

JEAN-MARIE ANDRÉ

## LE STOÏCISME ET LE LIVRE II DES *TUSCULANES*

Le livre II des *Tusculanes* se propose d'affranchir l'interlocuteur — et le lecteur — de la crainte de la souffrance (conclusion de 27, 67). Cicéron découvre une véritable conjuration qui entretient la superstition de la souffrance: les écoles philosophiques qualifiées d'indignes, «lâches et femmelles» (6, 15), les défaillances pratiques de la sagesse stigmatisées dans une objection préalable (4, 10 sq.), les sortilèges de la poésie qui amplifient les souffrances légendaires (Hercule et Philoctète, 7, 19 sq.). La philosophie, définie en 5, 13 comme une *cultura animi*, doit apporter les semences qui feront jaillir «la plus abondante des récoltes»; il est dit nettement que la *doctrina* constitue la vérité libératrice.

Or la *doctrina* implique un examen critique de la doxographie (6, 15 à 7, 18). Elle implique aussi la confrontation des certitudes scolaires et de l'efficacité morale, donc le procès d'un certain formalisme stoïcien, au même titre que la réfutation du préjugé commun qui trouve un renfort aussi bien dans la philosophie sensualiste que dans le lyrisme de la souffrance (le problème du rapport entre l'esthétique et l'éthique sera abordé dans XI et XII). Le consensus des doctrines nobles ne suffit pas; la faiblesse de certains stoïciens, qui dans 25, 60 vient corroborer les propos sur les défaillances humaines de la sagesse, explique dans tout le livre le balancement entre la sagesse courante et la «doctrine».

Une grande place est faite à l'héroïsme spontané, à la morale sociologique: la trame du livre est parcourue d'exemples grecs et romains. Il est significatif même que, sans donner dans l'antidogmatisme diatribique, Cicéron oppose à la légèreté des «philosophes» de métier la dignité morale des profanes: les Spartiates (15, 36; 16, 37; 20, 46, etc.), en accord avec l'enseignement de la *militia* romaine (16, 37) et avec les exemples héroïques de la race: Marius (15, 35 et 22, 53), les Decii, associés à Epaminondas (24, 59). S'agit-il de cette méthode mixte de démonstration que révèlent les *Tusculanes*? En fait la structure du livre II révèle un partage conscient

entre les leçons vivantes (*exercitatio*) et les solutions doctrinales (*ratio*): voir la *diuisio* rétrospective de 18, 42: *De exercitatione et consuetudine et commentatione dixi; age sis, nunc de ratione uideamus*. De plus, Cicéron se réfère dans 18, 43 à un *consensus* moral qui déborde largement la doxographie: *Inter omnis igitur hoc constat, nec doctos homines solum, sed etiam indoctos uirorum esse fortium et magnanimorum et patientium et humana uincentium toleranter dolorem pati*. La grande idée du livre II est que les antinomies théoriques sur le Mal sont susceptibles d'être dépassées par la vertu de « patience »: or ce texte combine la terminologie philosophique et le traité des vertus purement sociologique.

Il serait tentant d'opposer dans les *Tusculanes* II doctrine et sagesse pratique; de déceler un refus du stoïcisme, comme source et comme référence. Tant qu'on cherche dans les *Tusc.* II une source dogmatique, on méconnaît le caractère romain du livre. Les contestations antérieures et postérieures aux *Untersuchungen* de R. Hirzel oscillent entre des sources stoïciennes, anciennes ou moyennes, et un apport académique, et Hirzel a mis hors de cause Chrysippe et Posidonius (p. 406-410) pour conclure un peu légèrement à l'influence directe d'Antiochos d'Ascalon à cause de l'entretien *post meridiem* (§ 9), de la contestation dialectique (§ 14), de l'insertion des séquences poétiques dans l'exposé moral (§ 26, justifiant 19 sq.). C'est oublier entre autres, que les grammairiens du Moyen Portique ont réinséré le témoignage littéraire, par l'exégèse, dans l'anthropologie. Il s'agit de faire le point sur les critiques antistoïciennes du livre dont M. Valente a démontré qu'elles cohabitent avec des thèses orthodoxes (*L'Ethique stoïcienne chez Cicéron*, 32-33): à son catalogue nous ajouterons l'idée de la solidarité monolithique des vertus (§ 32), chère à Caton le Jeune dans *De Fin.* III. Certes Cicéron critique à deux reprises le logicisme stérile de l'ancien Portique, sans plus de dureté que le Sénèque des *Lettres*; dans 29-30, il censure les « petits raisonnements », les « niaiseries formelles » (*ratiunculae, ineptiae*), dans 42, les « petites déductions contournées et mesquines » (*contortulis et minutis conclusiunculis*), faible appui du dogme selon lequel « la douleur n'est pas un mal ». Or il adhère à la téléologie du Portique et R. Hirzel ne peut le contester (p. 412), qui admet que le grief est d'ordre purement éthique. Un exposé approfondi montrerait que Cicéron refuse une anthropologie qui met la morale en syllogismes; le *De Fin.* 4, 49-51 est particulièrement éclairant, avec la critique des syllogismes sur le souverain bien. Vrais au niveau de l'idéal, ils méconnaissent cette valeur fondamentale de l'humanisme cicéronien qu'est la *natura* (§ 54: *Zeno a natura recessit ...* il a trahi la richesse de la nature humaine pour construire un système purement verbal — le grief majeur des *Tusc.* II). Or en quoi consiste cette « trahison »? *De*

*Fin.* 4, 52 oppose au formalisme des *conclusiones* la finalité éthique de la philosophie, « redresser notre vie, nos projets, nos intentions, non la terminologie » (Id. *Tusc.* 2, 30: *uerborum*, après 29: *uerbo*). En définitive, le stoïcisme ancien pêche par rationalisme désincarné: *De Fin.* 4, 28 dénonce l'erreur intellectualiste pour laquelle l'homme est « tout entier esprit ». Alors que Zénon exclut la douleur de l'essence humaine, en vertu de l'équation du mal et du vice (4, 29), la vraie sagesse consiste, non à « définir la douleur » en termes idéaux, mais à la « supprimer », non pas à la déclarer contre nature, mais à la réinsérer dans la nature (*ibid.*, 30), donc dans l'expérience humaine, avec sa part de passion et d'imagination (Cicéron, dans *Tusc.* 2, 42 fait la part de l'imaginaire, et prolonge les réflexions orthodoxes sur l'*opinio*, que Hirzel a dégagées, p. 407). Il faudrait reprendre l'analyse pour établir que Cicéron admet une sensibilité déformée par l'imagination, alors que l'ancien Portique assimile douleur et jugement aberrant. Est-ce que la critique du dogmatisme stoïcien et l'acceptation de la sensibilité (cf. *Tusc.* 3, 12) impliquent forcément une référence à l'académisme ?

Pour Cicéron, toute cure de la douleur est relative à une anthropologie et à un système des valeurs. Le Père Valente a souligné des rapprochements féconds entre les *Tusculanes* II et le *De Officiis* d'inspiration panétiennne, notamment 2, 47 et *De Off.* 1, 101: on y découvre, non pas la tripartition platonicienne, mais le dualisme de l'âme rationnelle et irrationnelle (*rationis participes ... expers*). On pourrait objecter que ce dualisme n'est pas spécifiquement stoïcien; la tripartition platonicienne a fait place dans le *De Rep.* 1, 59; 2, 40 et 3, 99, à un dualisme: 3, 37 amalgame manifestement l'*ἐπιθυμητικόν* et le *θυμοειδές* de Platon (... *libidini ... libidines, iracundias, perturbationes ceteras*). Le dualisme semble avoir été restauré par Aristote dans l'opposition des parties rationnelles et des parties irrationnelles de l'âme. Le syncrétisme qui s'est établi chez Panétius entre « platonisme » et stoïcisme (voir *Ind. Herc.*, col. 61) permet de dépasser le problème étroit de la 'Quellenforschung'. Mais la question reste cruciale au niveau de la téléologie, d'une doctrine stricte des biens et des maux.

Le corps et ses biens ont-ils valeur de référence dans la méditation sur la douleur ? On sait que Cicéron reproche au stoïcisme primitif une conception déshumanisée de la *natura*. Dans *De Fin.* 5, 79, il rappelle le dogme sectaire de Zénon selon lequel *Nisi quod honestum nullum bonum*: il n'y a pas de « préférables », ces préférables admis par Caton dans *De Fin.* 3, 56. Or un passage des *Tusc.* 2, 66 rétracte le dogme *non esse malum dolorem* en accordant au mal une valeur infinitésimale (*tantulum*), mais positive; de plus la référence à la *natura* dans ce passage (... *quicquid asperum alienumque natura sit*) implique la corporalité, et non la parfaite rationalité.

Cicéron est-il cohérent qui, peu de temps auparavant, dans 2, 30, acceptait la formule ... *omnia quae natura aspernetur in malis esse* ! Equivoque sur la *natura* ? En fait, Cicéron y voyait la possibilité d'une interprétation humaniste, puisqu'il appelait « les biens du corps et de la fortune », non pas des indifférents, mais *perexigua et minuta*. Ces nuances de vocabulaire — malgré le relatif flottement de la terminologie dans 2, 30 à propos d'*honestum, rectum, decorum* — montrent que Cicéron s'oriente vers l'humanisme panétien. La confirmation se trouvera dans un texte du *De Fin.* 4, 23, dont M. Valente, qui le cite, n'a pas tiré tout le parti souhaitable. Il y est dit que Panétius a écrit pour Tubéron un opuscule *De dolore patiando*; qu'il n'a pas soutenu le dogme *non esse malum dolorem* parce qu'il recèle une aporie logique (*si probari posset*, à l'irréel) et surtout une *inanitas uerborum*, un verbalisme creux; au dogmatisme formel, Panétius préfère la psychologie, le sens de l'humain, la complexité vivante de la *natura* (*quid esset et quale ...*). La sagesse de Panétius consiste à prendre la mesure humaine de la souffrance, fait physique et fait d'imagination, pour proposer, non des dénégations hautaines, mais une morale du possible, et un héroïsme progressif. On aura reconnu la conviction spirituelle qui soutient toute l'argumentation des *Tusculanes* II. Sans rejeter les idées-force du platonisme, Cicéron trouve dans le Moyen Portique, philosophie pénétrée de romanité, intégrée dans les comportements sociaux, le sens relatif de la souffrance, mal relatif par rapport à des valeurs préférables, et la foi dans les vertus d'une patience progressive.