

L'ELOGE DE LA PHILOSOPHIE DANS LE *DE LEGIBUS* I, 58-62

Le livre I du *De legibus* s'achève par des considérations très générales sur la sagesse et la philosophie, que Cicéron a été amené à présenter comme le fondement des lois. Il y a là quelques pages (les paragraphes 58 à 63) qui sont une profession de foi dont l'intérêt dépasse sensiblement l'ouvrage qui en est l'occasion. Elles me paraissent mériter la plus grande attention pour qui se préoccupe du rôle que la philosophie a joué dans la vie et la pensée de l'auteur. A Atticus qui commente et approuve l'éloge fait par Cicéron de la sagesse, mais qui s'interroge sur les intentions et la portée de celle-ci, son ami répond en indiquant que la grandeur du sujet qu'il traite — les Lois — doit être mise en relief par la grandeur des sources qui l'inspirent. « Et ensuite », dit-il, « c'est à la fois de grand coeur et, je l'espère, à bon droit, que je ne peux passer sous silence ce dont la passion me possède (*studio teneor*) et ce qui a fait de moi, quoi que je vaille, ce que je suis » (63). Jamais Cicéron n'a affirmé plus solennellement son attachement à la philosophie et sa dette envers elle et l'on peut s'étonner à bon droit que ces déclarations si importantes aient si peu retenu l'attention des commentateurs et des historiens.

J'ai déjà eu l'occasion de dire quelques-unes des raisons qui expliquent l'intérêt de ces développements dont la portée et le sens n'avaient peut-être pas été bien compris et suffisamment retenus (1). J'ai souligné que Cicéron y part d'une définition de la philosophie qu'il emprunte au *Timée* en un passage (47b) auquel il s'est référé plus d'une fois (1 bis), passage que Philon d'Alexandrie cite aussi et qui a eu valeur certe de maxime fameuse,

(1) *Cicéron et le Premier Alcibiade*, « Revue des études latines » 41, 1962, p. 210 et suiv. (= *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, Collection Latomus, Bruxelles 1970, p. 256 et suiv.).

(1 bis) *Fam.* 15, 4, 16; *Acad. post.* 1, 7; *Tusc.* 1, 64; *De amicit.* 47; *De off.* 2, 5. Textes énumérés par W. Burkert, *Cicero als Politiker und Skeptiker*, « Gymnasium » 72, 1965, p. 177, n. 7. Philon le cite *De op. m.*, 77.

définissant l'essence de la philosophie comme « le plus riche, le plus brillant et le plus éminent cadeau que les Dieux immortels ont fait à la vie des hommes ». Cicéron souligne cela en indiquant qu'entre autres avantages de la sagesse, celui qu'offre la connaissance de nous-mêmes a été mis sous le patronage de l'Apollon de Delphes.

Que l'essence de la sagesse soit mis ainsi sous le patronage de Delphes montre que Cicéron songe à Socrate et au *Premier Alcibiade* de Platon, peut-être aussi à ce Pythagore aux yeux de qui Apollon était le dieu le plus important et dont les disciples identifiaient l'oracle delphique à la *tétractys* secret suprême de l'harmonie de l'univers (2).

Mais ce qui est le plus curieux en tout ceci est l'interprétation singulière qui est alors proposée du précepte delphique: « se connaître soi-même », lequel est entendu en un sens à la définition duquel a contribué essentiellement une oeuvre de Platon, le *Premier Alcibiade*. « Se connaître soi-même », c'est connaître en soi le divin. Et cette connaissance est elle-même envisagée d'une manière originale et inattendue: la méthode en est en effet la pratique des trois parties, classiques depuis Xénocrate, de la philosophie. Et Cicéron donne alors de ces trois parties un résumé relativement détaillé.

La fortune de cette conception, liée à une interprétation du *Premier Alcibiade*, sera mise en évidence par le fait qu'elle se trouvera comme je crois avoir été le premier à le signaler, bien des siècles après dans les deux commentaires néoplatoniciens qui nous ont été conservés de ce dialogue, celui de Proclus et celui d'Olympiodore (3). Elle a donc été incorporée en quelque sorte à la tradition de l'enseignement du platonisme et il paraît raisonnable de la lier à une autre manifestation de cette tradition qui a été de commencer l'étude systématique des dialogues par le *Premier Alcibiade*, considéré comme une véritable *εἰσαγωγή*, ou, si l'on préfère, comme un véritable protreptique de la philosophie authentique, celle de l'Académie (4). Il est capital que ce soit, selon toute vraisemblance, l'oeuvre d'Antiochus d'Ascalon.

Dans l'interprétation que nous venons d'analyser, le précepte delphique prend un sens qui certes n'est plus exactement celui que, selon les témoignages classiques, en donnait Socrate. Aristote, après Xénophon, disait que

(2) Cf. mon *Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1936 (réimpression 1972), p. 100.

(3) Proclus, *In Plat. pr. Alcib.*, 2, 3, p. 5 Westerink; Olympiodore, *In Plat. Pr. Alcib.*, 198, p. 20 et suiv. Westerink.

(4) Cf. *Cic. et le premier Alcib.*, « Rev. ét. lat. », *loc. cit.*, p. 227 (— *Etudes*, p. 273). Sur l'ordre de l'enseignement des dialogues platoniciens cf. maintenant l'article d'A.J. Festugière dans le « *Museum Helveticum* » 26, 1969, p. 281-296. Sur l'*Alcibiade*, p. 283.

Socrate avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre pour qu'elle s'appliquât avant tout à l'homme; il importe de se connaître soi-même plutôt que de se perdre dans l'étude à la fois difficile et stérile du cosmos (4bis). Et voici qu'on affirmait que l'homme ne peut être connu que par l'éthique certes, mais aussi par la physique, qui comprend la considération du cosmos et par la logique, clé d'une réflexion qui n'obéit qu'à la seule vérité.

Je crois avoir établi que Cicéron se faisait en cela l'écho fidèle des enseignements qu'il avait reçus d'Antiochus d'Ascalon, son maître d'Athènes, lors du fameux voyage de 79 et en particulier que cela correspondait à la façon dont celui-ci envisageait l'histoire de la philosophie, la place qu'il fallait y reconnaître à Platon, présenté comme celui qui le premier avait donné une idée à la fois globale et totale de celle-ci (5). Pour l'établir, j'ai montré que l'ordre dans lequel Cicéron énumérait dans le *De legibus* les trois parties de la philosophie, morale, physique, dialectique ou logique était une variante de l'ordre autrefois proposé par Xénocrate et qui était physique, morale, dialectique et que cette variante venait d'Antiochus pour des raisons que j'ai tâché d'élucider: tel est objet de l'article que j'ai en 1971-1972 donné à la «Revue des études latines» sous le titre *Cicéron et les parties de la philosophie*.

Un des principaux arguments que j'invoquais était que cet ordre bien défini, morale, physique, logique se retrouvait chez Cicéron dans le premier livre de la seconde version des *Académiques* là où il donnait la parole à Varron, disciple d'Antiochus et présenté comme tel, afin d'exposer les positions de son maître sur les problèmes qui étaient l'objet des débats dans ces dialogues (6). Il se retrouvait très exactement là et s'y opposait nettement à l'ordre auquel se conformait Cicéron quand ailleurs dans le même ouvrage il exposait la position sceptique de Philon de Larisse (7), Philon son premier maître auquel il affirmait hautement qu'il restait fidèle pour la théorie de la connaissance: cet ordre était alors physique, morale, logique.

Le développement de ces vues m'avait amené déjà à présenter quelques remarques sur d'autres parallèles que je constatais en comparant l'exposé de

(4 bis) Xénophon, *Mem.* I, I, 11-13; Aristote, *Met.* I, 6, 987 b 1; Cicéron, *De rep.* I, 16; *Acad. post.* I, 15; cf. Saint-Augustin, *De civ. d.* 8, 3.

(5) Cf. *Acad. post.* I, 17 *eam* (scil. *disciplinae formulam*) *quidem plenam ac refertam*.

(6) Voir en dernier lieu l'édition donnée par M. Ruch dans la Collection «Érasme», Paris 1970, p. 13 et suiv. L'ordre en question est défini par. 19 et suiv. Le plan est désigné par. 33 par le mot *forma*. Varron suivra plus loin le même ordre dans sa critique de Zénon et des stoïciens.

(7) *Acad. prim.* (*Lucullus*) 114 annonce cet ordre déclaré «commun à la plupart et à nous-mêmes» dans l'exposé des par. 116-147.

la fin du livre I du *De legibus* et celui du Varron des *Académiques* (8). Il faut se souvenir que cet exposé ne se limitait pas au problème débattu dans cette oeuvre, celui de la valeur de la connaissance. En fait il exposait l'histoire des destinées de la philosophie telles qu'Antiochus les voyait à partir de Socrate et de Platon et laissait à la faveur de cet historique apercevoir ses propres positions, insistant sur l'accord fondamental entre l'Académie et les péripatéticiens et même en un certain sens avec les stoïciens (9). Or à ces développements doctrinaux concernant le contenu même de la philosophie il y avait aussi des parallèles précis avec le *De legibus*. Ce sont justement ces parallèles que je veux reprendre aujourd'hui en les approfondissant, surtout en les complétant et en établissant que Cicéron dans la fin du livre I du *De legibus* s'inspire de ce point de vue aussi essentiellement d'Antiochus.

Il s'en était déjà inspiré auparavant, ainsi que je l'avais suggéré en d'autres passages, par exemple celui où il faisait écho au *Timée* sur les origines célestes de l'âme, sur ce que j'ai appelé les semailles du *Timée* (10). Il présentait ailleurs sur les notions primitives et communes (*σύμφοροι ἔννοιαι*) une doctrine que j'estimais être non celle des stoïciens qu'on y reconnaît parfois, mais bien celle d'Antiochus (11). Enfin et surtout il se ralliait à la doctrine capitale de l'éthique de celui-ci, selon laquelle il y avait sur le souverain bien accord pour l'essentiel, en fait, sinon dans les mots, des stoïciens avec leurs prédécesseurs de l'Académie (12).

Le résumé des trois parties de la philosophie commence par la morale. J'ai analysé les raisons de cette place donnée par Antiochus à celle-ci (13).

(8) *Cic. et le pr. Alcib.*, p. 228-229 (= *Etudes*, p. 274-275).

(9) Il faut noter qu'Antiochus paraît avoir parlé en termes péjoratifs des stoïciens, alors qu'on lui reprochera à lui-même (et Cicéron tout le premier) d'être un véritable stoïcien.

(10) *Cicéron et les semailles d'âme du Timée*, « *Romanitas* » III, 3-4 (*In honorem Henrici Lévy-Bruhl*, 1961, p. III et suiv.) (= « *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* » 1960, p. 253 et suiv. = *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, p. 294 et suiv.).

(11) *Cic. et le Pr. Alcib.*, p. 260 et suiv. Cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, dans *Problemata* I, Berlin 1930, que j'ai nommé p. 261., n. 4 mais dont j'aurais du citer plus complètement le livre essentiel. Ici aussi il y a la rencontre entre Cicéron *De fin.* 5, 69 et *De leg.* 1, 59 et Philon d'Alexandrie (voir R. Arnaldez, éd. du *De opificio mundi*, Paris 1961, p. 82).

(12) Par. 37 et suiv. Atticus souligne l'accord donné par Cicéron à Antiochus. Comme le remarque G. de Plinval, p. 31, dans le *De nat. deor.* 1, 16, Cicéron ne sera plus aussi affirmatif sur l'accord d'Antiochus avec la Stoa et cela rentre dans l'évolution que met en lumière notre article.

(13) *Cicéron et les parties de la philosophie*, « *Revue des études latines* » 49, p. 163 et suiv.

Selon lui Platon avait d'abord été l'élève de Socrate et ce n'est qu'ensuite, sous l'influence des pythagoriciens, qu'il s'était attaché à la considération du cosmos. Quant à la dialectique, elle constituait le couronnement, la pierre de façade, disait la *République* (14) de tout l'édifice et elle représentait l'apport personnel de Platon.

Avant d'entrer dans le rappel des trois parties, Cicéron commence par le principe général sur lequel elles reposent. Ce principe général inspiré, comme j'ai montré, du *Premier Alcibiade*, concerne la nature de l'homme et répond globalement au conseil delphique. Se connaître soi-même, c'est pour l'homme reconnaître ce qu'il y a en lui de divin et c'est son *ingenium*, où il faut voir le νοῦς (15). Cicéron use alors d'une comparaison: ce νοῦς est en nous comme une image consacrée. La comparaison est d'origine platonicienne et on la retrouve en particulier, venant de la même origine, chez Philon d'Alexandrie (16).

C'est cette nature qui rend l'homme capable d'atteindre la sagesse et là Cicéron précise en quoi consiste cette capacité. Elle vient de ce que fondamentalement (*principio*) l'homme possède la faculté de concevoir par son âme et son intellect les notions en quelque sorte esquissées de toutes choses: *rerum omnium quasi adumbratas intelligentias*. A cette doctrine Cicéron s'était déjà référé plus haut en 27 et en 30. En 27 il avait montré comment la divinité (*deum*), en créant l'homme, lui avait donné les moyens d'avancer par lui-même, par sa propre nature, en partant des choses dont elle avait reconnu les *genera* (espèces) grâce à une intelligence originelle et « esquissée » (*ex prima et incohata intelligentia*). En 30, à propos de la présence en nous de la raison qui nous distingue des animaux qui ne possèdent que la sensation, il rappelle ce qu'il a dit au § 27 des *incohatae intelligentiae* qui s'impriment dans les âmes. En 26 il est question de *rerum plurimarum obscuras nec satis enodatas intelligentias*.

Cette doctrine a été parfois considérée comme stoïcienne et identifiée à celle des notions communes (κοινὰ ἔννοια) propre à cette philosophie. Ainsi faisait Max Pohlenz dans son grand ouvrage (17). Cela est tout à fait arbitraire. Car la source platonicienne devrait être évidente aux yeux

(14) *Rep.* 7, 534 c. Cf. l'article mentionné n. 13 p. 146 et suiv.

(15) *Cic. et le Pr. Alcib.*, « Re. ét. lat. », p. 217 (= *Etudes*, p. 263).

(16) C'est Richard Harder, *Ueber Ciceros Somnium Scipionis*, dans *Schriften der Königsber. Gelehrten-gesellschaft*, Geisteswiss. Kl. 6, 3 Halle (Saale), 1929 qui a eue le mérite de signaler l'origine. Cf. maintenant J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 8, p. 59 n. 1. Pour les nombreux textes de Philon sur l'homme identifié avec son intellect, J. Pépin, *ibid.*, p. 86 n. 2.

(17) *Die Stoa*, 2. éd. Göttingen 1959, t. I, p. 245; t. II, p. 126.

des commentateurs et c'est la théorie de la connaissance du *Ménon* (18) selon laquelle il y a en nous des germes du savoir qu'il n'est besoin que d'expliquer, comme le montre l'expérience du jeune esclave qui, habilement interrogé, arrive de lui-même à donner une démonstration géométrique. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos qu'un fragment bien connu des *Antiquités divines* de Varron, élève d'Antiochus d'Ascalon, paraît bien attester une certaine théorie des idées, au sens platonicien du terme (19). Je pense qu'on pourrait aussi faire utilement appel à Philon d'Alexandrie, en particulier pour cette connaissance des *genera*, dont parle le § 27 (20). Mais je dois me contenter ici de ces indications générales, en soulignant l'intérêt primordial et jusqu'ici fort peu reconnu de ce paragraphe 59 que nous commentons.

Avec le paragraphe 60 nous avons la première des parties de la philosophie et c'est la morale. L'idée générale est que la connaissance des vertus assurera le bonheur. Comme le montre le *nam* introductif elle ne fait qu'expliquer une partie de ces connaissances qui sont en nous en germe et ce sont les vertus. Cette théorie intellectualiste des vertus est assurément stoïcienne, mais c'est un point où les stoïciens restaient dans la ligne socratique et platonicienne, selon laquelle la connaissance véritable du bien implique qu'on l'accomplit.

Une seule phrase suffit à énumérer et définir les quatre vertus traditionnelles, qui sont ici énumérées dans l'ordre tempérance, courage, justice, prudence. On retrouvera les quatre vertus dans la dernière oeuvre philosophique de l'auteur, dans le *De officiis* où elles seront présentées comme les quatre parties de l'*honestum* selon Panétius (dans l'ordre sagesse, justice, courage, tempérance). Cicéron dans l'intervalle leur aura consacré un traité spécial qui est perdu et les aura mentionnées plusieurs fois (21).

(18) Cf. W. Theiler, *op. laud.*, p. 41; R. Arnaldez, *op. laud.*, p. 82.

(19) *Antiquités divines* 16, frag. 60 et 61 (Exégèse de Minerve). Je reviens sur tout ceci dans l'étude présentée au colloque tenu sur Varron à Rieti en Septembre 1974. Cf. ce qui est attribué à Varron dans les *Acad. post.* 1, 30: *Mentem volebant rerum esse iudicem: solam idoneam cui crederetur, quia sola cernebat id quod semper esset simplex et uniusmodi et tale quale esset. Hanc illi ideam appellabant, iam a Platone ita nominatam: nos recte speciem possumus dicere* (Cf. Phèdre, 78 d; *Banquet*, 24b; *Timée*, 35a).

(20) Philon distingue les γένη et les ἰδέαι des espèces (εἴδη) dans *Leg. alleg.* 2, 12-13.

(21) Par exemple *De finibus* 2, 46-47 (quatre *genera honestorum*), cf. aussi 113; 4, 17 (*de animi bonis*); on remarquera que les livres II et IV sont ceux où Cicéron, académicien, contredit Torquatus l'épicurien, puis Caton le stoïcien; *Tusc.* 2, 31-32 (les vertus opposées à la douleur); *De officiis* 1, 12-14 (donne ce que Cicéron appelle *formam ipsam et tamquam faciem honesti*; dans l'ordre indiqué là il traitera de la *pru-*

La vertu de tempérance est présentée avec un aspect ascétique nettement marqué: défiance à l'égard du corps, condamnation du plaisir (22). Dans le *De officiis* elle apparaît sous un aspect tout différent comme une vertu de mesure et d'ordre moral. Si l'on compare avec le livre V du *De finibus*, où Calpurnius Piso est le porte-parole de l'éthique d'Antiochus, on n'y retrouve pas au premier abord un tel ascétisme. Le corps s'y voit reconnaître, à côté de l'âme, une part légitime pour les biens à rechercher (23). On sait qu'Antiochus admettait contre les stoïciens trois sortes de biens, doctrine qu'il affirmait lui venir de l'Ancienne Académie et du Péripatos. Quant au plaisir il y sera laissé en suspens de savoir s'il faut ou non le ranger parmi les biens du corps (24) mais aucune condamnation n'est prononcée à son égard. Il pourrait sembler (et il n'est nullement exclu) que Cicéron ici subit l'influence directe du *Phédon* et de l'ascétisme platonicien, ainsi qu'il l'avait subie dans le *Songe de Scipion* (25). Au contraire Panétius, à en juger par le *De officiis*, admettait un apparentement (οικειωσις) de l'homme au plaisir (26). Par contre on rapprochera dans le livre III du même traité, où Cicéron agissant, comme il l'a dit, *Marte suo* n'avait plus à suivre Panétius et où il déclare: « *Est ... temperantia libidinum inimica* » (4 117). On y joindra les *Tusculanes* (5, 42): « *Temperantia cum a libidine avocet ...* ». Et plus encore le *De natura deorum* « *Temperantia ... constat ex praetermittendis voluptatibus corporis* » (3, 38). Le *De finibus* (5, 67) donne une définition analogue et encore plus nette (il est question des plaisirs et non pas seulement de ceux du corps): *Ut temperantia in praetermittendis voluptatibus cernatur ...* ». Or cette fois celui qui parle est Calpurnius, disciple d'Antiochus. La première vertu, celle de *temperantia*, peut donc même avec son accent ascétique n'être pas étrangère à Antiochus. Cela devient certain, si nous

*dentia* (18-19), de la *iustitia* ou *communitas* (20-61), de la *fortitudo* ou *magnanimitas* (62-92), de la *temperantia* ou *modestia* (93-151).

(22) ... *cum animus, cognitis perceptisque virtutibus, a corporis obsequio indulgentiaque discesserit voluptatumque, sicut labem aliquam dedecoris oppresserit ...* (60).

(23) *De finibus* 5, 37. Sur la position adoptée à l'égard du plaisir par le moyen platonisme, voir Apulée, *De Platone et eius dogmate* 2, 12, 237-238 et le commentaire *ad loc.* de Jean Beaujeu dans son édition de la Collection des Universités de France, Paris 1973, p. 294.

(24) *De finibus* 5, 45. Dans le *De legibus* lui-même antérieurement (1, 31) Cicéron admet que le plaisir *habet quiddam simile naturalis boni* ou encore au par. 47 parle de l'*imitatrix boni voluptas*.

(25) Par. 29 (C'est la phrase finale du *Songe*). Cf. mes *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936, p. 122-123.

(26) *De officiis* 1, 105-106. Voir G. Luck, *Der Akademiker Antiochos, Noctes Romanae* 7, Berne-Stuttgart 1953, p. 48.

prêtons attention au discours de Varron dans les *Seconds Académiques* « *Hinc* (à savoir à la suite de la philosophie antique qui plaçait le bonheur dans la seule vertu) *gignuntur fuga desidiae voluptatumque contemptio* (1, 23) ». Dans un fragment de l'*Hortensius* Cicéron réfère lui-même à un texte célèbre de Platon cette condamnation du plaisir, et là plaisir du corps: « *Quae* (à savoir *voluptas corporis*) *vere et graviter a Platone dictae sunt illecebrae esse et escae malorum* ». Il fera de même, mais là pour le plaisir tout court dans le *Cato maior*: « *Divine ... Plato escam malorum appellat voluptatem* ». Il est intéressant de remarquer que cette expression du *Timée* (69d) μέγιστον δέλεος κακοῦ que Cicéron rend par *esca malorum* devait avoir jusque dans l'antiquité chrétienne une grande fortune qui a été évoquée avec son érudition et sa pénétration coutumières par M. Pierre Courcelle (27). On doit supposer que cette fortune n'a pas commencé avec Cicéron mais bien avec les platoniciens grecs et le nom d'Antiochus nous est notamment suggéré (et peut-être un peu plus que suggéré) par l'ensemble des textes que nous venons de citer.

La seconde vertu, celle de courage, est définie par ce dont elle triomphe: la crainte de la mort et celle de la douleur. Il vaut peut-être la peine de rappeler que la Première et la Seconde *Tusculanes* leur seront consacrées et nous en avons ici comme une première et discrète annonce.

Ce qui est dit de la justice appelle, je crois, un plus long commentaire. Il faut d'abord comprendre que les mots « *cultumque deorum et puram religionem susceperit* (scil. *animus*) » font aussi partie, non moins que ce qui les précède, de ce qui concerne la justice. Leur place dans ce petit ensemble, où il est manifeste qu'il s'agit des quatre vertus cardinales, n'est pas celle d'un corps étranger ou d'une cinquième vertu qui serait par exemple la *pietas*. Il faut nous souvenir que, comme il est dit dans le *De natura deorum*, là où l'académicien Cotta critique l'épicurien Velleius « la piété est la justice envers les dieux (28). Cotta, selon la méthode propre à l'Académie Nouvelle, emprunte les idées qui lui servent à combattre la thèse dogmatique en question, ici celle des épicuriens. Ici on relèvera que cette idée de la piété-justice envers les dieux est présente chez les stoïciens certes, mais qu'elle apparaît pour la première fois dans l'*Euthyphron* (29), qu'on la retrouve

(27) *Escae malorum* (*Timée* 69), *Hommages à Léon Herrmann*, Bruxelles 1960, p. 245 cite, à coté de Cicéron, Philon d'Alexandrie, *Vita Moysis*, 1, 255 C.-W. IV, 190, 12.

(28) *De nat. deor.* 1, 116. Cf. l'édition d'A.S. Pease, Cambridge Mass. 1955, p. 510 avec de nombreux parallèles (Musonius, Plutarque, Sextus Empiricus...).

(29) 12e. Pour les stoïciens voir p. ex. E. Bréhier, *Chrysisippe*, 2. éd., Paris 1951, p. 268.

dans les *Définitions* pseudoplatoniciennes (30) et dans le *De dogmate Platonis* d'Apulée (31). J'en ai montré la présence dans la religion de Virgile (32). Elle peut donc être considérée comme une de ces notions venues de Platon et commune aux diverses écoles qu'Antiochus était tout prêt à faire siennes.

D'autre part le justice elle-même est évoqués de biais d'une façon curieuse, par l'idée de l'affection qui unit naturellement l'homme aux siens. Or cette liaison de la *iustitia* et de la *caritas* se trouve exposée par Calpurnius dans le livre V du *De finibus*. Mais là, dans cet exposé antiochéen, la notion des siens (*suos*) est étendue progressivement jusqu'à comprendre, après les groupes intermédiaires comme la famille ou la cité, tout le genre humain (33). Je crois avoir établi dans mon article sur *Les origines péripatéticiennes de l'humanitas* que ce n'est point là seulement une idée stoïcienne, comme on a une tendance à le croire, mais qu'elle vient du Péripatos, d'Aristote et peut-être plus encore de Théophraste. Ici Cicéron, dans sa démarche allusive, ne retient que la liaison entre la justice et le sentiment qui nous porte à aimer notre prochain. Le livre V du *De finibus* évoque, lui, les deux aspects qu'offre la justice dans cette conception: le fait d'accorder à chacun ce qui lui est dû, mais aussi le lien du sentiment qui unit le genre humain. Nous voyons le *De officiis* aussi élargir la *iustitia* par la *communitas* (34) et le stoïcisme de Panétius, qui se reflète dans ce traité s'accorde donc en quelque mesure avec Antiochus, mais sans qu'on puisse dire qu'il y ait aucune raison de croire qu'il soit un intermédiaire nécessaire entre le Péripatos et ce dernier. On ajoutera enfin que, d'après la *Cité de Dieu* de Saint-Augustin, le thème apparaissait dans le traité *De philosophia* de Varron, disciple, on le sait, d'Antiochus (35), de même que dans l'exposé mis dans la bouche de ce même Varron au livre premier des *Seconds Académiques*, ce dernier sur la cité du genre humain en attribue l'idée aux académiciens et aux péripatéticiens (36), mais sur ce point comme sur bien d'autres selon ce même Antiochus.

(30) 412e-413a (texte omis par Pease).

(31) *De Platone et eius dogmate*, 2, 7, 229: *quae (iustitia) cum religiositate, id est δσσότερη copulatur*. Cf. Jean Beaujeu, éd., p. 191, n. 7.

(32) *La religion de Virgile* (Collection Mythes et religion, 43), Paris 1963, p. 77-79.

(33) *De finibus* 5, 63. Notons ces mots: ... *nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coniunctio inter homines hominum est quasi quaedam societas et communicatio utilitatum, et ipsa caritas generis humani*.

(34) Voir notamment I, 53 et suiv. l'analyse des *gradus plures societatum* jusqu'à l'*immensa societas generis humani*.

(35) Ap. Saint Augustin, *De civ. D.* 19, 3 (frag. 5 p. 20 Langenberg).

(36) *Acad. post.* I, 21: *Hominem enim esse censebant* (scil. *Academici et Peripatetici*, cf. par. 18) *quasi partem quandam civitatis et universi generis humani eumque esse coniunc-*

Vient enfin ce qui concerne la vertu de *prudentia*, considérée essentiellement comme une vertu pratique, qui a pour objet de choisir le bien et de fuir le mal. Dans le *De natura deorum* il sera précisé au livre III que le mot traduit le grec φρόνησις. Dans ce même traité en 2, 38 elle sera présentée comme constituée *ex scientia rerum bonarum et malarum et nec bonarum nec malarum*. Le *De officiis* aura une expression un peu différente: elle y sera la *rerum expetendarum fugiendarumque scientia* (36 bis). Selon M. Giusta il y aurait une confusion de Cicéron qui appliquerait à la justice ce qui convient à la tempérance (σωφροσύνη), comme il résulte de Diogène Laërce et d'Arius Didyme (37), C'est qu'il était aisé de confondre l'ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων avec l'ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων. On remarquera au passage que Cicéron propose ici de *prudentia* une étymologie qui avait déjà été donnée dans le *De republica: quae ipsum nomen hoc nacta est a providendo* (38). Cf. aussi le fragm. V, 33 (mais où la *prudentia* est identifiée à la *sapientia* elle-même dans toute son ampleur). Ce qu'il nous faut retenir ici, c'est qu'on retrouve cette définition dans la bouche de Calpurnius au livre V du *De finibus* « *ut prudentia ... in delectu (ou dilectu) bonorum et malorum (cernatur) (§ 67)* ». Mais ce qui m'y semble plus instructif est sans doute la mention de la « pointe de l'esprit », comparée à celle du regard (« *cum animus*) *exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem* ». Au livre V du *De finibus* il est dit que la pointe de l'*ingenium* et de la *mens*, deux mots qui équivalent à νοῦς, est la meilleure partie de l'âme (soit ψυχῆ) qui est réputée divine (39). On y joindra un autre texte situé un peu plus loin. Ces passages ont paru échapper à ceux qui ont recherché ce qui chez Antiochus est relatif au divin dans l'homme (40). Il faut remarquer d'abord cette comparaison de l'*acies* de l'âme à celle du regard qui est d'inspiration platonicienne. Dans le *Banquet* il est dit que la vue de la pensée (τῆς διανοίας ὄψις) commence à regarder de façon aigüe (ὀξὺ βλέπειν) quand celle des yeux se met (ἐπιχειρῆ) à cesser son ἀκμῆ (41).

*tum cum hominibus humana quadam societate*. Il n'y a pas lieu de dire avec M. Ruch (p. 72) que nous sommes « en plein stoïcisme laïcisé ». Les stoïciens — et en ceci Antiochus avait raison — reprenaient les vues d'un Théophraste.

(36 bis) Cf. les nombreux passages cités par A.S. Pease, éd. du *De nat. d.*, II, Cambridge Mass. 1958, p. 1837.

(37) M. Giusta, *I dossografi di etica*, Torino 1967, II, p. 32-33, n. 6.

(38) *De rep.* 6, 1.

(39) 5, 57: *optimaque parte hominis, quae in nobis divina ducenda est ingenii et mentis acie fruuntur.*

(40) G. Luck, *Der Akademiker Antiochos ...*, p. 33, 43.

(41) 219a.

On retrouve l'oeil de l'âme dans la *République* (42) et dans les *Sophiste* (43). Le succès du premier passage est attesté par de très nombreuses citations et réminiscences et d'abord par celles qu'on trouve chez Stobée et aussi chez Philon d'Alexandrie, ce bon témoin de la phraséologie platonisante qu'il est souvent utile de rapprocher de Cicéron (43bis). Pour *acies* n'est-il pas opportun de mentionner que le *Phèdre* présente la vue comme la plus acérée (ὀξυτάτη) des perceptions par les moyens du corps (44)? On retiendra encore le fragm. V, 97 de Cicéron: «nobis... acuentibus intelligentiam, quae est mentis acies caventibusque ne quando illa habeat». Si la définition de la *prudentia* est celle que le *De finibus* nous atteste comme d'Antiochus, l'image qui l'illustre est donc platonicienne et a sa place chez le rénovateur de l'Ancienne Académie.

Examinons maintenant comment est présentée la seconde partie de la philosophie qui est la physique. Nous y voyons l'âme examiner à fond le ciel, la terre, les mers, la nature de toutes choses pour voir d'où cela est né, à quoi cela retournera, quand et de quelle façon cela périra (45). Ceci pourrait suggérer l'idée de la grande année cosmique et celle de l'ekpyrose qui lui est liée. Mais ensuite est opposé ce qui dans ces choses est mortel et caduc et ce qui est divin et éternel et ceci nous rappelle ce qu'on lisait dans le *Songe de Scipion* où il y avait pour cette antithèse référence à ce qui est au dessus et à ce qui est au dessous de la lune (46) et cette opposition est bien connue pour s'être affirmée peut-être après les pythagoriciens surtout dans le système d'Aristote (47).

Dans la considération de la morale, Cicéron nous avait montré l'âme à l'oeuvre dans la théorie de la vertu et c'est aussi cette activité de l'âme

(42) 7, 533a.

(43) 254a.

(43 bis) P. ex. *De mut. nom.*, 203: τὸ ψυχῆς ἄριστον ὄμμα ce que R. Arnaldez traduit bien: «l'oeil la meilleure partie de l'âme»; *De Abr.*, 15. La popularité du passage de la *République* est attestée par sa présence dans le florilège de Stobée, *Ecl.* 2, 1, p. 5 Meineke. Cf. — entre autres — A. Méhat, *Etude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, p. 191; R. Fewerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, p. 123.

(44) 250d.

(45) 61: *Idemque* (scil. *Animus*) *cum caelum, terras, mariaque rerumque omnium naturam perspexerit, eaque unde generata, quo recursura, quando, quomodo obitura...*

(46) *quid in iis mortale et caducum, quid divinum aeternumque sit.* Cf. *Songe de Scipion*, 17: *infra* (scil. *lunam*) *autem iam nihil est nisi mortale et caducum... supra lunam sunt aeterna omnia.*

(47) Voir en dernier lieu Heinz Happ, *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin-New York 1971, p. 765 et suiv.

que nous apercevons dans sa contemplation de l'univers. On nous y fait voir l'âme qui « saisit presque » (*paene prenderet*) le dieu (*deum* correction excellente de Ziegler) qui règle et gouverne tout cela (48). Ce dieu suprême, qui dirige le monde nous fait songer au Zeus stoïcien, âme de l'univers. Mais nous voyons par les *Seconds Académiques* et les discours de Varron qu'Antiochus attribuait très généralement aux « Anciens » un tel dieu âme du monde, ou encore son intellect, ou sa sagesse parfaite, « espèce de prudence », veillant surtout ce qui lui est soumis. Il s'identifie également à la nécessité et à l'enchaînement des causes (49). Ceci peut sembler stoïcien mais dans le Moyen Platonisme nous voyons Apulée attribuer ceci à Platon (50) et force nous est de penser, à la lumière des *Seconds Académiques*, qu'Antiochus avait précédé Apulée dans cette voie.

Il vaut la peine de s'arrêter un instant dans les *Académiques* sur les mots *quasi prudentiam quamdam* employés par Cicéron pour désigner la providence de Dieu. Dans le *De natura deorum* il emploiera couramment *providentia* (51). Il résulte clairement de ces faits 1) que pour *πρόνοια* Cicéron a balancé un certain temps entre deux traductions; 2) que dans le *De natura deorum* il se décidera nettement pour *providentia* 3) que dans les *Académiques* il cherche pour la première fois (d'où les atténuations *quasi* et *quamdam*) un équivalent; 4) que Cicéron est donc en latin le créateur de *providentia* en ce sens d'où viendra notre « providence ». C'est une innovation à ajouter de plus à son actif pour l'histoire du vocabulaire philosophique (52).

Vient ensuite l'idée de la cité universelle du monde opposée aux cités humaines, idée aussi bien connue pour être stoïcienne, mais nous voyons par les *Tusculanes* qu'on l'attribuait déjà à Socrate; interrogé sur la question de savoir de quel pays il était, il avait répondu: « Du monde » (53). Ce mot de Socrate est cité aussi par le *De exilio* de Plutarque (54), ce qui suggère une diffusion dans le moyen platonisme dont on peut regarder Antiochus comme le fondateur. Que l'idée à laquelle ce mot se référait fût

(48) 61 ... *ipsumque ea moderantem et regentem (deum Ziegler) paene prenderet.*

(49) *Acad. post.* I, 29.

(50) *De Platone et eius dogmate*, I, 12, 205 (Providence identique au destin, *fatum*).

(51) *De nat. deor.* I, 18: *Stoicorum Pronoeam, quam Latine licet Providentiam dicere.*

Cicéron hésitera ensuite entre *prudentia* et *providentia* (ainsi 2, 56: *Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam vel prudentia vel providentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur)*). Partout ailleurs il aura soit *Pronoea* pour la providence des stoïciens (ainsi I, 18; 20; 22), soit en général *providentia*.

(52) Cf. Antoine Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris 1928, p. 214 et suiv.

(53) 5, 108.

(54) 600.

en effet professée par lui nous est une fois de plus confirmé également par l'exposé de Calpurnius dans le *De finibus* et les discours de Varron dans les *Académiques* (55).

Le développement concernant la physique s'achève sur l'idée que la connaissance de la nature nous permet de prendre la mesure de notre petitesse, en particulier la petitesse de ce qu'on désigne couramment comme les plus grands biens. Nous reconnaissons là les accents du *De republica* (56) et du *Songe de Scipion* (57); ces *amplissima* que la physique nous permet de mépriser, ce sont évidemment les biens terrestres, les richesses, la gloire. Mais déjà le *Protreptique* d'Aristote, dont Cicéron devait s'inspirer dans l'*Hortensius*, développait ces lieux communs (58). Dans le *De finibus* Cicéron montrera contre les épicuriens qui limitaient l'utilité de la physique, entendue spécialement comme la connaissance des choses célestes, au fait qu'elle bannissait la crainte des dieux et celle de la mort, qu'elle a encore une autre utilité, également morale, mais de nature positive et non plus seulement négative, qui est de nous apporter le sens de la mesure (*modestiam quandam*), la grandeur d'âme, la justice (59). Il faut tout de suite noter que ce développement fait partie d'un ensemble qui oppose aux stoïciens les « anciens » dont ils n'auraient pas du se séparer. La formule est significative et caractéristique: c'est dans le premier livre des *Seconds Académiques* le reproche que dans la bouche de Varron Antiochus fait aux stoïciens et à Zénon (60).

(55) *De finibus* 5, 66-67 où les mots *cum sic hominis natura generata sit ut habeat quiddam innatum quasi civile atque populare, quod Graeci πολιτικὸν vocant* rappelle la célèbre définition aristotélicienne de l'homme comme animal politique; *Acad. post.* 1, 21 (cité n. 36). Reid pour ce dernier passage veut y voir les idées stoïciennes, mais il remarque lui-même les ressemblances avec le Peripatos et déclare qu'Antiochus « had some excuse for ascribing it to his imagined old Academy ». Les mots « some excuse » sont de trop. Antiochus est bien fidèle aux « anciens » (cf. mon article cité n. 33).

(56) *De republica* 1, 26 (Scipion Emilien parle).

(57) 22-25; voir mes *Etudes sur le Songe de Scipion*, p. 145 et suiv. A. Ronconi, *Cicerone Somnium Scipionis. Introduzione e commento*, Florence 1961, p. 125 et suiv.

(58) *Etudes sur le Songe de Scipion*, p. 148 et suiv.

(59) *De finibus* 4, 11 et suiv.: *Modestiam quandam cognitio rerum caelestium affert iis, qui videant quanta sit etiam apud deos moderatio et magnitudinem deorum opera et facta cernentibus; iustitiam etc.* Au par. 10 Cicéron s'était référé aux stoïciens et aux péripatéticiens, mais il avait rappelé, selon la pure doctrine d'Antiochus, au par. 8: *Nihil erat quod Zeno commutare gestiret.* De même dans *Acad. post.* 1, 43 il donnera à Varron (et donc à Antiochus) raison sur ceci: *Horum (scil. Stoicorum) esse autem arbitror, ut Antiocho placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam disciplinam putandum ...*

(60) 37. Cf. *De finibus* 3, 5; 5, 74.

Ce texte du *De finibus* est plus précis que n'est celui du *De legibus* sur les enseignements moraux que nous donne le spectacle de l'univers mais il nous éclaire sur la portée de celui-ci et nous confirme dans l'orientation de notre recherche. Il convient aussi de le compléter par un passage de la *Cinquième Tusculane* au § 70 où revient l'idée que la contemplation de l'univers, dont le détail est donné avec grandeur au § 69, applique le principe delphique du « Connais-toi toi-même » et permet de reconnaître le lien qu'il y a entre l'esprit de l'homme et l'intellect divin (61). Tout ceci nous montre à l'évidence que nous n'avons pas à rechercher longuement du côté de Posidonius, comme il fut autrefois de mode, l'origine de ces « élévations » sur le cosmos: nous sommes dans une Académie où le *Premier Alcibiade* se conjoint avec le *Timée* (62) pour émouvoir Cicéron.

C'est en troisième et dernier lieu que Cicéron définit la logique comme la *disserendi ratio*. Il en déclare le rôle par rapport aux autres parties par une comparaison: *haec omnia quasi saepimento aliquo vallabit* (scil. *animus* qui est le sujet de tout l'ensemble relatif aux trois parties). J'ai rappelé que c'est un élément du symbolisme faisant de la philosophie un jardin. C'est un symbolisme stoïcien, mais que Clément d'Alexandrie nous montre accueilli pour cet élément relatif à la dialectique par le moyen platonisme (63). Cicéron est ici très bref sur la troisième partie. Nous avons de lui un assez grand nombre de textes relatifs à la définition et aux divisions de la dialectique (64). Lui-même s'était à une certaine période de sa vie entraîné quotidiennement à la dialectique stoïcienne avec Diodote, ce philosophe aveugle qu'il logea chez lui pendant de nombreuses années (65). Il a évoqué au sujet de cette discipline, tour à tour Aristote, les péripatéticiens, les stoïciens et Carnéade. Parmi ses oeuvres, outre les *Académiques* dans une certaine mesure, les *Topiques*, les *Partitiones Oratoriae* en relèvent.

(61) 69: *Inde* (du spectacle des choses célestes) *est indagatio nata initiorum et tamquam seminum, unde essent omnia orta, generata, concreta etc.* 70: *Haec tractanti anima et noctes et dies cogitanti existit illa a Deo Delphis praecepta cognitio ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum divina mente se sentiat ...*

(62) Par exemple la *modestia* de *De fin.* 4, 11 (le mot pourrait être traduit « sens de la mesure ») pourrait faire écho au *Timée* 47bc. A.J. Festugière, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, p. 555 et suiv. a vu la réminiscence analogue de ce texte dans Philon, *De op. m.* 53-54.

(63) Je renvoie pour ceci à *Cicéron et les parties de la philosophie*, p. 144 et suiv.

(64) En voici quelques-uns: *De fin.* 1, 22; 5, 8. *Tusc.* 4, 5; 5, 72; *Top.* 6; *Orat.*

113-116.

(65) *Brutus* 309.

Il me paraît opportun de n'insister que sur les deux traits par lesquels il définit ici l'objet de la dialectique qu'il appelle comme souvent la *disserendi ratio* (66): elle discerne le vrai du faux; elle traite de l'accord et de l'opposition dans l'enchaînement des idées. Ce qu'il est intéressant de relever c'est que ce sont précisément les deux points que Varron, c'est-à-dire Antiochus, retient dans l'énoncé des Académiques. Citons les textes en les mettant en parallèle:

*De legibus* I, 62

... *disserendi ratione, veri et falsi iudicandi scientia, et arte quadam intellegendi quid quam rem sequatur et quid sit cuique contrarium.*

*Secunds Académiques* I, 19

... *tertia de disserendo, et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumque, quid consentiens, quid repugnet iudicando.*

Ces deux points seront repris ailleurs. Pour le premier (critère du vrai et du faux) on citera *Tusc.* 5, 68 *veritas iudicandi*; 72 *vera et falsa diiudicandi*. L'influence d'Antiochus a déjà été soulignée dans cette *Cinquième Tusculane*: dans les § 70-72 on retrouve les trois parties de la philosophie, précédées, comme dans la *De legibus* de la référence à l'oracle de Delphes et au « Connais toi toi-même ». Dans les *Premiers Académiques* Cicéron critiquant les dogmatiques, ceux qui seront dans la seconde version interprétés par Varron-Antiochus, dit: *Dialecticam inventam esse dicitis, disceptatricem veri.*

Le second point concerne la démonstration. Lui aussi se retrouve dans les *Tusculanes*, 5, 72 *sequentia adiungit* et plus complètement dans l'*Orator* 16 *cernere consequentia, repugnantia uidere*. Je voudrais ajouter en ce qui concerne « les contraires » quelque chose qui ne me semble pas dépourvu d'importance. Dans le *De finibus* 5, 9 Cicéron fait aux Stoïciens la critique que ni dans la physique ni dans la logique Zénon n'avait de véritables raisons d'innover par rapport à l'Académie et au Peripatos. Cela sent son Antiochus. Or pour les sujets de la logique Cicéron évoque celui des contraires dans les termes suivants: *de contrariis quibus ad genera formasque deueniunt*. Il me paraît difficile de ne pas voir là la dialectique platonicienne qui s'élève jusqu'aux idées désignées par les mots *genera formasque* (67). On sait que c'est

(66) *De fin.* 4, 10; 5, 69; *Tusc.* 5, 72; *De fato* 8: λογική quam rationem disserendi voco. *Dialectica* se trouve *Acad. post.* I, 32.

(67) Les mots correspondent *genera* à γέννη, *formae* à ἰδέαι ou εἶδη (cf. *Orator*, 16: *Has rerum formas appellat ideas ... Plato*). Pour *genus* *Orator* 16: *nec vero sine philosophorum disciplina genus et species cuiusque rei cernere ... possumus*. Sur la position exacte d'Antiochus en la matière on lira avec intérêt la note de W. Burkert, *Cicero als Platoniker und Skeptiker*, « *Gymnasium* » 1965, p. 90 n. 45.

un point débattu de savoir si Antiochus ne faisait pas une certaine place aux idées depuis le livre de M. Theiler sur la préparation du platonisme (68) et le problème a été posé en particulier pour un texte des *Antiquités divines* de Varron relatif à Minerve (69).

Ce que Cicéron dit dans le *De legibus* 2, 62 de la dialectique me paraît donc lui aussi s'expliquer par l'inspiration antiochéenne. Mais il me paraît particulièrement important de revenir sur ce que j'avais déjà signalé en 1963, à savoir que la dialectique (ou logique) n'épuise pas le contenu de la troisième partie. Cicéron y joint l'éloquence. Or il en sera de même dans le livre premier des *Secunds Académiques* et ici et là il passera de l'une à l'autre en les opposant: à la dialectique qualifiée dans le *De legibus* de *subtilis disputatio* s'oppose la *perpetua oratio*, dans les *Académiques*, 32 à la *dialecticae disciplina, id est orationis ratione conclusae* s'oppose *quasi ex altera parte l'oratoria uis dicendi, explicatrix orationis perpetuae*. Là aussi nous avons donc coïncidence frappante avec Antiochus et qui devient plus saisissante encore quand nous analysons l'attitude exacte qui est celle d'Antiochus et pour cela il faut préciser la place qui fut par les uns et les autres réservée à la rhétorique et à la dialectique dans l'enseignement de la philosophie. Chez Aristote ni l'une ni l'autre ne font à proprement parler partie de la philosophie (70). En particulier l'objet de la dialectique n'est pas le discernement ou l'établissement de la vérité, mais simplement l'art de raisonner (71) et par là Aristote s'oppose évidemment à Platon pour lequel la dialectique, notamment dans la *République*, accède à la vérité suprême. Les stoïciens, eux, intègrèrent

(68) *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*, (Problema I), Berlin 1930, p. 38 suiv.

(69) *Antiquités divines*, XVI frag. 60 et 61 Agahd. Je renvoie à ce sujet en dernier lieu à ma communication au colloque de Rieti pour le deuxième millénaire de la mort de Varron.

(70) « La rhétorique est représentée comme une contre-partie ou une branche de la dialectique. Elle se rattache plutôt à la dialectique qu'à la démonstration scientifique ». W.D. Ross, *Aristote*, Paris 1930, p. 375.

(71) Pour la logique, « Alexandre (d'Aphrodisias) est le premier écrivain à employer *λογική* dans le sens de logique ». Id., p. 34-35. Ce que nous appelons ainsi chez Aristote est « non une science, mais un élément de cette culture générale que chacun doit recevoir avant d'entreprendre l'étude d'aucune science » (Id., p. 34). Elle a une valeur purement formelle. Cf. aussi H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898, p. 69 et suiv. s'appuyant sur *Metaph.* 3, 2, 1004b; *Top.* 1, 2, 101a26; *Top.* 1, 14, 105b30. Cf. aussi O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1920, p. 87-88; J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris 1962, p. 6: « L'organon est instrument et non partie de la philosophie »; H. Throm, *Die Thesis. Ein Beitrag zu ihrer Entstehung und Geschichte*, Rhetorische Studien, XVII, Paderborn 1932, p. 53. Sur Aristote et la dialectique de l'Académie, voir H.J. Kraemer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin-New-York 1971, p. 15-22.

à la philosophie à la fois la dialectique et la rhétorique et une comparaison célèbre illustre la distinction établie entre elles, celle de la main fermée (dialectique) et de la main ouverte (rhétorique) (72). Si nous regardons vers l'Académie contemporaine de Cicéron, son premier maître, Philon de Larisse, avait soin d'enseigner, selon Cicéron (73), *alio tempore*, à un moment différent, les préceptes des rhéteurs et ceux des philosophes. Cela rappelle manifestement la pratique aristotélicienne et peut-être s'en inspire, avec cette nuance que nous ne savons pas, je crois, ce que Philon faisait exactement de la dialectique: la rattachait-il à son enseignement rhétorique ou philosophique? Pour Antiochus, son attitude rappelle, elle, celle des stoïciens: rhétorique tout comme dialectique sont intégrées à la philosophie. Mais ce que les *Académiques* et plus encore le *De legibus* disent de la rhétorique suggère qu'Antiochus pensait sans doute, comme Cicéron, que la rhétorique stoïcienne était bonne pour décourager les auditeurs. Selon les *Académiques* la fin de la rhétorique est la persuasion, non la vérité. Quant au *De legibus* Cicéron y parle fort éloquemment de l'éloquence et ici évidemment a des accents particulièrement personnels (74). Mais Antiochus, qui, selon Plutarque, l'engagea à poursuivre sa carrière politique (75), ne pouvait que l'approuver. Dans les *Tusculanes* encore Cicéron reprendra l'idéal formulé dans le *De oratore* «*prudentiam cum eloquentia coniungere* (76)». C'est sur cet éloge éloquent de l'éloquence que Cicéron achève dans le *De legibus* sa description de la *sapientia*. Car il rappelle aussitôt après elle qu'il est toujours en train de commenter la maxime delphique qui lui avait servi de point de départ: «Quand tant de qualités et de si grandes sont celles qui, selon ceux qui veulent se connaître eux-mêmes, doivent appartenir à l'homme, la sagesse en est la mère et celle qui l'enseigne». Nous avons peut-être là dans sa plénitude ce qui constitue l'essence de l'humanisme cicéronien.

L'examen que nous venons de faire nous paraît devoir en conclusion susciter encore quelques réflexions.

(72) *De finibus* 2, 17. Zénon admettait, comme Aristote, que la force de la parole dans son ensemble comprenait deux parties: la rhétorique et la dialectique. *Orator* 113: *rhetoricam palmas, dialecticam pugno similem esse dicebat*.

(73) *Tusculanes* 2, 9.

(74) L'éloquence politique y apparaît avec un aspect moral nettement marqué. Je me demande si la fin de la phrase (*factaque et consulta fortium et sapientum, cum proborum ignominia, sempiternis monumentis prodere*) ne concerne pas en fait l'histoire, *opus maxime oratorium*, comme il est dit dans ce même livre I du *De legibus* (par. 5).

(75) Plutarque, *Vie de Cicéron*, 4. Texte trop négligé.

(76) *Tusculanes* 1, 6.

Et d'abord celle-ci. On sait que la date de la composition du *De legibus* est controversée. L'examen le plus récent est celui de M. Peter Schmidt, dans son livre de tous points excellent (77) : je suis pleinement d'accord avec lui pour penser que Cicéron a entrepris la rédaction du *De legibus* aussitôt après avoir achevé le *De republica* dont il est le complément nécessaire, comme on jugeait, dans une vue systématique de Platon, que ses *Lois* étaient le complément nécessaire de sa *République*. Or, selon moi, la profession de foi philosophique que nous venons d'étudier, le résumé qu'elle commente ne peuvent se comprendre que si ces pages du *De legibus* sont la première manifestation publique et d'une solennité quasi religieuse d'un Cicéron philosophe. Le *De oratore*, le *De republica* eux-mêmes, oeuvres pourtant déjà d'un philosophe, restaient dans la perspective des occasions immédiates qu'avait Cicéron orateur et homme d'état de philosopher. Mais c'est dans le livre I du *De legibus* et spécialement dans sa fin qu'il se prononce incidemment sur sa vue d'ensemble de la sagesse et de la philosophie, « le plus beau des présents que les Dieux aient faits à l'humanité ». Tout cela n'aurait aucun sens après le grand effort accompli sous la dictature de César, alors que Cicéron a traité en détail (avec assez souvent des inflexions différentes) certaines des questions évoquées dans le résumé du *De legibus*. Si le *De legibus* est resté inachevé, c'est parce que le proconsulat de Cilicie, puis la guerre civile sont venus interrompre les loisirs de Cicéron qui n'a eu ensuite sous la dictature de César ni le goût ni la liberté de reprendre ce traité trop politique.

Ma seconde réflexion sera celle-ci. L'attitude de Cicéron beaucoup plus dogmatique à certains égards qu'elle ne sera après et surtout dans les *Académiques* où il suivra Philon et non plus Antiochus (considéré de plus en plus comme trop proche des stoïciens) nous aide à comprendre dans ce dialogue un passage surprenant dont on est en droit de s'étonner qu'il n'ait pas retenu davantage l'attention par le problème capital qu'il pose (78). Au début de la conversation de Varron et de Cicéron, Varron au paragraphe 13 s'écrie : « Mais qu'est-ce qui j'entends dire à ton propre sujet ? — A quel propos ? lui dis — je — Que tu as désormais abandonné l'Ancienne Académie, que tu pratiques la Nouvelle. — Quoi donc ? lui dis-je. Il serait plus permis à Antiochus notre ami de retourner à l'Ancienne Académie en

(77) Peter Lebrecht Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze* (Collana di studi ciceroniani), Rome 1971.

(78) Même pas celle de l'excellente édition de James S. Reid, Londres 1885. Max Pohlenz par contre en a vu la portée ; il a le tort d'y voir une adhésion totale à Antiochus : ma pensée est différente.

quittant la Nouvelle qu'à nous de regagner la Nouvelle en quittant l'Ancienne ? » Comment Varron peut-il s'étonner que Cicéron ait quitté l'ancienne Académie pour la Nouvelle, accomplissant une évolution inverse mais, remarque Cicéron, d'une façon aussi légitime — de celle d'Antiochus allant de la Nouvelle à l'Ancienne ? Si Cicéron a quitté l'Ancienne Académie, c'est donc qu'il y a eu une période de sa vie, où il en a été tout proche. Laquelle ? A cette question notre exégèse du *De legibus* fournit la réponse. Cette période me paraît être celle des écrits politiques de Cicéron, où il est beaucoup plus dogmatique qu'il ne le sera dans les ouvrages écrits sous la dictature de César. N'oublions pas ce que nous venons de rappeler que, selon Plutarque, Antiochus avait exhorté Cicéron à s'engager dans la politique, alors que rien de tel n'est dit nulle part de Philon. J'ai relevé pour ma part que Cicéron, quand il mentionne des ouvrages de politique, ne se réfère jamais qu'à Platon, à Aristote, à ses disciples (79). Ma troisième et dernière réflexion sera celle-ci. Cicéron a eu deux maîtres tous deux académiciens. Quand il se tourne vers le passé, c'est en définitive vers Platon que sa réflexion et je dirais aussi sa dévotion se dirigent. Mais il joint aussi dans le *Pro Murena*, dans le poème *De consulatu* le Lycée à l'Académie qu'il voit formant une unité tout comme dans l'histoire du platonisme qui est celle d'Antiochus (80). Et cependant en définitive on ne peut dire qu'il ait opté totalement pour celui-ci. Max Pohlenz interprétait lui en ce sens le passage des *Académiques*. Plus haut dans le dialogue à Atticus qui constate non sans malice qu'il a donné son assentiment à Antiochus, Cicéron répond par un vif éloge de celui-ci (81). Mais il ajoute : « Pourtant si je lui donne mon assentiment en toutes choses ou non c'est ce que j'aurai à voir plus tard (*mox videro*) » et par là visiblement il se réserve sa liberté de philosophe de la Nouvelle Académie qu'il ne veut pas renier. Mais celle-ci, selon lui, ne lui interdit pas les affirmations en vue de l'action et dans les œuvres politiques il a pu le faire au point de donner à un observateur comme

(79) Dans le *De legibus* même, 3, 13-14 Cicéron ne trouve à nommer qu'un « Dion stoïcien » (on a corrigé parfois *Dio* en *Diogenes*; ce serait un Diogène de Séleucie, auteur d'un traité de Lois: cf. G. de Plinval, éd. du *De legibus*, p. 127) et que Panétius, pour un traité sur les magistrats. En face Cicéron cite Platon, Aristote, Héraclide Pontique, Théophraste, Démétrius de Phalère.

(80) Cf. mon article *Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron*, Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et Poitiers, Paris 1954, p. 149 (= *Etudes sur l'humanisme cicéronien*, p. 226); *Cicéron et la vie contemplative*, « Latomus » 26, 1967, p. 222 et suiv. (= *Etudes*, p. 91 et suiv.).

(81) *Vir fuit ille quidem acutus et prudens et in suo genere perfectus*. Cf. aussi *Brutus* 315.

Varron — et je dirai comme Pohlenz — l'impression d'un ralliement à l'Ancienne Académie. Ce jeu subtil entre Philon et Antiochus donne à Cicéron son originalité propre dans l'histoire du platonisme (82). On trouvera quelque chose d'analogue chez Plutarque.

*Intervento del prof. Giuseppe Romaniello*

P. Boyancé sostiene che in *De legibus* I, 60 la *iustitia*, virtù cardinale, comprenderebbe l'idea di *pietas* (*cultum deorum, puram religionem*) oltre la *societatem caritatis cum suis*, onde la *pietas* vi sarebbe definita come «une partie de la justice» (= τὸ μέρος τοῦ δικαίου), definizione di ascendenza platonica (*Eutifrone*) accettata da Antioco d'Ascalona, maestro di Cicerone; a conferma il Boyancé cita la definizione del *De natura deorum* (I, 116): *Est enim pietas iustitia adversum deos*. Noi obiettiamo prima di tutto che la citazione di tale passo a sostegno della tesi risulta illegittima, giacché il concetto di *pietas* chiarito sia in *De natura deorum* (I, 116) nelle parole di Cotta sia in *De natura deorum* (I, 2-3) nel genuino pensiero dell'autore (*nulla pietas erga deos, nullo accepto vel sperato bono*) fa a calci col concetto di εὐσέβεια di Platone che una simile *pietas* avrebbe definito ἐμπορικὴ τέχνη (*Eutifrone*, 12 e). Il concetto di *pietas* che avrebbe consentito di accettare la definizione di *pietas* = «une partie de la justice» non è quello espresso nel *De natura deorum* (romano e ciceroniano), ma quello ricercato e non definitivamente precisato nell'*Eutifrone*: *pietas* = *reverentia et obsequium in deos, quippe qui iustitiam per se ipsam diligant atque tueantur*. Che per Cicerone non la *pietas* fosse «une partie de la justice», bensì la *iustitia* fosse un effetto della *pietas* stando la *iustitia* alla *pietas* come il ramo all'albero è dimostrato non solo da un passo del *De natura deorum* (I, 3): *In specie autem fictae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest; cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est, quibus sublatis, perturbatio vitae sequitur et magna confusio atque haut scio an, pietate adversus deos sublata, fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur*, ma anche e soprattutto da quel passo del II libro del *De legibus* (non molto distante, quindi, da *De legibus* I, 60), nel quale si afferma che la giustizia (= *sancta societas civium inter ipsos*) non può sussistere senza la *pietas erga deos*: *Sit igitur hoc iam a principio persuasum civibus, dominos esse omnium rerum ac moderatores deos eosdemque optime de genere hominum mereri... Utilis esse autem has opinioniones quis neget, quom intellegat quam multa firmentur iure iurando, quantae salutis sint foederum religiones, quam multos divini supplicii metus a scelere revo-*

(82) On pourra comparer avec l'article de W. Burkert cité *supra* n. 67.

*carit quamque sancta sit societas civium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus tum testibus* (2, 15-16); tutto ciò è confermato subito dopo (*De legibus* 2, 19) nella sacra legislazione di Cicerone che fra le *virtutes* divinizzate colloca la *Pietas et Fides* e non la *Iustitia*: *ast olla propter quae datur homini ascensus in caelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem earumque laudum delubra sunt nec ulla vitiorum*. Nel *De legibus* Cicerone, che significativamente ama arcaizzare nel linguaggio, torna con simpatia ai valori della tradizione religiosa romana (*nihil habui sane aut non multum quid putarem novandum in legibus*, 2, 12), nella quale la *iustitia* è sempre connessa con la *pietas* senza che mai la *pietas* si riduca a « une partie de la justice » o si confonda con essa; nel *clipeus aureus* in onore d'Augusto in età di restaurazione religiosa la *iustitia* tra le altre *virtutes* appare *copulata cum pietate*: *Virtus, Clementia, Iustitia Pietas*.

Se il termine latino *pietas* ritiene il significato di *iustitia* o, meglio, di *aequitas* (dato che *iustitia* specificamente è usato a indicare la equità nei rapporti fra gli uomini) ciò va imputato non all'influsso filosofico d'ascendenza platonica (Antioco d'Ascalona etc.) sugli scrittori romani, ma al valore etimologico del termine stesso, onde l'equivalenza *pietas* = *aequitas* non vale solo per il passo ciceroniano (*De legibus* 1, 60), ma per tutti i passi di tutti gli autori; perciò, se nelle espressioni virgiliane *si qua est caelo pietas* (*Aen.* 2, 535), *si quid pietas antiqua labores respicit humanos* (*Aen.* 5, 688), *pietas* senza alcun attributo, *sic et simpliciter*, sta per *aequitas deorum*, lo si deve evidentemente non ad un influsso filosofico, ma al naturale significato del termine.

Infatti, fra le etimologie proposte (*pius/purus*; *pio/τίων*) noi riteniamo più valida la seconda in base al rilevamento semantico:

a) *piare* = compensare, riparare (cfr. ingl. to atone) come in Ov. *Ars. Am.* 3, 160; *Met.* 8, 483 etc.; b) *piare* = punire, vendicare, come in Verg. *Aen.* 2, 140 etc.; c) *piare* = soddisfare, placare, propiziare, come in Verg. *Aen.* 6, 379 etc.; a nessuno può sfuggire la sorprendente identità semantica di *piare* e *τίνειν* (= contraccambiare, compensare, punire, vendicare e i derivati *piaculum* e *τίσις* (= compenso, risarcimento, pena, vendetta). Dal lato semantico *piare* = purificare nell'uso è rarissimo rispetto a *piare* = compensare, risarcire, rimediare, punire, vendicare, espiare, placare, soddisfare, propiziare, venerare, onorare; è anche certo che è spiegabile il passaggio da risarcire, riparare, espiare a purificare e non il passaggio inverso da purificare a compensare.

La latitudine semantica di *pius*, *piare* consentono di ritenere che il senso etimologico di *piare* sia valutare in modo da pareggiare = *adaequare*, *hostire*, *parentare*, *pensare*, *debita reddere*; infatti, *piare* come *parentare* (= *paria*

*facere* = render la pariglia = vendicare) in senso positivo significa remunerare, placare, soddisfare, onorare e in senso negativo riparare, vendicare, espiare. Nota è l'equivalenza *pius* = *iustus*; *pium est* = cosa doverosa e giusta. Citiamo alcuni esempi: *pia pax* = pace giusta; *pia militia* = guerra giusta, sacrosanta; *pia arma* = armi giuste; *pium bellum* = *iustum bellum* (Liv. 39, 36, 12; 30, 31, 4; Sil. It. 15, 162). L'equivalenza semantica di *aequitas* = *pietas* = *iustitia* risulta dalle definizioni ciceroniane: *Aequitas tripartita esse dicitur, una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia nominatur* (Topic. 23,90); *Iustitia erga deos religio, erga parentes pietas nominatur. (Part. Orat. 22, 78); Pietas, quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare monet* (De inv. 2, 22, 66).