

CARLOS LÉVY

Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

Scepticisme et transcendance chez Cicéron dans le *De re publica*
et les *Tusculanes* : une continuité paradoxale

L'objectif de cette étude est moins d'étudier le *Somnium Scipionis* pour lui-même que comme première apparition chez Cicéron d'une articulation entre scepticisme et transcendance dont nous pensons qu'elle se retrouve dans la seconde partie de son œuvre philosophique. Nous prendrons comme point de départ le postulat qu'il existe une relation privilégiée entre le *Somnium Scipionis* et l'antilogie sur la justice qui oppose Philus et Laelius au livre III, donc au centre du dialogue. Nous essaierons ensuite de montrer que le même type de relation existe entre les *Tusculanes* et les œuvres qui les ont précédées. Nous examinerons enfin les conclusions que l'on peut en tirer sur le scepticisme et sur l'œuvre philosophique cicéronienne elle-même.

I. De l'antilogie au Somnium

Il n'est pas question évidemment d'entrer ici dans le détail de tous les problèmes posés par l'antilogie du livre III, et notamment celui de savoir si elles sont une retranscription relativement fidèle des discours tenus à Rome par Carnéade lors de la fameuse ambassade de 155 ou si elles résultent d'une réélaboration complexe par Cicéron d'éléments philosophiques empruntés à ses différents maîtres et notamment à l'Académie, soit par transmission orale, soit par la lecture d'œuvres ou d'*hypomnèmata*. Les points qui nous paraissent devoir être mis en évidence dans la confrontation entre le *Somnium* et l'antilogie sont les suivants.

I.1.a – On notera tout d'abord que Laelius et Philus sont des personnages à la fois éminents et en un certain sens secondaires, par rapport à Scipion Emilien dont la centralité dans le dialogue ne peut être contestée. Dans le *Pro Archia* 16, Cicéron écrivait déjà : *diuinum hominem Africanum, C. Laelium, L. Furium, moderatissimos homines et continentissimos*, établissant ainsi une différence dans le *gradus dignitatis* entre la proximité d'Africain par rapport aux dieux et la sagesse de Laelius et de Furius. Laelius est certes comparé à Socrate en raison de son *aequabilitas in omni uita* et sa rigueur éthique qui lui a valu le terme de *sapiens*, d'autant plus facilement qu'il avait suivi des cours d'abord

de Diogène de Babylone, ensuite de Panétius¹. Cela ne signifie pas qu'il soit dans le dialogue un simple porte-parole du stoïcisme, mais il représente une sagesse réalisée dans le monde et qui n'est jamais mise en relation avec la divinité. Au demeurant, le déséquilibre entre les deux personnages est souligné par Cicéron au début du dialogue, lorsqu'il dit que « en temps de guerre, Laelius respectait l'Africain comme une divinité, en raison de son incomparable gloire militaire ; par contre, en temps de paix, Scipion témoignait à Lélius, qui était son aîné, un respect filial »². Dans cette présentation, en quelque sorte minimaliste, qui est faite de leur relation, l'allusion à la divinité de Scipion est limitée au domaine militaire, tandis que la sagesse de Laelius se trouve réduite à une différence d'âge. En ce qui concerne Philus, les choses sont encore plus claires. Dans le *De oratore*³, il est certes placé à côté des deux autres comme exemple de ce que la cité avait produit de meilleur, mais ailleurs il ne figure que dans le *Brutus*, en raison de la qualité de son éloquence⁴. Le passage de Philus/Laelius au livre III à Scipion au livre VI définit donc une trajectoire ascendante dans le prestige des personnages, d'autant plus visible si l'on énumère l'ordre des discours : Philus/Laelius/Scipion Emilien/Scipion l'Africain. On sait en effet que l'Africain s'adresse à son neveu alors que celui-ci est *paene miles*, ce qui institue entre eux une différence hiérarchique considérable.

I.1.b – Cette différence de prestige entre les personnages entraîne une différence dans le statut même de la parole selon des modalités assez subtiles. Disons d'abord que dans les trois cas, nous avons des paroles rapportées, ou qui, en tout cas, renvoient à un autre locuteur. La *disputatio* du troisième livre ne peut se comprendre sans la référence à l'antilogie carnéadienne, même si Cicéron a pris soin de ne pas présenter les deux aristocrates romains comme de simples porte-parole du philosophe Néoacadémicien. Philus se plaint de ce qu'on le charge de d'assumer l'*improbitalis patrocinium*⁵, Lélius, pour autant que nous puissions le savoir ne mentionne aucune source philosophique, même si le caractère stoïcien de sa définition de la loi naturelle ne fait aucun doute. Mais surtout, comme on le sait, Cicéron a inversé l'ordre carnéadien, plaçant en premier la critique de la justice et en second sa défense, conformément à une règle qu'il décrit comme socratique dans une

¹ Cf. *Fin.*, II, 24.

² *Rep.* I, 18 : *fuit enim hoc in amicitia quasi quoddam ius inter illos ut militiae propter eximiam belli gloriam, Africanum ut deum coleret Laelius, domi uicissim Laelium, quod aetate antecedeat, obseruaret in parentis loco Scipio.*

³ *De or.*, II, 154 : *et certe non tulit ullos haec ciuitas aut gloria clariores aut auctoritate grauiores, aut humanitate politiores P. Africano, C. Laelio, L. Furio qui secum eruditissimos homines ex Graecia palam semper habuerunt.*

⁴ *Brutus*, 108 : *perbene loqui putabatur, litteratiusque quam ceteri.*

⁵ *Rep.*, III, 8

lettre à Atticus de l'hiver 60, où il dit⁶ : *ad extremum, ut illi solebant τὴν ἀρέσκουσιν*. En se référant aux termes que Cicéron utilisera plus tard, l'intervention de Laelius est présentée comme la plus vraisemblable. Du point de vue de la pratique de la dialectique, il y a certainement une difficulté, puisque dans le *De oratore*⁷, Cicéron oppose deux méthodes : – celle d'Arcésilas et de Carnéade, présentée comme une réfutation systématique de toute proposition avancée par l'interlocuteur (*contra omne quod propositum sit*) ; – celle d'Aristote, *in utramque partem ... dicere*, permettant de développer de manière contradictoire tous les arguments possibles sur une question. Or l'antilogie du livre III est beaucoup plus proche, au moins dans sa forme, de la méthode attribuée à Aristote que de celle présentée comme propre à Arcésilas et à Carnéade. Quoi qu'il en soit, l'arrière-plan dialectique fait qu'aucun des discours n'est présenté comme exprimant une vérité absolue. Du point de vue de la construction du dialogue, le fait de placer en seconde position le discours de Lélius permet une articulation immédiate avec celui de Scipion, dont la réaction mérite d'être analysée. Son approbation est exprimée sur le plan de l'évaluation rhétorique des discours⁸ : Lélius a touché les autres sur le plan du *delectare* (*admodum delectatos*) tandis que la réaction scipionienne semble aller jusqu'à une forme du *mouere* proche de l'enthousiasme platonicien (*quasi quodam gaudio elatus*). Le début du discours de Scipion est celui d'un orateur qui apprécie en technicien le discours d'un collègue. Par ailleurs, le témoignage d'Augustin montre que Scipion ne va pas revenir sur le contenu de la discussion entre Philus et Laelius, et que le discours qu'il commence tout de suite après l'antilogie s'articule plutôt avec ce qui a précédé celle-ci qu'avec les propos des deux personnages⁹ : *qua quaestione quantum satis uisum est pertractata, Scipio ad intermissa reuertitur*.

I.1.c – Les propos de Philus et de Lélius comportent une incertitude à la fois différente et irréductible qui tient à la référence carnéadienne et à la forme dialectique qu'elle induit. La parole de Scipion dans le *Somnium* n'est certes pas confrontée à celle d'un contradicteur, mais elle porte en elle l'incertitude qui est inhérente aux récits de rêves. La phrase liminaire qui établit une relation entre, d'une part, la magnificence du banquet

⁶ *Att.*, II, 3, 3, de décembre 60 : *Venio nunc ad mensem Ianuarium et ad ὑπόστασιν nostram ἀπολιτεύσιν, in qua Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον, sed tamen ad extremum, ut illi solebant τὴν ἀρέσκουσιν*.

⁷ *De or.*, III, 80 : *Sin aliquis extiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognitis, explicare, aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne quod propositum sit disserat quique ad eam rationem adiungat hunc rhetoricum usum moremque exercitationemque dicendi, is sit uerus, is perfectus, is solus orator*.

⁸ *Rep.*, III, 42 : *etsi omnes qui aderant significabant ab eo esse admodum delectatos, tamen praeter ceteros Scipio quasi quodam gaudio elatus : multas tu quidem, inquit, Laeli, saepe causas ita defendisti ut ego non modo tecum Seruium Galbam, collegam nostrum, quem tu quoad uixit omnibus anteponebas, uerum ne Atticorum quidem oratorum quemquam aut sua ...* Le dernier mot a été complété par Mai en *suauitate*.

⁹ *Aug.*, *Ciu.*, II, 21.

de Massinissa et le fait que le roi n'avait cessé pendant la nuit de parler de l'Africain, et, d'autre part, l'apparition de celui-ci dans le songe constitue une référence implicite mais facilement décelable à l'explication rationaliste du rêve que Cicéron développera plus tard dans le *De divinatione*, en se référant à Aristote¹⁰ : le rêve est un produit des actions et des pensées qui étaient celles de l'âme à l'état de veille. Certes, il est dit dans ce même passage que le rêve peut être vrai ou faux, mais une telle affirmation aboutit aussitôt à la constatation sceptique qu'il est impossible de trouver la *nota*, le critère permettant de différencier le rêve vrai de celui qui est faux¹¹. Au demeurant, le même Ennius qui se trouve cité au début du *Somnium* est utilisé dans le *De divinatione* à l'appui de l'aparallaxie sceptique, à partir de son affirmation selon laquelle certains rêves sont vrais, pas tous¹². Cet ensemble d'éléments a pu conduire à une interprétation sceptique du *Somnium*¹³. Une telle orientation néglige néanmoins un élément très important qui est l'*auctoritas* des personnages¹⁴. La parole la plus prestigieuse n'a pas le même statut que celle de Philus ou de Laelius. Vraie ou fausse, elle arrive d'en haut comme celle des dieux qui se manifestent aux hommes dans des rêves. De ce fait, la parole de Scipion, portée par son homonyme, présente trois différences par rapport à celle des intervenants dans l'antilogie :

- elle met immédiatement en contact le lecteur avec la dichotomie essentielle : vrai ou faux ? Puisque certains rêves sont vrais et d'autres faux, dans quelle catégorie intégrer le *Somnium* ? Les discours de l'antilogie ne sont pas soumis à cette dichotomie, puisqu'il s'agit d'une appréciation relative de l'un par rapport à l'autre ;
- dans le *Somnium*, l'*auctoritas* des deux Scipions joue comme une *nota* certes non déterminante mais orientant vers l'acceptation de la vérité du discours ;
- cette même *auctoritas* jouerait également en cas de fausseté du rêve. Se tromper avec des personnages exceptionnels n'a rien de déshonorant, selon le schéma que Cicéron adoptera plus tard dans la première *Tusculane*¹⁵ du : *errare malo cum Platone*.

La mise en scène littéraire complexifie évidemment le problème, mais il ne nous semble pas qu'elle en altère réellement les enjeux. Il reste maintenant à déterminer dans quelle mesure le *Somnium* constitue la réponse de Scipion au moins à certains thèmes

¹⁰ *Diu.*, II, 128, voir Aristote, *Paru. Nat., Insomm.*, 461a18, b21, 28 ; *Diu. per somn.*, 463a25 : *incidit in uisa uaria et incerta ex reliquijs, ut ait Aristoteles, inhaerentibus earum rerum quas uigilans gesserit.*

¹¹ *Ibid.* : *quae si alia falsa, alia uera, qua nota internoscantur, scire sane uelim.*

¹² *Ibid.*, 127 : *aliquot somnia uera, inquit Ennius, sed omnia non necesse est. Quae est tandem ista distinctio ? Quae uera, quae falsa habet ?* On notera qu'au même livre, §140, Cicéron raconte l'apparition qu'il a eue de Marius lors d'un rêve et ce récit apparaît comme une déconstruction sceptique du *Somnium*.

¹³ Voir Görgemanns 1968.

¹⁴ Sur le rôle de l'*auctoritas* dans la croyance selon Cicéron, voir Görler 1974, 154-171.

¹⁵ *Tusc.*, I, 40.

de l'antilogie, réponse doublement médiate puisque, d'une part, elle n'est formulée que trois livres après la *disputatio* et que, d'autre part, elle n'intervient que comme la transmission des paroles que le premier Africain aurait prononcées au cours d'un rêve.

I.2. Le Somnium : sortie possible de l'aporie ?

I.2a Platon absent-présent

La question du statut de Platon dans l'antilogie est ambiguë, en dépit des apparences. La déclaration de Philus selon laquelle Carnéade aurait cherché à réfuter la conception non-égoïste de la justice défendue par « un très grand nombre de philosophes, mais surtout Platon et Aristote », moins pour rejeter définitivement cette conception que pour en montrer les failles ignorées par ses défenseurs¹⁶ pose au moins deux problèmes :

- nous laisserons ici de côté le premier, à savoir si l'intention prêté à Carnéade était bien la sienne, ou s'il s'agit d'une atténuation ultérieure de son scepticisme, que l'on pourrait, par exemple attribuer à Philon de Larissa ;
- le second est celui de savoir dans quelle mesure Platon est effectivement attaqué dans le discours de Philus, question rendue d'autant plus complexe par l'état dans lequel nous est parvenue l'antilogie. Ce que l'on peut dire après la remarquable étude de Jean-Louis Ferrary¹⁷, c'est que jamais Philus-Carnéade ne s'en prend à la définition platonicienne de la justice comme harmonie intérieure¹⁸ et que, par ailleurs, la plupart des arguments de ce discours sont, en fait, dirigés contre le stoïcisme. Nous avons essayé nous-même de montrer ailleurs qu'en fait, la critique carnéadienne n'épargnait pas totalement Platon, même s'il est vrai qu'elle laissait intacte la définition platonicienne de la justice¹⁹. L'association de Platon et d'Aristote, l'insertion implicite du stoïcisme dans une certaine continuité de l'Ancienne Académie, tout cela peut faire penser à l'influence d'Antiochus d'Ascalon.

Pour ce qui est du discours de Laelius²⁰, il est vrai que Platon n'y est jamais mentionné et que la tonalité nous apparaît comme clairement stoïcienne, mais il n'est pas impossible que, là encore, le stoïcisme ait pu y être considéré comme une émanation du

¹⁶ Lact. *Epit.*, 50, 5-8 : *Nec immerito extitit Carneades, homo summo ingenio et acumine, qui refelleret istorum orationem et iustitiam quae fundamentum stabile non habebat euerteret, non quia uituperandam esse iustitiam sentiebat, sed ut illos defensores eius ostenderet nihil certi, nihil firmi de iustitia disputare.*

¹⁷ Ferrary 1977.

¹⁸ Cf. Platon, *Rép.*, IV, 443d.

¹⁹ Lévy 1992, 499-501. Voir également, sur la présence platonicienne dans le discours de Philus, Hahm 1999, et, en particulier, p. 179-180, « The Platonic Model ».

²⁰ Cf. Ferrary 1974.

platonisme. C'est dans ce sens que va J.L. Ferrary lorsqu'il voit dans Antiochus la source du discours de Laelius²¹

Quoi qu'il en soit, dans l'antilogie Platon apparaît beaucoup plus comme une figure tutélaire de la défense de la justice que dans la spécificité de sa pensée. A travers leurs évidentes différences, les discours de Philus et de Laelius, pour autant que nous puissions en juger, présentent des points communs :

- on y parle des vivants, non des morts²² ;
- il n'y a pas d'autre monde que celui dans lequel l'homme vit et dont il s'agit de savoir s'il est gouverné par la raison où s'il n'y règne pas d'autre loi que celle de la supériorité du fort sur le faible.

De ce point de vue, le *Somnium* marque une rupture évidente par rapport à ces discours. Certes Platon n'y est jamais explicitement évoqué, mais, d'une part, le fait qu'il s'agisse de la parole d'un mort introduit une dimension nouvelle, celle de l'infinité de l'espace et de l'éternité, la transcendance du *Somnium* ne résidant pas dans l'incorporité mais dans la disparition des limites chronologiques et spatiales. Par ailleurs, certains thèmes comme celui du corps prison au §14, ou encore celui de la relation entre l'auto-motion de l'âme et son éternité, avec une référence précise au *Phèdre*, non seulement étaient immédiatement reconnaissables comme platoniciens, mais exprimaient des spécificités non-compatibles avec le stoïcisme.

1.2b Le cercle manquant : de l'espace humain à l'espace cosmique

L'un des principaux enjeux de l'antilogie Philus/Laelius est de définir dans quel cadre spatial, temporel et social doit se déployer la justice. Chez Laelius, cet espace va de l'individu à l'humanité tout entière, puisque la véritable loi, la *recta ratio* est répandue chez tous les hommes²³. On peut même dire qu'il assume une triple totalité : celle de l'espace – si l'on admet que Rome et Athènes sont évoquées comme symboles de toutes les villes du monde, ce qui évidemment ne va pas sans faire problème –, du temps (*nec ... alia nunc alia posthac*) et de l'espèce humaine²⁴. Contrairement aux apparences, puisque Philus insiste beaucoup sur l'infinie différence des législations et des coutumes, ce n'est

²¹ *Ibidem* 1974.

²² Pace Ferrary 1974, 756, il n'y a aucune raison convaincante pour placer dans le discours de Laelius la citation de la *Ciu. Dei*, 22, 4 : *quorum non corpora sunt in caelum elata ; neque enim natura pateretur ut id quod esset e terra nisi in terra maneret.*

²³ *Rep.*, III, 33 : *est quidem uera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnis, sempiterna, quae uocet ad officium iubendo, uetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra iubet aut uetat, nec improbos iubendo aut uetando mouet.*

²⁴ *Ibid.* : *nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus...*

pas par une moindre universalité que le discours de Philus se distingue de celui de Laelius, mais par un type différent d'universalité. Alors que, dans la perspective stoïcienne, la raison est ce qui est commun aux hommes et aux dieux, Philus définit une norme naturelle, celle de l'*utilitas*, qui régit en permanence le comportement de tous les êtres vivants²⁵ : *omnes et homines et alias animantes ad utilitates suas natura ducente ferri*. Si, contrairement à Calliclès, il ne va pas jusqu'à parler d'un νόμος φύσεως, l'*utilitas* fonctionne bien comme une loi naturelle qui se différencie formellement de celle affirmée par Laelius sur deux points : il n'est nulle part affirmé qu'elle sera éternelle – ce qui poserait évidemment la question du programmateur – et il n'y a pas de référence aux dieux, si ce n'est à travers l'allusion à l'extrême variété des pratiques religieuses, au §14. Dans le discours de Laelius, en revanche, l'articulation est très forte entre la triple universalité de la loi et ce dieu dont il nous est dit qu'il est son *inuentor* et son *lator*.

C'est sur ce point que, nous semble-t-il, le *Somnium* apporte une modification essentielle. Au § 16, l'Africain, évoquant les devoirs de justice et de piété, dit : « ils sont considérables quand il s'agit des parents et des proches ; mais ils sont les plus grands de tous, quand il s'agit de la patrie ; c'est cette vie qui est la voie conduisant au ciel et à cette réunion d'hommes qui ont achevé leur vie et qui, délivrés des liens du corps, habitent cette région que tu as sous les yeux »²⁶. Les premiers mots de la phrase décrivent les deux premiers cercles stoïciens de l'*οἰκειώσις* sociale²⁷, ceux de la famille et de la patrie, mais le dernier cercle, celui de l'ensemble des êtres humains, qui occupe une telle place dans le discours de Laelius, à la fois pour lui-même et comme voie d'accès à Dieu, se trouve éliminé au profit d'une connexion immédiate et verticale entre le cercle de la patrie et celui des espaces infinis dans lesquels l'âme, enfin délivrée du corps, pourra vivre son éternité. Dieu gouverne le monde, mais c'est le comportement des hommes *dans les cités* qu'il observe et qu'il évalue²⁸ : *sunt autem optima cura de salute patriae*. Dans quelle mesure cette modification structurelle constitue-t-elle une sortie possible à l'affrontement Philus-Laelius ?

I.2c Le temps et l'espace de la rétribution et du châtement

L'exception ontologique que constitue l'être humain dans le règne du vivant est un point commun à Laelius et Scipion, puisque celui-ci aussi attribue une place privilégiée à l'homme assimilé au gardien du temple que serait la terre²⁹. Une différence importante les

²⁵ *Rep.*, III, 12.

²⁶ *Ibid.*, 16 : *iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est ; ea uita uia est in caelum et in hunc coetum eorum qui iam uixerunt et corpore laxati illum incolunt locum quem uides.*

²⁷ Sur l'*oikeiôsis* sociale dans le stoïcisme, voir notamment Inwood 1996.

²⁸ *Ibid.*, 29

²⁹ *Ibid.*, 15 : *homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum quem in hoc templo medium*

oppose cependant, dont le traitement ne sera véritablement abordé que dans le *De natura deorum*. Pour Laelius, les erreurs humaines n'empêchent pas le monde d'être gouverné par la raison tout aussi indissociable de l'univers que ne l'est la raison individuelle par rapport au corps. Tout comme Philus, il estime que c'est dans le monde que le châtiement et la rétribution se produiront, même si évidemment, à la différence de celui-ci, il privilégie l'intériorité du sujet par rapport aux décisions institutionnelles et aux marques du pouvoir. Pour disqualifier le monde comme lieu de la rétribution et du châtiement, en tout cas pour ce qui concerne la gloire, deux méthodes sont mises en œuvre :

- le thème sinon sceptique, du moins utilisé par les sceptiques³⁰, de la dévalorisation de l'oekoumène, à la fois en raison de son exigüité et des dangers qu'il recèle, tel qu'on le trouve notamment dans le *De prouidentia* de Philon d'Alexandrie, est traité de manière à rendre impossible l'idée d'une *kosmopolis* à l'intérieur de laquelle la diffusion de la gloire aurait une portée universelle ;
- l'exigüité du temps humain est démontré à la fois par la mise en évidence du caractère éphémère des réputations humaines et par des arguments d'ordre astronomique.

Les deux arguments reposent sur le principe du caractère proportionnel et arithmétiquement mesurable de la récompense et de la punition. Il est intéressant à cet égard de les comparer à ce qui est dit dans le *De finibus* de l'évolution du stoïcisme sur la question de l'εὐδοξία³¹, quel qu'ait été l'agencement des sources. Confrontés aux critiques de Carnéade qui leur avait sans doute montré à quel point leur position consistant à considérer la gloire comme un indifférent absolu était difficile à tenir, certains d'entre eux l'avaient promue au rang de préférable et avaient décidé qu'il était naturel de s'en préoccuper disant que, tout comme l'on se soucie de l'avenir de ses enfants, même s'ils sont posthumes, « de même nous devons nous préoccuper de notre renommée après notre mort, en vue d'elle-même, abstraction faite de toute considération d'usage »³². Quelles qu'ait été l'agencement des sources, le discours de Scipion apparaît aussi comme une réponse à une tentative stoïcienne pour sortir du piège carnéadien en allant au-delà de la mort, mais en restant dans le monde. Carnéade avait mis en évidence le triste sort du juste torturé, mis à mort alors que l'injuste triomphe. Les premiers Stoïciens lui avaient répondu que la vertu était à elle-même sa propre rétribution, mais ceux que mentionne Caton avaient cru bon d'ajouter que la bonne réputation constitue un souci légitime. Dans une telle optique, le juste bénéficie *post mortem* d'une rétribution que l'injuste n'aura jamais. C'est cette sortie que Scipion condamne implicitement en soulignant le caractère dérisoire d'une telle rétribution.

uides, quae terra dicitur.

³⁰ Voir *Prou.*, II, 60 s.

³¹ *Fin.*, III, 56-7.

³² *Ibid.* : *sic futurae post mortem famae tamen esse propter rem, etiam detracto usu, consulendum.*

II. Du *Somnium aux Tusculanes*

II.1a *Des ressemblances indiscutables*

Dans l'analyse que nous en faisons, le *Somnium*, à travers ses implications politiques, constitue dans les textes, aussi bien grecs que latins, qui nous sont parvenus, la première apparition d'une manière de poser les problèmes philosophiques qui constitue un dépassement des débats de l'époque hellénistique, notamment par rapport à l'affrontement entre les Stoïciens et l'Académie, par la prise en compte de la possibilité d'une vie de l'âme après la mort. Il reste à voir dans quelle mesure ce schéma qui consiste à poser d'abord la critique sceptique du dogmatisme pour aller ensuite vers une solution qui, pas plus que les deux autres, ne constitue pas une certitude, mais qui permet de poser autrement le problème. En apparence, le *De re publica* et les *Tusculanes* sont deux œuvres fondamentalement différentes. La première exprime le désir du consulair d'aider à la restauration de l'Etat par une réflexion de type philosophique. Les *disputationes* sont écrites alors que la *res publica* n'existe plus et elles expriment l'espoir de trouver dans la philosophie une thérapeutique à une souffrance personnelle. Pourtant, il existe des ressemblances incontestables entre la première *disputatio* et le *Somnium*. Rappelons-les brièvement :

- au platonisme onirique du *Somnium* correspond un engagement platonicien présenté sur le mode d'un pari, celui du *errare malo cum Platone*³³, pari dans lequel l'*auctoritas* du philosophe, comparable dans son domaine à celle des deux Scipions dans le leur, joue un rôle central, comme le montre la phrase³⁴ : *Vt enim rationem Plato nullam adferret (uide quid homini tribuam), ipsa auctoritate me frangeret ; tot autem rationes attulit, ut uelle ceteris, sibi certe persuasisse uideatur*. Affirmation logiquement problématique puisque l'*auctoritas* de Platon n'existerait pas sans son œuvre, laquelle œuvre serait elle-même inconcevable sans la croyance en l'immortalité de l'âme. Ni l'*auctoritas* ni les *rationes* ne peuvent conduire à la certitude de l'immortalité de l'âme, mais par rapport aux débats de la période hellénistique un élément nouveau intervient : l'erreur n'est pas seulement envisagée comme le négatif de la vérité, l'erreur virtuelle n'est plus la faute à la fois gnoséologique et morale dont la simple perspective suffit à conduire à l'*ἐποχή*, elle est intégrée à une dynamique de la croyance, qu'elle renforce. En effet, si, pas plus que celle de Scipion, la parole de Platon ne peut conduire à un assentiment formel en sa faveur, elle a au moins pour effet le rejet ferme de la position contraire, celle, par exemple, des Epicuriens ;
- la définition de l'homme comme n'étant rien d'autre que son âme, déjà présente dans le *Somnium*, et que l'on peut assimiler à une version vulgarisée du *Premier Alcibiade*³⁵

³³ *Tusc.*, I, 40.

³⁴ *Ibid.*, 49.

³⁵ Voir notamment Boyancé 1964 et le § 52 de *Tusc.* I, qui constituent un renvoi à *Alc.*, I, 130e.

est reprise de manière nettement plus détaillée dans *Tusc.*, I³⁶. Au *uestra uero quae dicitur uita mors est* correspond le *haec quidem uita mors est* de *Tusc.* I, 75 ;

- on notera enfin l’articulation entre l’automotion de l’âme et son immortalité, reprise en *Tusc.*, I, 53, avec une autoréférence explicite³⁷. Tout comme l’immortalité de l’âme est mise en relation, au moins dans un premier temps avec l’expérience sensible de la montée du feu, l’automotion est construite sur un socle empirique³⁸ : *sentit igitur animus se moueri ; quod cum sentit, illud una sentit, se ui sua, non aliena moueri*. Il y a une connexion intéressante avec le passage du *De fato* où l’automotion de la volonté, fondée sur l’expérience de l’acte volontaire est attribuée à Carnéade³⁹.

II. 1. b Une différence intéressante

- pour ce qui est le destin l’âme après la mort, on notera une différence entre les deux textes. Dans la première *Disputatio*, Cicéron, avant de montrer que l’âme est immortelle, veut prouver par des arguments relevant de la physique qu’elle s’élève vers le ciel : le feu et le souffle tendent vers les régions les plus élevées⁴⁰. Cela signifie-t-il pour autant que la perspective eschatologique cicéronienne s’appuie sur l’idée que l’âme est matérielle ? Sa position est, en réalité, beaucoup plus subtile. Il n’exclut pas que l’âme puisse être de l’air ou du feu, ce qui lui permet à la fois de donner une image très concrète de ce qu’est la montée de l’âme vers le ciel et de définir une sorte de *terminus post quem* déterminant l’espace dans lequel la thèse de l’immortalité de l’âme est défendable. Le raisonnement *a fortiori* est ainsi appliqué au § 41, « quant aux hypothèses où l’âme serait une espèce de nombre » – c’est la théorie de Xénocrate – « ce qui est une définition plus subtile que claire, ou bien ce fameux cinquième élément naturel qui est plus difficile à désigner qu’à saisir⁴¹, il s’agit là de choses beau-

³⁶ Voir la relation entre le § 52 de *Tusc.* I et *Alc.*, I, 130e.

³⁷ *Tusc.*, I, 53 : *Sed si qualis sit animus ipse animus nesciet, dic quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moueri quidem se ? Ex quo illa ratio nata est Platonis, quae a Socrate est Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de re publica.*

³⁸ *Ibid.*, 55.

³⁹ *Fat.*, 23

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

⁴¹ On remarquera que dans le fragment de la *Consolation* qui se trouve en *Tusc.*, I, 66, Cicéron exclut les possibilités qu’il accepte dans le traité philosophique et n’admet comme substance possible pour l’âme que le cinquième élément : *animorum nulla in terris origo inueniri potest ; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse uideatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum.* Au terme d’une étude extrêmement précise, Setaioli 1999, 167, conclut, en opposition

coup plus incorruptibles et plus pures encore, en sorte qu'elles s'élèveraient à une très grande distance de la terre ». Même si l'on croit que l'âme est du feu ou de l'air on est en droit, ou plus exactement on a le devoir de croire à son immortalité, et c'est ce qu'il est reproché aux Stoïciens de ne pas faire puisqu'ils n'admettent qu'une survie limitée. Sa démarche est originale, elle laisse subsister un flou ontologique, la suspension du jugement sur ce qu'est l'âme, tout en définissant un ensemble de *doxai* qui permettent de croire à l'immortalité. On remarquera sur ce point une différence par rapport au *Songe de Scipion*, beaucoup plus précis du point de vue de l'ontologie. N'y est-il pas dit, en effet, que les hommes ont reçu une âme faite du même feu éternel que les constellations et les étoiles⁴² ? Dans le *Songe de Scipion*, les développements pythagoriciens et platoniciens sur la survie de l'âme se greffent sur une ontologie de celle-ci, stoïcienne, ou en tout cas compatible avec le stoïcisme. Dans les *Tusculanes*, ils s'articulent avec un ensemble de possibilités ontologiques parmi lesquelles Cicéron n'estime pas qu'il soit nécessaire de faire un choix pour rendre sa démonstration convaincante.

III Du scepticisme au platonisme

III.1 Du De finibus aux Tusculanes

Les ressemblances étant dans l'ensemble frappantes, il reste à les expliquer. S'agit-il du simple réemploi de *topoi* ? Nous avons tenté de montrer que, dans le *De re publica*, il existe une articulation entre la *disputatio* sceptique et l'ascension vers Platon. Peut-on en dire la même chose à propos des *Tusculanes* ? il nous semble, à vrai dire que l'on peut parler d'une double articulation entre démarche sceptique et platonisme :

- la première est évidente. Le développement des thèmes platoniciens intervient dans la première *Tusculane* après une doxographie sur la nature de l'âme qui s'achève par une déclaration dont la relation avec le scepticisme néoacadémicien est incontestable : les interrogations sur la nature de l'âme sont considérées comme un problème sur lequel il convient de s'en tenir à la recherche de la solution la plus vraisemblable, la vérité, elle, étant réservée, sur le mode d'une affirmation atténuée, à quelque dieu⁴³.

à Easterling 1964, 82, que Cicéron qui, dans *Ac. post.*, I, 39, écrit que Zénon excluait l'existence d'un cinquième élément, aurait, dans les *Tusculanes*, identifié le cinquième élément aristotélicien et le πνεῦμα stoïcien. Il nous semble que Cicéron reste trop vague pour que l'on puisse aller jusqu'à un tel degré de précision. Ce qu'il lui importe de définir, c'est l'ensemble des possibilités qui permettent de croire à l'immortalité de l'âme, sans approfondir les relations que ces possibilités entretiennent entre elles. Cela est exprimé très fortement en I, 70 : *Quae est eius natura ? Propria, puto, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem : nihil ad id de quo agimus.*

⁴² *De rep.*, VI, 15.

⁴³ *Tusc.*, I, 23 : *Harum sententiarum quae uera sit, deus aliqui uiderit ; quae ueri simillima, magna quaestio est. Vtrum igitur has sententias diiudicare malumus an ad propositum redire ?*

L'évaluation sur le mode sceptique de chacune des conceptions de l'âme se trouve délaissée, au profit d'un choix, appuyé sur un espoir, qu'il va falloir justifier, l'association de *spes* et de *delectare* constituant une variante latine du *καλὸς κίνδυνος* platonicien⁴⁴ ;

- on notera une seconde articulation, au moins aussi importante. Cicéron souligne lui-même à plusieurs reprises dans les *Tusculanes* le lien que cette œuvre entretient avec celle qui l'a précédée, le *De finibus*⁴⁵. Or dans le traité téléologique, Platon n'est jamais évoqué pour lui-même – ce qui est normal dans la mesure où la codification du souverain bien platonicien comme *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* n'interviendra qu'avec le moyen platonisme –, il apparaît comme une figure totémique de l'Académie dont les trois descendances sont en débat : l'Ancienne Académie ressuscitée – au moins quant au nom – par Antiochus, le stoïcisme présenté par Cicéron comme une copie de la philosophie vétéro-académicienne, la Nouvelle Académie dont se réclame Cicéron, même s'il lui arrive de défendre l'Ancienne contre le Portique dans le livre IV, avant de faire l'inverse dans le livre V. Le *De finibus* n'aboutit, comme on le sait, à aucun résultat, puisqu'il est reproché aux Stoïciens d'avoir oublié que l'homme est aussi un corps, et aux Académico-Péripatéticiens de renoncer au caractère absolu du bonheur en concédant quelque chose aux biens du corps et de la fortune. L'apparition de Platon dans les *Tusculanes*, qui marque le passage d'une dialectique sceptique à une pensée ouvertement platonicienne va avoir un triple effet :
- imposer l'anthropologie du *Premier Alcibiade*, par rapport à l'interprétation du *γνώθι σεαυτόν* donnée par Pison au livre V, laquelle, tout en reconnaissant la supériorité de l'âme faisait une part au corps⁴⁶ ;
- reprendre la thérapeutique stoïcienne des passions en l'articulant sur la conception pythagorico-platonicienne de l'âme⁴⁷ ;
- construire le portrait du sage à partir du *γνώθι σεαυτόν*, en reprenant pour le décrire un nombre important des thèmes utilisés dans le *Somnium*. Le sage est celui qui a sur terre une vision du monde comparable à celle qui est offerte à Scipion dans le *Songe*⁴⁸. Toutefois, cette descente du ciel sur terre est plus apparente que réelle. Le

⁴⁴ *Ibid.*, 24 : *Reliquorum sententiae spem adferunt, si te hoc forte delectat, posse animos, cum e corporibus excesserint, in caelum quasi in domicilium suum peruenire.*

⁴⁵ Voir sur ce point Lévy 1992, 446-453.

⁴⁶ *Fin.*, V, 44 : *Iubet igitur nos Pythius Apollo noscere nosmet ipsos. Cognitio autem haec est una nostri, ut uim corporis animique norimus sequamurque eam uitam quae rebus iis perfruatur.*

⁴⁷ *Tusc.*, IV, 11 : *sit igitur hic fons ; utamur tamen in his perturbationibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus, qui mihi uidentur in hac quaestione uersari acutissime.*

⁴⁸ *Tusc.*, V, 69 : *ut cum totius mundi motus conuersionesque perspexerit sideraque uiderit innumerabilia caelo inhaerentia cum eius ipsius motu congruere certis infixis sedibus, septem alia suos quaeque tenere cursus multum inter se aut altitudine aut humilitate distantia, quorum uagi motus rata tamen et certa sui cursus spatia definiant.*

sage en question est une construction eidétique, qui apparaît comme une aspiration propre à l'acte même de philosopher plutôt que liée à une doctrine particulière.

III.2 Deux parallèles médio-platoniciens

III.2a Le *De somniis philonien*

Dans le grand passage sceptique du *De Somniis* I, 14 s., le mouvement d'ensemble reprend pour l'essentiel celui de la première *Tusculane*, à savoir l'articulation de doxographies montrant l'impossibilité de connaître le ciel d'abord, puis l'âme avec l'affirmation du précepte delphique. Qui plus est, ces doxographies peuvent être considérées comme une forme extensive de ce que l'on trouve déjà dans le *Lucullus* cicéronien.

Structure du passage :

- § 14 : exégèse de *Gen.*, 21, 25 ; 26, 19-23, et définition du problème : pourquoi alors que les gens d'Abraham et d'Isaac ont creusé quatre puits, c'est le quatrième et dernier qui reçut le nom de Serment (ὄρκος) ;
- § 15-16 : principe exégétique : les quatre puits représentent les quatre éléments, dont trois sont saisissables par l'intelligence, tandis que le quatrième est, de l'avis de tous, impossible à saisir (ἀκατάληπτον πᾶσι τοῖς κριταῖς) ;
- § 17 : définition de la terre ;
- § 18-19 : définition de l'eau ;
- § 20-21 : caractère incompréhensible du ciel (ὁ δ' οὐρανὸς ἀκατάληπτον ἔχει τὴν φύσιν) :
doxographie du ciel : masse solide de cristal ? feu parfaitement pur ? cinquième élément sans rapport avec les autres ?
Question annexe : la sphère des fixes a-t-elle une épaisseur, ou est-elle une surface sans épaisseur, comparable à une figure géométrique ?
- § 22 : les astres sont-ils des masses de feu ? forment-ils une harmonie continue ? ont-ils une âme ? une intelligence ? Leur mouvement est-il libre ou nécessaire ?
- § 23 : la lumière de la lune est-elle propre, ou produite par réverbération, ou ni l'une ni l'autre.

Conclusion sur le ciel et les astres :

- § 23-24 : tout ce que nous savons sur eux est incertain : ἀδηλα καὶ ἀκατάληπτα, στοχασμοῖς καὶ εἰκασίαις, οὐ παγίῳ λόγῳ τῆς ἀληθείας ἐφορμῶντα
- § 25 : les parties de notre être sont au nombre de quatre : corps, sensibilité, parole, esprit
- § 26 : nous pouvons connaître le corps
- § 27 : connaissance des sens
- § 28-29 : connaissance du son et de la parole
- § 30-33 : doxographie de l'âme : n'est pas corporelle (souffle, sang, corps quelconque) mais incorporelle : contour, image, nombre, durée continue, harmonie ? moment d'entrée et de sortie ? Place dans le corps ?

§ 57 : Il faut descendre du ciel et se connaître soi-même : καταγαγὼν δ' ἀπ' οὐρανοῦ τὸν κατὰσκοπον καὶ ἀνασπάσας ἀπὸ τῆς ἐκεῖ ζητήσεως γινῶθι σεαυτόν.

Si l'on compare ce texte à ce que nous trouvons chez Cicéron, que peut-on en conclure ? On notera d'abord que le mouvement général n'est pas sans rappeler celui que l'on trouve dans la grande doxographie du *Lucullus*, dont nous rappelons les grands mouvements :

Luc., 117-118 : *de principiis rerum dissensio*

119-121 : *de mundo*

122 : *corpora nostra non nouimus*

123 : *terra, luna, stellae, caelum*

124 : *sed redeo ad animum et corpus* (Dicéarque, Platon, Xénocrate etc.).

Par ailleurs, les similitudes avec le premier livre des *Tusculanes* ne se limitent pas au fait que le «connais-toi toi-même» apparaît comme la seule voie véritable ouverte à la recherche et qui permette d'aller vers le bonheur. Des ressemblances plus précises peuvent être mises en évidence, comme le montre la comparaison de ces deux passages, concernant les sens :

Somm. I, 27 : ἄγγελοι διανοίας εἰσὶ διαγγέλουσαι χρώματα, σχήματα, φωνάς ... καὶ ὅτι δορυφόροι ψυχῆς εἰσι

Tusc., I, 47 : *Quid quod eadem mente res dissimillimas comprehendimus, ut colorem, saporem, calorem, odorem sonum ? Quae numquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi ad eum omnia referrentur et is omnium iudex solus esset.*

III.2b Le Commentaire du *Théétète*

Nous ne ferons que mentionner ici le passage du *Commentaire* dans lequel l'auteur articule la critique carnéadienne de l'οἰκειωσις sociale et l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ dont parle Platon dans le *Théétète*. De manière très concrète, l'épisode des deux naufragés et de la planche unique de salut, développé par Philus dans son discours, est utilisé par l'auteur du *Commentaire*⁴⁹ pour démontrer que la justice ne peut être fondée sur l'affection que nous éprouverions à l'égard des autres êtres humains, et qu'il faut recourir à la formule platonicienne du *Théétète* pour donner un fondement solide à cette vertu. Carnéade est donc ici encore perçu comme une argumentation préalable à la réception de la vérité platonicienne.

Pour conclure, je résumerai cette analyse en disant que ce qui me semble caractériser la démarche cicéronienne dans le *De re publica* comme dans les *Tusculanes*, c'est le fait que Platon, chronologiquement antérieur, arrive en fin de parcours, comme si toute la philosophie hellénistique, scepticisme compris, n'était qu'une longue préparation à la révélation du platonisme, un platonisme lui-même reformulé en fonction de ce par-

⁴⁹ *Com.*, V, 20-25.

cours. Reste à savoir qui a pu le premier élaborer cette structure. Aucun des deux maîtres académiciens de Cicéron n'est un candidat satisfaisant. Antiochus n'a jamais assumé l'anthropologie du *Premier Alcibiade* et rien ne permet d'affirmer que Philon de Larissa soit allé si loin dans une présentation dogmatique de la pensée de Platon. Par ailleurs, sa présence chez Philon d'Alexandrie conduit à écarter l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'une innovation cicéronienne. Le passage du scepticisme au moyen platonisme recèle donc encore beaucoup de mystères et la définition du socle sur lequel repose l'œuvre philosophique de Cicéron reste bien imparfaite.

BIBLIOGRAPHIE

- Boyncé 1964
P. Boyancé, *Cicéron et le Premier Alcibiade*, REL 42, 1964, 210-225.
- Easterling 1964
H.J. Easterling, *Quinta natura*, MH 21, 1964, 73-85.
- Ferrary 1974
J.-L. Ferrary, *Le discours de Laelius dans le troisième livre du De republica de Cicéron*, MEFRA 86, 1974, 745-771.
- Ferrary 1977
J.-L. Ferrary, *Le discours de Philus (Cicéron, De republica, III, 8-31) et la philosophie de Carnéade*, REL 55, 1977, 128-156.
- Görgemanns 1968
H. Görgemanns, *Die Bedeutung der Traumeinkleidung im Somnium Scipionis*, WS NF 2, 1968, 46-69.
- Görler 1974
W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.
- Hahm 1999
D. Hahm, *Plato, Carneades and Cicero's Philus, Cicero, Rep. 3.8-31*, CQ 49, 1999, 167-183.
- Inwood 1996
B. Inwood, *L'oikeiôsis sociale chez Épictète*, in: K. Algra, P. van der Horst, D. Runia (eds.), *Polyhistor*, Leiden 1996, 243-264.
- Lévy 1992
C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne* (Coll. de l'École franç. de Rome 162), Rome 1992.
- Setaioli 1999
A. Setaioli, *La vicenda dell'anima nella Consolatio di Cicerone*, Paideia 54, 1999, 146-174.