294
Stoïcisme (Stoa, stoïcien) 21, 25, 80, 81, 98,
99, 108, 109, 110, 116, 164, 168, 184, 227,
229, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 239,
242, 250, 251, 253, 264, 268, 270, 274,
277, 280, 282, 301, 304, 305, 306, 307,
309, 312, 315, 316, 322, 326, 328, 332, 343,
345, 350, 351, 353, 354, 356, 357, 361, 362,
365, 368, 369, 375, 386
Subjectivité (sujet) 95, 97, 98, 120, 153

T

Témérité (*temeritas*) 274, 278, 279, 281,
283, 286, 384, 385

Temps

définition du temps 145, 166, 167, 168,
233, 381
humanisation du temps 17, 18
temps cosmique 18, 21, 206, 362, 364,
377, 384, 387
temps de la cité 18, 36, 38, 46, 105, 378
temps de l'âme 23, 51, 248, 278, 289,
339
temps du corps 23, 51, 248, 265, 267,
274, 278, 293, 339, 383, 385
temps historique 34, 37, 45, 49, 140,
378
temps moral 125
temps naturel 23, 31, 46, 49, 50, 125,
127, 133, 149, 379
temps physique 21, 205
temps qualitatif 127, 149, 150, 361

Tension (*contentio, tonos*) 35, 42, 49, 51,
54, 70, 81, 83, 129, 143, 185, 238, 277, 278,
279, 280, 281, 285, 315, 352, 375

Tradition 17, 20, 21, 22, 33, 37, 39, 42, 44,
58, 60, 61, 72, 75, 83, 94, 103, 107, 109,
133, 140, 141, 142, 152, 161, 163, 173, 176,
178, 184, 185, 189, 213, 215, 221, 240, 241,
251, 254, 257, 271, 274, 275, 279, 282, 284,
286, 290, 300, 305, 309, 314, 334, 355, 364,
370, 373, 374, 379, 382, 384, 388

Transcendance 24, 194, 216, 219, 250, 262,
264, 362, 370, 371, 373, 374, 378, 381, 388

Tyrannie 45, 113-114

U

Utilité (*utilitas*) 34, 61, 69, 70, 73, 75, 90,
125, 258, 284, 331, 359

V

Vérité 30, 37, 63, 122, 127, 150, 160, 197,
217, 223, 281, 283, 342, 345, 366, 384

Vertu 69, 75, 80, 81, 82, 86, 99, 105, 112,
114, 121, 122, 124, 126, 133, 151, 153, 207,
209, 212, 213, 225, 239, 249, 252, 256, 257,
258, 260, 265, 267, 268, 278, 280, 281,
283, 286, 289, 301, 303, 340, 341, 349, 350,
351, 352, 353, 354, 356, 359, 361, 362, 363,
364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 373, 375,
380, 384, 387, 388

Vice 267, 280, 296, 297, 298, 299, 300,
301, 315, 316, 320, 340, 341, 346

Vieillesse 59, 62, 91, 156, 364, 365

Volonté 97, 101, 103, 112, 116, 118, 123, 128,
152, 154, 172, 173, 201, 275, 277, 280, 294,
320, 327, 334, 335, 339, 347, 378, 385

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	9
INTRODUCTION	
CICÉRON ET L'EXPÉRIENCE DU TEMPS	11
Temps cosmique et temps vécu.....	12
Regards modernes sur le temps des Anciens.....	14
Cicéron et l'humanisation du temps.....	17
Questions de méthode et d'objectifs.....	19
Triptyque temporel	23
Du temps social	23
De l'éternité psychique.....	23
Du temps moral.....	24

PREMIÈRE PARTIE TEMPS SOCIAL ET TEMPS DU MOI

INTRODUCTION	
LES FORMES DU TEMPS CICÉRONIEN	29
CHAPITRE I	
LE TEMPS DANS LA SCÉNOGRAPHIE DES DIALOGUES CICÉRONIENS :	
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LE <i>DE ORATORE</i> ET LE <i>DE RE PUBLICA</i>	33
L'ancrage spatio-temporel des dialogues cicéroniens	33
Des dialogues de citoyens	34
Des dialogues vraisemblables.....	35
Les enjeux de la scénographie.....	36
Temps et philosophie dans les préambules	39
Mettre le temps en scène.....	39
Actualiser la parole philosophique.....	40
Insérer la philosophie dans la tradition romaine : l'exemple du <i>De re publica</i>	42

CHAPITRE II

LES <i>TUSCULANES</i> OU LA « TEMPORALISATION » DE LA PHILOSOPHIE.....	49
La fonction structurante du temps	50
Temps et dualisme dans les dialogues platoniciens.....	50
Philosophie et gestion du temps dans les dialogues cicéroniens	52
Dialogues et succession dans les <i>Tusculanes</i>	53
Le programme quotidien de Tusculum : essai d'interprétation.....	55
Un programme scrupuleusement respecté.....	56
Un programme d'inspiration académicienne.....	57
De l'alternance à la synthèse	61

CHAPITRE III

L' <i>OTIUM PHILOSOPHICUM</i> . UNE LÉGITIMITÉ À CONQUÉRIR	67
Le droit à l' <i>otium</i>	68
<i>Subsiciuum tempus</i>	68
Scipion et l' <i>otium negotiosum</i>	70
<i>Otium</i> et contemplation.....	71
Cicéron et la question des genres de vie.....	73
Le débat sur les genres de vie et l' <i>otium</i> romain	74
L' <i>otium</i> cicéronien : aspects biographiques	76
Le modèle cicéronien de la vie mixte et ses enjeux théoriques	78
De l' <i>otium senectutis</i> à la vie mixte.....	78
Platon et l'engagement du philosophe	79
Panétius, relais du βίος σύνθετος stoïcien	80
La vie de Lucullus et l'influence d'Antiochus	83
Le temps du <i>negotium</i> philosophique	87
La faillite du modèle mixte.....	87
L'écriture, synthèse d'action et de contemplation.....	89
Le temps de l'enseignement.....	91

CHAPITRE IV

TEMPS ET SUBJECTIVITÉ DANS LES <i>TUSCULANES</i>	97
<i>Otium</i> et « souci de soi ».....	100
L'éloge de l' <i>otium philosophicum</i> n'est-il qu'un <i>topos</i> ?.....	100
Le temps retrouvé.....	105
<i>Numquam priuatum esse sapientem</i>	108
Le temps à soi	110
La spécificité des <i>Tusculanes</i> dans les <i>philosophica</i>	111
Le temps du détachement ?.....	112
Philosophie et expression du moi.....	114
<i>Tempora</i> et permanence du moi.....	118
Le temps du dialogue intérieur	120
<i>Disputatio</i> et émergence du moi	120
La transformation du moi	123
Temps moral et temps naturel.....	125

DEUXIÈME PARTIE
DE *TEMPUS* À *AETERNITAS*, UN ÉLAN VERS L'ÉTERNITÉ

INTRODUCTION	
CICÉRON, PENSEUR DE L'ÉTERNITÉ ?	133
CHAPITRE I	
SENS ET EMPLOIS DE <i>TEMPUS</i> DANS LES <i>TUSCULANES</i>	139
Occurrences « fonctionnelles » et occurrences « philosophiques »	139
Temps et circonstances : valeurs des occurrences « fonctionnelles »	140
<i>Temporibus illis</i> : temps et chronologie	140
<i>Temporis causa</i> : la pression des circonstances	142
<i>Breui tempore</i> : temps et action	143
<i>Tempus</i> chez Cicéron : quelques statistiques	145
Le cas du <i>De finibus</i>	145
<i>Tempus</i> dans le <i>De officiis</i>	146
CHAPITRE II	
TEMPS, MORT ET PHILOSOPHIE DANS LA PREMIÈRE <i>TUSCULANE</i>	149
<i>Tempus moriendi</i> : la mort de Socrate	149
Un temps qualitatif	149
Un temps philosophique	151
Un temps exemplaire	152
Un temps stylisé	154
<i>Punctum temporis</i>	155
L'instant de la mort	155
L'argument épicurien du minimum temporel	157
La discontinuité du temps	159
<i>Temporis perpetuitas</i>	161
Mort et durée infinie : une inspiration épicurienne ?	161
De Lucrèce à Socrate	163
CHAPITRE III	
<i>AETERNITAS</i> . TERMINOLOGIE ET PHILOSOPHIE	165
Origine et valeurs d' <i>aeternitas</i>	165
L'apparition du substantif <i>aeternitas</i>	166
<i>Aeternitas</i> , un néologisme cicéronien ?	168
Pourquoi <i>aeternitas</i> ?	170
L'ambiguïté du substantif <i>aeternitas</i>	173
<i>Aeternitas</i> , mot-clé de la première <i>Tusculane</i> ?	174
<i>Sempiternum malum</i> : l'enjeu de la discussion	175
Perpétuité ou éternité ?	179

CHAPITRE IV

<i>AETERNITAS ANIMORUM. SENS ET ENJEUX D'UNE FORMULE</i>	183
Une éternité placée sous l' <i>auctoritas</i> de Platon.....	183
Le problème des sources.....	183
Retour à Platon.....	184
Éternité et immortalité.....	185
<i>Animorum aeternitas</i> / <i>animorum immortalitas</i> : deux formules interchangeables ?	186
<i>Aeternitas</i> et <i>ratio</i> philosophique : de Phérécyde à Platon.....	187
<i>Αἰών</i> et <i>aeternitas animorum</i> : de Platon à Cicéron	191

CHAPITRE V

CICÉRON ET LA THÉORIE PLATONICIENNE DU TEMPS.....	195
Essai de mise au point sur la conception platonicienne du temps.....	196
Le <i>Timée</i> et l'ambiguïté de l' <i>αἰών</i> platonicien.....	197
Les interprétations de l' <i>αἰών</i> platonicien : durée perpétuelle ou présent a-temporel ?.....	199
L'interprétation de Rémi Brague : peut-on en finir avec le temps, image de l'éternité ?.....	203
Prise de position.....	204
L'interprétation cicéronienne.....	207
Mémoire et « théorie des Formes » dans les <i>Tusculanes</i>	207
Le statut temporel de l'âme.....	211
<i>Aeternitas</i> dans le <i>Timée</i> cicéronien.....	214
L'intérêt d'une enquête sur le <i>Timée</i>	214
L'équivalence <i>οὐσία</i> / <i>aeternitas</i>	216
L'ambiguïté de l'adjectif <i>aeternus</i>	219

CHAPITRE VI

<i>AETERNITAS</i> ET COSMOLOGIES HELLÉNISTIQUES	223
L'éternité épicurienne : un temps infini avant le temps.....	224
Une sorte d'éternité	224
L'éternité de Velléius est-elle épicurienne ?	225
Éternité stoïcienne et fin du monde.....	227
Position du problème.....	227
Essai de mise au point sur la théorie stoïcienne du temps.....	229
Le problème de la conflagration	234
La permanence du cosmos divin	236
L'influence des doctrines hellénistiques sur l' <i>aeternitas</i> cicéronienne	237
L'omnitemporalité cosmique	237
Critique de la psychologie stoïcienne	238

TROISIÈME PARTIE
TEMPS PATHOLOGIQUE ET TEMPS THÉRAPEUTIQUE

INTRODUCTION	
LA RAISON FACE À L'EMPRISE DU TEMPS	247
CHAPITRE I	
LE SENS DU TEMPS	249
Temps et nature : la critique d'Épicure	250
Épicure aurait-il ignoré l'expérience du temps ?	250
Temps et polémique	255
Vertu et conscience du temps	257
Temps et <i>prudentia</i>	259
Temps et enchaînement causal dans le <i>De officiis</i>	259
<i>Providentia</i> et divination	260
Du temps humain au temps divin	262
Divinité et maîtrise du temps dans l'anthropologie de la première <i>Tusculane</i>	262
Temps et transcendance : la confirmation du <i>Cato maior</i>	264
CHAPITRE II	
LE TEMPS DU CORPS	267
L'expérience cruciale de la douleur	267
Cicéron face à la négation stoïcienne de la douleur	268
Expérience et droits du corps	270
Douleur et conscience du temps : l'incohérence d'Épicure	271
Douleur et <i>prudentia</i>	273
<i>Quasi callum</i> : temps et douleur	274
<i>Labor</i> et <i>dolor</i> : le témoignage du langage	274
Ascèse cynique et <i>exercitatio</i>	276
Temps et tension de l'âme	278
Douleur et dualisme	278
Temps et maîtrise de soi	279
Les dangers de la <i>temeritas</i>	281
CHAPITRE III	
LE TEMPS DE L'ÂME	289
Temps et passions	289
Préambule méthodologique : peut-on parler de la « conception cicéronienne des passions » ?	290
Le lexique du temps dans le discours sur les passions	291
Le rôle du temps dans la vie morale	293

La place du temps dans la métaphore médicale	294
Crise passionnelle et maladie invétérée.....	294
Le problème du vice invétéré.....	297
La notion de <i>procliuitas</i>	299
Limites et enjeux théoriques de l'analogie	302
Le rapport de Cicéron à ses modèles.....	304
Une évaluation critique des sources.....	304
Cicéron et le matériau stoïcien.....	307
Cicéron et Posidonius.....	309
Une <i>interpretatio stoica</i> ?	311

CHAPITRE IV

TEMPS ET CHAGRIN	317
Le temps dans la définition du chagrin.....	317
Les passions, maladies du temps.....	317
Le chagrin, source des maux humains	319
Essai de mise au point sur la notion de <i>πρόσφατον</i>	322
<i>πρόσφατον</i> : du sens usuel au sens philosophique.....	322
Opinion fraîche et « proposition d'opportunité »	323
<i>πρόσφατον</i> et temporalité intérieure	324
Du <i>πρόσφατον</i> stoïcien au <i>recens</i> cicéronien.....	326
Fraîcheur et imprévu	327
Temps et opinion	329
Temps et thérapie	334
Cicéron vs Posidonius : la thèse de Jackie Pigeaud	334
L'influence apaisante du temps.....	336
<i>Medicina rationis</i>	338
<i>Ratio temporis</i>	342

CHAPITRE V

TEMPS ET SAGESSE	349
Temps et bonheur.....	350
Bonheur instantané ou bonheur cumulatif?	350
Bonheur et usage du temps	352
Bonheur et permanence.....	356
Bonheur et <i>tempus moriendi</i>	358
Vertu et éternité.....	361
<i>Aeterna moliri</i>	362
Du temps humain au temps cosmique.....	364
Éternité et contemplation.....	367
Éternité et imitation de Dieu	370

CONCLUSION

ENTRE TEMPS ET ÉTERNITÉ.....	377
Dialogues et dualité du temps humain	378
Omnitemporalité cosmique et éternité psychique.....	380
La sagesse ou l'éternité <i>hic et nunc</i>	383
De Cicéron à Platon.....	388
<i>Nos in diem vivimus</i> : Cicéron et l'intuition de l'instant	388

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES..... 391

Textes anciens	391
Cicéron.....	391
Autres auteurs antiques	393
Recueils de textes.....	395
Outils et dictionnaires.....	395
Philosophes et auteurs postérieurs à l'Antiquité.....	396
Ouvrages collectifs	397
Études critiques	399

LISTE DES ABRÉVIATIONS..... 429

Périodiques.....	429
Recueils	429
Auteurs anciens.....	430

Index locorum..... 435

Index rerum

TABLE DES MATIÈRES..... 459



Cicéron est-il un penseur du temps ? Cette interrogation conduit à une interprétation d'ensemble de l'œuvre philosophique de l'écrivain, envisagée non comme une compilation de sources disparates, mais en termes de cohérence et d'unité. L'enjeu est de taille : il s'agit d'éclairer la pensée complexe et foisonnante du plus grand auteur de la République romaine en référence aux *Tusculanes*, qui représentent le couronnement de son œuvre et l'aboutissement de sa réflexion sur la notion de sujet.

À partir d'une minutieuse analyse structurale, lexicale et stylistique, cette étude montre notamment que l'expérience du temps, qui représente un élément constitutif de l'anthropologie cicéronienne, favorise l'émergence d'une philosophie de l'existence et permet de comprendre comment Cicéron reçoit et interprète – voire modifie – les différentes conceptions antiques du temps, en particulier celles héritées du platonisme, du stoïcisme et de l'épicurisme ; ce faisant, il se fait le passeur à Rome des notions philosophiques grecques et marque de son influence, jusqu'à nos jours, leur réception.

Nicolas Poussin, *Danse dans la Musique du Temps*, huile sur toile, ca 1634-1636, Londres, Wallace Collection © Wallace Collection, London, UK/The Bridgeman Art Library

ISBN 978-2-84050-715-4



9 782840 507154

SODIS
F139-373



18 €



<http://pups.paris-sorbonne.fr>