

CLARA AUVRAY-ASSAYAS

## *Cicéron*

les Belles lettres, 2006

148 pages

(ISBN 2-251-76054-7)

compte rendu par

FOSCA MARIANI ZINI<sup>1</sup>

On connaît la déception, dans n'importe quelle glyptothèque, que l'on ressent en passant de la salle de la beauté racée des statues grecques aux copies romaines, voire aux portraits marmoréens des empereurs : derrière les enseignes princières pointent toujours les traits grossiers du paysan ou du soldat.

Stéréotype du promeneur muséal, mais aussi de l'historiographie du XIX siècle, considérant la philosophie à l'ombre du Colisée, au pire, comme une copie de celle grecque, au mieux, comme sa traduction en termes pragmatiques. Beaucoup de travaux récents ont cependant patiemment et efficacement changé la donne, restituant à la « *philosophia togata* <sup>2</sup> » son intérêt, sa spécificité, ses difficultés. L'on peut penser, dans ce cadre, à la réflexion de Sénèque dont l'interprétation est aujourd'hui l'objet de passionnantes controverses<sup>3</sup>, ou au renouveau des études sur Cicéron philosophe<sup>4</sup>, notamment sur ses *Academica*<sup>5</sup>.

Dans ce contexte, l'essai de C. Auvsray-Assayas se caractérise par la tentative de lire le projet philosophique de Cicéron pour lui-même, en faisant la part certainement de l'héritage qu'il assume et transforme, mais en soulignant surtout les trois aspects suivants. Tout d'abord, Cicéron *veut écrire la philosophie en latin*, non en grec. Pour cela il est amené non seulement à traduire, mais surtout à élaborer une langue philosophique qui n'existait pas encore. Cicéron, pense à *partir de découpages propres à la langue latine* car il est convaincu que toute réflexion ne peut s'opérer que dans un milieu linguistique commun, où les catégories et les notions se constituent au fil d'une histoire partagée. Par conséquent, il privilégie le verbe *transfère* pour traduire, car « il signifie à la fois le transfert d'une langue à l'autre et le déplacement à l'issue duquel se crée l'usage métaphorique d'un mot » (p. 30). En découpant, déplaçant, remontant des modules et des expressions du grec et du latin, Cicéron invente ainsi les notions et les domaines propres à la philosophie latine. C. Auvsray-Assayas le montre avec

---

<sup>1</sup> Univ. Ch. de Gaule, Lille 3, dépt. de Philosophie/LMU, München/Humboldt-Stiftung.

<sup>2</sup> Cf. les deux célèbres volumes édités par J. Barnes et M. Griffin, *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1989 et *II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, 1989.

<sup>3</sup> Sur beaucoup d'aspects parmi lesquels je rappelle seulement la présence chez Sénèque d'une faculté séparée de la volonté, comme le soutiennent M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948, vol. 1, p. 319 et PL. Donini. *Le Scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, 1982, p. 202-204, et comme le nient B. Inwood, « Seneca and psychological Dualism », dans *Passions and Perceptions*, J. Brunschwig et M.C. Nussbaum (éds.), Cambridge, 1993, p. 150-184 et R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, 2002, p. 42-44 et p. 328-333 ; l'efficacité de la thérapie des passions est également un sujet de controverse, cf. R. Sorabji, *Emotion and Peace*, chap. 2 et 3 et les réserves de G. Lolito, *Suum esse. Forme dell'interiorità senecana*, Bologna, 2001, p. 40ss.

<sup>4</sup> Quelques indications seulement : W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974; P. Grimal, *Cicero*, Paris, 1986; G. Gawlick et W. Gorler, «Cicero», dans *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. 4, Basel, 1994, p. 991-1168; J.G.F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, 1995; J. Leonhardt, *Cicero Kritik der Philosophenschulen*, München, 1999.

<sup>5</sup> Par exemple: C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992; B. Inwood et J. Mansfeld (éds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leyden/New York, 1997 ;

beaucoup de clarté et de finesse à propos de la « traduction » cicéronienne de *pithanon* par *probabile*<sup>6</sup>, de *pathè* par *perturbationes* (et non par *morbi*)<sup>7</sup> ou de la nouvelle signification qu'il donne au terme de *persona* qui transfère en latin le terme grec de *prosôpon*<sup>8</sup>.

Le second aspect est l'usage particulier que Cicéron fait de *l'histoire de la philosophie*. Il n'est pas mû par une inspiration doxographique, mais par la conscience que les questions majeures de l'enquête philosophique sont découpées, interprétées et discutées dans un espace polémique, où le débat contradictoire fixe les doctrines comme des modèles de pensée qui se constituent dans la confrontation<sup>9</sup>. Ainsi la réflexion sur la connaissance est-elle structurée pour Cicéron par le conflit entre le stoïciens et les académiciens sur les critères de fiabilité des perceptions ; le choix de la conduite morale se trouve circonscrit par les conceptions rivales du sage proposées par les stoïciens et les épicuriens ; l'ordre du monde et le rôle des Dieux est un problème défini par la cosmologie du *Timée* et ses interprétations ou critiques<sup>10</sup>. L'histoire des doctrines devient alors un instrument méthodologique précieux pour éviter tout dogmatisme et pour reprendre de manière *critique* l'interrogation philosophique. C'est pourquoi Cicéron utilise dans son œuvre la forme dialogique : « il est le premier à Rome à donner une dimension collective à l'enquête philosophique parce qu'il veut préserver les conditions du débat contradictoire au moment même où la dictature de César menace la collégialité des décisions, jusque là garantie par les institutions républicaines » (p. 45). Le débat contradictoire entre deux positions, qui se caractérise par l'examen équitable des arguments de l'une et de l'autre part (la *disputatio in utramque partem*), est ce qui permet à Cicéron de se définir « académicien »<sup>11</sup> d'autant plus que le dernier scholarque de la nouvelle Académie, Philon, mourut trente ans avant ses premiers dialogues. Double liberté donc : du jugement, parce qu'il est critique, et d'école, parce qu'il avoue appartenir à ce qui n'existe plus. Le troisième aspect significatif est que Cicéron ne veut pas tant adapter les grandes questions de la philosophie grecque à l'esprit pragmatique romain que *penser à nouveau frais la philosophie à partir de la politique*. Ce n'est pas une accommodation ou une transformation, mais un retournement de perspective. Tout horizon nécessaire, cosmologique ou ontologique, est congédié : il est impossible ou contradictoire de le concevoir pour la connaissance, de même qu'il paralysant de le postuler comme critère de l'action ou de la vérité<sup>12</sup>. Ceci est particulièrement patent dans la réfutation des « physiciens »<sup>13</sup> : aucun ordre providentiel n'est repérable et la causalité implique également le fortuit. Ceci n'empêche pas de cultiver le soupçon du divin<sup>14</sup> à partir de la contemplation joyeuse et de l'admiration éblouie des œuvres de la nature tout comme des facultés humaines, bien que cette vision ne se traduise pas en une science. La politique devient alors le domaine central de la philosophie parce que les limites de la connaissance et de l'action ne sont pas ici un obstacle mais leur *condition de possibilité*. Cicéron n'est pas, à la différence

6 Cf. Chap. I, « Juger librement », p. 36-41.

7 Cf. Chap. IV, « Portrait de l'homme en artiste », p. 133-134

8 Cf. Ibid., p. 122ss.

9 Ici il n'y a nulle trace ici d'éclectisme. Même si la catégorie malheureuse d'« éclectisme ancien » continue d'être utilisée, notamment dans les travaux sur la Renaissance, elle n'a plus cours chez les historiens de la philosophie ancienne depuis longtemps. Comme l'a écrit D. Sedley, « Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World », dans *Philosophia Togata* I, p. 97-119 : « Aucun philosophe ancien ne fut éclectique », p. 118 note 48, avec peut-être une réserve à propos de Sénèque, p. 119.

10 Cf. Chap. I, « Juger librement », p. 35ss.

11 Au IIIe a. C. la Nouvelle Académie de tradition platonicienne connaît une inflexion spécifique. On n'interprète pas les dialogues de Platon comme un ensemble systématique, une ontologie établie, mais comme une œuvre traversée de part en part par le doute et la confrontation des positions contradictoires sans qu'une issue puisse être déterminée. La connaissance est ainsi toujours une enquête infinie. On parle à ce propos de « scepticisme », mais le terme est problématique. Il a été utilisé aux débuts de l'ère chrétienne pour indiquer les écoles qui remettaient en question la possibilité d'établir des critères pour le vrai et le faux. Il ne peut pas être confondu avec une conception triviale de scepticisme, car il impliquait une *enquête logique et critique* sur les limites de la connaissance et sur l'équipollence (*isotheneia*) des arguments. Dès le départ, deux écoles anciennes furent ainsi caractérisées : la Nouvelle Académie et le Pyrrhonisme, qui présentent toutefois des aspects très différents. La Nouvelle Académie fut le lieu d'un conflit, au Ie sec. a.C., entre Antiochus d'Ascalon et Philon de Larisse à propos de l'interprétation de Platon. Antiochus lisait Platon dans une forme de continuité et de cohérence avec Aristote et en partie même avec le stoïcisme. Cicéron rend compte de ce conflit, réfutant plutôt la position d'Antiochus, dans ces *Académiques* qui sont ce qui reste de deux versions différentes : un livre de la première version, *Le Lucullus*, et un livre de la seconde version, *Académiques seconds*.

12 Cf. Chap. I, « juger librement », p. 48ss et Chap. III, « Le métier d'homme », p. 88ss.

13 Cf. Chap. III, « Le métier d'homme », p. 107-113.

14 Ibid, p. 113-117.

du sage hellénistique, un médecin de l'âme : il ne console pas, il guérit encore moins. Il ne vise pas le bonheur discipliné et impassible qui s'obtient en faisant le vide, par le retrait en soi-même et le mépris du monde<sup>15</sup> : il ne s'appuie point sur un système de la nature, qui garantit les normes politiques et éthiques. Cicéron s'interroge, au contraire, sur une notion d'homme « inédite » dans l'Antiquité (p. 18) : il n'est ni la mesure de toutes les choses ni un malade, ni non plus un animal qu'il faudrait dresser, politiquement ou pas. Comme le souligne C. Auvray-Assayas : « Tout le projet philosophique de Cicéron est construit sur l'homme, appréhendé en-dehors des catégories du sage, du philosophe et de l'insensé : c'est l'homme dans sa précarité ontologique, ses limitations cognitives, ses capacités à tisser et à détruire les liens sociaux et politiques, son *enracinement* dans l'histoire, son besoin d'action et ses aspirations à connaître ce qui lui est pourtant inaccessible. » (p. 17).

Cette perspective ne se traduit pas par une étude anthropologique sur la bonté ou la méchanceté présumées ou réelles de l'homme. Elle donne lieu plutôt à une philosophie politique car l'homme se définit dans et par sa vie en communauté, sans pour autant que l'individu se réduise à une fonction sociale. C'est ce que C. Auvray-Assayas montre dans le dernier chapitre « Portrait de l'homme en artiste ». Cicéron semble reprendre la figure stoïcienne de l'acteur, jouant le rôle que le destin lui attribue, mais il lui impose des importantes modifications. D'abord, le dramaturge est l'homme lui-même : chacun choisit son masque, sa *persona*, eu égard à plusieurs facteurs : l'appartenance familiale, culturelle, le choix du métier, le caractère, recherchant ce qui est le propre à soi, une forme de « convenance » à soi-même. Ainsi devient-on non seulement acteur mais *auteur* de son rôle. L'individu ne se façonne pas par une rupture avec l'entourage, mais en reprenant à son compte les modèles. Il devra alors lire et relire les poètes, aller au théâtre car il apprendra ainsi toute la palette des passions et pourra aussi bien les utiliser à son tour que les maîtriser mieux. Ce façonnement de soi par l'appartenance à des cercles différents de la communauté concerne également le corps, qui est de part en part modelé par l'idéal du soldat endurci à l'effort, comme l'analyse de manière très percutante C. Auvray-Assayas dans de très belles pages<sup>16</sup> : on regardera autrement les traits ingrats des statues romaines.

Toutefois il faut souligner que l'un des mérites majeurs de cet essai est qu'il repère le concept qui permet, d'une part, de donner sa spécificité à réflexion sur la politique, comme lieu où l'individu se façonne lui-même, de l'autre, de parcourir d'une manière cohérente le corpus philosophique de Cicéron sans lui prêter indûment une fonction systématisante. Ce concept, qui se construit en réseau avec d'autres selon le domaine d'application, est le *probabile*. Apparemment le *probabile* ne fait que traduire le *pithanon*, ce qui persuade, en réalité Cicéron opère une transformation du sens actif du *pithanon* à l'adjectif *probabile* dont les usages sont passifs. Ainsi le *probabile* ne fait-il pas signe vers ce qui est persuasif ou plausible, mais vers ce qui demande d'être attesté, soumis à une procédure d'épreuve. Comme l'écrit C. Auvray-Assayas : « Ainsi dans le transfert d'une langue à l'autre, le point de vue change radicalement : ce qu'une représentation ou un argument peuvent comporter de « persuasion » n'est pas apprécié en termes d'efficacité psychologique sur l'auditoire (*pithanon*) mais en rapport avec sa disposition à recevoir l'approbation de celui-ci (*probabile*) En d'autres termes, le sujet ne reçoit plus passivement ce qui le persuade, c'est lui qui juge si une chose mérite son approbation.<sup>17</sup> ». Le *probabile* est ainsi cet acte de jugement qui est le plus à même de s'exercer dans les *negotia* : il se caractérise comme la mise à l'épreuve de tout argument, c'est pourquoi il est étroitement lié avec la démarche de la *disputatio in utramque partem*. Le *probabile* n'est pas le *veri simile* : le premier renvoie au contenu du discours, le second au but visé. Ainsi le *probabile* n'est il pas l'intermédiaire entre la vérité et la fausseté<sup>18</sup>. Par ce biais il ouvre essentiellement un espace public où la controverse sur tout sujet demande des procédures de vérification et d'attestation. Il engage en outre la responsabilité du sujet dans la décision car ce qui résiste à la mise à l'épreuve est par là assumé. Toutefois les critères de cette mise à l'épreuve ne sont pas des distinctions bien établies de ce qui est bon ou mauvais ou vrai ou faux. Au contraire le jugement sur le *probabile* est périlleux car ses procédures d'attestation et de vérification résident dans la confrontation des points de vue, de leur relative cohérence, de leur capacité à résister aux objections et de leur ancrage dans une langue et une

<sup>15</sup> Comme plus tard pour Sénèque, *De Vita beata*, 2,2 ; *Epistulae*, 62, 1.

<sup>16</sup> Chap. IV, « Portrait de l'homme en artiste », p. 126-133.

<sup>17</sup> Chap. I, « Juger librement », p. 38-39.

<sup>18</sup> Cette distinction entre le *probabile* et le *veri simile*, soulignée par C. Auvray-Assayas, p. 56 et p. 63, notamment en se référant aux *Tusculanes*, 1,8 ; 2, 9 ; 4, 47 ; 5, 11 est cruciale car elle s'oppose à l'interprétation triviale qui tend à identifier les deux notions. Pour une analyse différente et très fouillée qui lie le *probabile* cicéronien aussi bien au *pithanon* aristotélicien de la *Rhétorique* qu'à l'*eikós* du *Timée*, notamment dans le *Lucullus*, cf. l'article très intéressant de S. Peetz, « Ciceros Konzept des *probabile* », *Phil. Jahrbuch 112. Jahrgang I*, 2005, p. 97-133.

culture commune, sous peine d'incompréhensibilité. Comme le souligne C. Auvray-Assayas : « Avec le concept de *probabile* Cicéron explore tout ce que l'homme peut maîtriser au sein d'un espace épistémologique qu'il délimite lui-même par son engagement de sujet, sans référence à une impossible ontologie.<sup>19</sup> » Ainsi le *probabile* devient-il le pivot de la théorie argumentative de Cicéron, que C. Auvray-Assayas a le mérite de ne pas réduire à une technique rhétorique mais d'en souligner la pertinence philosophique<sup>20</sup>. Il exprime également l'exercice du jugement en communauté, là où les décisions pour le bien publique doivent être prises<sup>21</sup>. Il définit enfin le sujet éthique comme *persona*, qui assume la responsabilité de sa propre construction dans un espace public et demande non seulement d'être vu, mais aussi reconnu, attesté<sup>22</sup>.

L'essai de C. Auvray-Assayas est donc une tentative originale et très cohérente de lire Cicéron philosophe par lui-même, conduite par une argumentation limpide et percutante. On ne peut que recommander ce livre à tous ceux qui s'intéressent à Cicéron : philosophes, littéraires, historiens de la culture latine, spécialistes des arts du discours. On voudrait cependant conclure par une interrogation critique que cette interprétation ne peut que susciter. Quelle est la part de *l'arbitraire* dans cette philosophie politique, centrée sur l'exercice du jugement probable ? Car les procédures de mise à l'épreuve des arguments semblent renvoyer à des jugements de valeur, ancrés dans une tradition linguistique et culturelle donnée. Or tout se passe comme si le dernier mot revenait toujours à ces jugements de valeur, qu'il s'agisse de prendre une décision politique ou de se façonner soi-même pour être reconnu et accepté par une communauté donnée. C. Auvray-Assayas le montre très bien, peut-être à son corps défendant, dans l'analyse de la nature seulement idéale de la justice, et par le choix des lois selon leur capacité à assurer l'équilibre politique. Il est difficile de départager ici le maintien de la cohésion sociale d'une simple instance de contrôle. Il en va de même pour la sculpture de son propre corps ou de l'apprentissage des passions : tout se passe comme si l'on devait s'adapter à une norme sociale, qui est l'explication d'une fonction. Le bien commun, qui est le bien de l'Etat, semble être le critère ultime de ce qui doit être approuvé. Mais l'Etat est une donnée historique, il appartient à ce qui est « de facto » non à ce qui est « de jure ». C'est pourquoi il peut à tout moment devenir arbitraire. On peut réfléchir sur un exemple précis. Cicéron critique durement le transfert des biens des proscrits, opéré par Sylla et César<sup>23</sup>. Il le justifie cependant lorsque trois conditions sont remplies : si l'on soustrait des biens à un homme inutile et inique ; si ce transfert est profitable à l'Etat ; si l'estime de soi n'est pas la cause de ce dépouillement :

Aussi est-ce la loi elle-même de la nature -qui sauvegarde et contient l'intérêt des hommes- qui décidera assurément du transfert des biens nécessaires à la vie, des mains de l'homme inactif et inutile, à celles de l'homme sage, bon et courageux qui, s'il eût péri, eût beaucoup compromis l'intérêt général : pourvu toutefois que cet homme le fasse de telle façon que sa bonne opinion de lui-même et l'amour de sa propre personne ne soient pas sa raison de causer du tort. Ainsi il s'acquittera toujours de son devoir, en veillant à l'intérêt des hommes et, je le rappelle souvent, au lien social entre les hommes<sup>24</sup>.

Le jugement sur ce qui doit être approuvé se confond ici avec la reconnaissance de la valeur suprême de *l'utilitas* de l'Etat. Un tyran peut alors décider que l'exploitation de tel ou tel bien est légitime au nom du bien commun. On peut certes assumer la responsabilité d'un tel geste, lorsqu'il n'est pas effectué en vue de son propre intérêt. Mais cette responsabilité demeure, comme tout engagement, sur le plan de l'intention ou de la conviction subjective. Celles-ci sont, dans l'espace politique, ou bien peu significatives ou bien dangereuses, justement parce qu'elles ne peuvent pas être soumises à un examen critique. Décidément Cicéron ne laissa pas de nous interroger et d'inquiéter.

-----  
Page en format pdf issue de :

<http://bsa.biblio.univ-lille3.fr/cr-ciceron.htm> (septembre 2007)

<sup>19</sup> Conclusion, « Une philosophie pour le citoyen », p. 143.

<sup>20</sup> Chap. II, « La philosophie éloquente », p. 61-86.

<sup>21</sup> Chap. III, « Le métier d'homme », p. 87-117.

<sup>22</sup> Chap. IV, « Portrait de l'homme en artiste », p. 128-139.

<sup>23</sup> Ibid., I, 43.

<sup>24</sup> Ibid., III, 31 : « Itaque lex ipsa naturae – quae utilitatem hominum conseruat et continet – decernit profecto ut ab homine inerti atque inutili ad sapientem, bonum, fortem uirum transferantur res ad uiuendum necessariae, qui si occiderit, multum de communi utilitate detraxerit, modo hoc ita faciat ut ne ipse de se bene existimans seseque diligens hanc causam habeat ad iniuriam. Ita semper officio fungetur utilitati consulens hominum et ei quam saepe commemoro, humanae sociatate. » Ici l'homme inutile est le tyran de Phalaris.