

## Amor et libido dans les Tusculanes

Sabine Luciani

► **To cite this version:**

Sabine Luciani. Amor et libido dans les Tusculanes. *L'homme et ses passions*, Association Guillaume Budé, Aug 2013, Lyon, France. hal-01457141

**HAL Id: hal-01457141**

**<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01457141>**

Submitted on 24 Jul 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## ***Amor et libido* dans les *Tusculanes* de Cicéron**

Sabine Luciani  
Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM UMR 7297  
13094 Aix-en-Provence, France

Dans les *disputationes Tusculanae*, qu'il présente lui-même comme le sommet de son œuvre philosophique<sup>1</sup>, Cicéron cherche à établir que seule la philosophie, en tant que médecine de l'âme<sup>2</sup>, peut garantir des passions et assurer le bonheur par la vertu<sup>3</sup>. Pour atteindre cet objectif, il présente son exposé sous la forme de cinq entretiens successifs avec un disciple anonyme qu'il s'agit de convaincre. Adoptant un ordre conforme à la temporalité psychologique, Cicéron s'efforce d'abord, dans les deux premières *Tusculanes*, de soigner les passions primordiales, à savoir la crainte de la mort et de la douleur, avant de lutter contre le chagrin, qui est la source de tous les maux, et de généraliser le traitement à l'ensemble de toutes les *perturbationes animi*. Renforcée par la cure opérée dans les quatre premières *disputationes*, l'âme se trouve alors prête à embrasser le bonheur qui réside dans la vertu. Dans cet édifice éthique très personnel qui repose sur l'évaluation des réponses apportées par les différentes doctrines philosophiques, le versant thérapeutique occupe une place déterminante. Soucieux de guider efficacement son auditeur, et peut-être lui-même, sur la voie de la sagesse, Cicéron donne à la discussion une orientation pratique : il ne suffit pas d'énoncer des principes théoriques, il faut débarrasser les esprits des préjugés inculqués par l'éducation et la tradition littéraire<sup>4</sup>.

Or, si chacun admet aisément qu'il faut bannir le chagrin ou la crainte de la mort, la cause n'est pas si facilement entendue en ce qui concerne l'amour. Qu'on le nomme Éros ou Vénus, l'amour occupe une place particulière dans la cartographie des émotions. D'une part, il est très proche de l'amitié<sup>5</sup> et de la *caritas*, qui sont à la base de la société humaine<sup>6</sup>. D'autre part, il inclut dans sa sphère la sexualité, qui trouve sa légitimité sociale dans la procréation au sein de l'institution matrimoniale<sup>7</sup>. Pourtant, aux yeux de Cicéron, l'amour ne correspond ni à la *φιλία*, comme le croient Platon et les stoïciens, ni au charmant visage du désir célébré par les poètes. Face à ce qu'il estime être des illusions dangereuses, l'Arpinate cherche à mettre en évidence le caractère pathologique et contre-nature de la passion amoureuse dans un réquisitoire (*Tusc.* IV, 67-76) dont Carlos Lévy a souligné à juste titre l'exceptionnelle radicalité<sup>8</sup>. Ce développement, comparable par sa virulence et sa teneur à la dénonciation lucrétienne<sup>9</sup>, récuse toute légitimation de l'amour en se fondant sur les valeurs

<sup>1</sup> Cic. *Diu.* II, 2.

<sup>2</sup> Cic. *Tusc.* III, 1-6. Sur l'analogie entre philosophie et médecine dans la philosophie antique, voir VOELKE André-Jean, *La Philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, 1993. Sur la dimension thérapeutique des *Tusculanes*, voir KOCH Bernhard, *Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

<sup>3</sup> Cic. *Tusc.* I, 1 ; V, 1-2.

<sup>4</sup> Cic. *Tusc.* III, 2-3 ; 56-68.

<sup>5</sup> Sénèque, *Epist.* 10, 11.

<sup>6</sup> Cic. *Off.* I, 54-58.

<sup>7</sup> Voir PUCCINI-DELBEY Géraldine, *La Vie sexuelle à Rome*, Paris, Point, p. 36-43.

<sup>8</sup> Voir LÉVY Carlos, « Aimer et souffrir : quelques réflexions sur la 'Philosophie dans le boudoir' de l'*Ars amatoria* », dans Boulègue Laurence et Lévy Carlos (dir.), *Hédonismes. Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2007, p. 161-172 [168].

<sup>9</sup> Lucrèce, *De rerum natura* IV, 1058-1170.

issues du *mos maiorum*. Ce faisant, non seulement l'Arpinate se retrouve paradoxalement du côté d'Épicure pour dénoncer « l'amour métaphysicien » de Platon<sup>10</sup> et l'éros philosophique du Portique, mais il radicalise la critique épicurienne en assimilant amour et *libido*, que Lucrèce cherchait justement à distinguer au moyen d'une opposition entre Venus et *amor*<sup>11</sup>. Quels sont dès lors les enjeux de la critique cicéronienne, qui semble brouiller les lignes de partage entre les doctrines philosophiques ? Jusqu'à quel point se fonde-t-elle sur les valeurs du *mos maiorum* ? Pour tenter de répondre à ces questions, nous étudierons l'axiologie mise en œuvre dans le développement sur *amor-libido* avant de nous interroger sur la portée théorique et la dimension polémique de cette réfutation.

## 1 Amour et axiologie

Pour étayer sa condamnation de l'amour passion, Cicéron se réfère d'abord aux valeurs issues de la morale sociologique romaine sans les reprendre totalement à son compte, comme le suggère la place attribuée à l'amour dans l'économie générale de l'ouvrage.

Suite à l'étude du chagrin menée dans la troisième *Tusculane*, Cicéron étend, dans la suivante, sa réflexion à l'ensemble des passions, dont il analyse la genèse, les effets et la thérapie. Son objectif est de démontrer à son auditeur que le bonheur est accessible à l'homme et réside dans la vertu (*Tusc. IV, 37*). Pour ce faire, il doit établir que toutes les *perturbationes animi* sont des maladies que l'on contracte volontairement, dont chacun peut et doit impérativement se guérir s'il veut être heureux. Cet optimisme anthropologique le conduit non seulement à insister sur les remèdes à appliquer selon les différents cas de figure (*Tusc. IV, 9*), mais aussi à mettre à profit la force rhétorique des *exempla* pour souligner les méfaits des passions. Puisque la santé de l'âme relève uniquement de la responsabilité du sujet<sup>12</sup>, il s'agit de persuader l'auditeur que toutes les passions sont contraires à la nature et à la raison.

D'où un développement en trois temps :

- après avoir examiné selon une méthode dialectique la terminologie et la classification stoïciennes (*Tusc. IV, 10-33*),
- Cicéron déploie les « voiles de l'éloquence » (*IV, 9*) pour dénoncer la perversité des passions (*Tusc. IV, 34-57*)
- avant d'exposer les traitements qu'il convient de leur appliquer (*Tusc. IV, 58-78*)<sup>13</sup>.

C'est dans ce volet thérapeutique que trouve sa place le réquisitoire contre la passion amoureuse : après avoir rapidement évoqué les méthodes à appliquer pour guérir le chagrin et la crainte, dont le caractère destructeur est aisé à mettre en évidence, Cicéron développe plus longuement les thérapies à mettre en œuvre pour lutter contre les états émotionnels liés à la joie et au désir, qui, en dépit d'une apparence plus plaisante, relèvent eux aussi de la démence<sup>14</sup>. Dans cette perspective, il s'intéresse plus particulièrement à l'amour et à la colère, qui illustrent de façon exemplaire le caractère vicieux des passions.

<sup>10</sup> L'expression est empruntée à CALAME Claude, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, p. 254-262. Sur la critique lucrétienne de l'éros platonicien, voir GIGANDET Alain, « De l'amour : Venus lucrétienne et Éros platonicien », dans Poignault Rémi (dir.), *Présence de Lucrèce, Actes du colloque Tours*, Tours, 1999, p. 77-86.

<sup>11</sup> Lucr. *DRN IV*, 1074-1075.

<sup>12</sup> Cic. *Tusc. III*, 13 : *sanabimur si uolemus*.

<sup>13</sup> Pour un commentaire d'ensemble de la 4<sup>e</sup> *Tusculane*, voir GRAVER Margaret, *Cicero on the Emotions. Tusculan Disputations 3 and 4*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2002, p. 129-184.

<sup>14</sup> Cic. *Tusc. IV*, 36 : « *Atque ut haec tabificae mentis perturbationes sunt, aegritudinem dico et metum, sic hilariores illae, cupiditas auide semper aliquid expetens et inanis alacritas, id est laetitia gestiens, non multum differunt ab amentia* ».

La critique de l'amour est introduite assez abruptement en relation à la honte produite par les manifestations de joie excessives. Face à l'indulgence coupable dont témoignent les *fabulae* des poètes<sup>15</sup> et compte tenu de l'approbation que leur accorde le public romain, la charge contre ce trouble de l'âme doit être des plus violentes. C'est pourquoi Cicéron ne se contente pas d'énumérer les remèdes à l'amour, mais commence par susciter chez son auditeur le rejet de cette émotion séduisante. Pour ce faire, il s'efforce de couper court à toute légitimation de l'amour en montrant que cet affect se situe incontestablement du côté du vice et de l'excès. Et le philosophe de dénoncer les effets dévastateurs de la passion amoureuse dans un développement (*Tusc.* IV, 68-76) qui n'est pas sans évoquer la véhémence condamnation prononcée dans le quatrième chant du *De rerum natura* (IV, 1058-1191). Comme celui de Lucrèce, qui souligne le *furor* du désir amoureux<sup>16</sup>, le verdict de l'Arpinate est sans appel :

« *Totus uero iste qui uolgo appellatur amor (nec hercule inuenio quo nomine alio possit appellari), tantis leuitatis est, ut nihil uideam quod putem conferendum* ».

(*Tusc.* IV, 68)

« Au surplus, tout ce que l'on appelle communément amour – et ma foi ! je ne vois pas de quel autre nom on pourrait le désigner – dénote une si grande faiblesse de caractère que je ne vois pas de terme de comparaison »<sup>17</sup>.

Cependant, alors que l'épicurien rejetait paradoxalement mais logiquement l'« énamoration » au nom de la *uoluptas*<sup>18</sup>, Cicéron la récuse au nom de la beauté morale.

Comme il l'avait fait dans la deuxième *Tusculane* à propos de la douleur<sup>19</sup>, l'Arpinate fait fond sur le déshonneur pour lutter contre les charmes trompeurs de l'amour. Cette perspective axiologique transparaît dans le lexique : outre les 4 occurrences du substantif *flagitium* (*Tusc.* IV, 69 et 70) et les 2 de l'adjectif *turpis* (*Tusc.* IV 68), le passage concentre en effet 5 vocables liés au champ lexical de la honte : *turpitude* (*Tusc.* IV, 75), *foedus* (*Tusc.* IV, 75), *flagitiosus* (*Tusc.* IV, 68) et *pudor* en IV, 76<sup>20</sup>. Cette isotopie morale renvoie à l'opposition entre vice et vertu établie dans la deuxième *Tusculane*<sup>21</sup> de sorte que l'amour est d'emblée polarisé négativement et rangé dans la catégorie des vices. De manière significative, il est également associé à la légèreté (*leuitas* en IV, 66, 69 ; 76 ; *leuis* en IV 66), défaut de caractère fréquemment opposé à la grandeur d'âme<sup>22</sup> et à la fameuse égalité

<sup>15</sup> Voir les belles pages consacrées aux comédies de Térence par GRIMAL Pierre, *L'Amour à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 112-118.

<sup>16</sup> Voir Lucr. *DRN* IV, 1069 : *inque dies gliscit furor* ; IV, 1083 : *rabies unde illaec germina surgunt* ; IV, 1117 : *inque redit rabies eadem et furor ille reuisit*. Sur le traitement lucrétien de l'amour, voir BROWN Robert Duncan, *Lucretius on Love and Sex*, Leiden, 1987 ; NUSSBAUM Martha, *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994, p. 140-190.

<sup>17</sup> Traductions HUMBERT Jules, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1931, légèrement modifiée.

<sup>18</sup> Voir SISSA Giulia, *Sexe et sensualité. La culture érotique des anciens*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 210-214.

<sup>19</sup> Voir Cic. *Tusc.* II, 14, 30-31, 51 et notre analyse « Discours intérieur et ascèse philosophique chez Cicéron », dans Fourcade Michel, Kirschleger Pierre-Yves, Luciani Sabine et Pérez-Jean Brigitte (dir.), *Les Dialectiques de l'ascèse*, Paris, Garnier, 2011, p. 166-182.

<sup>20</sup> Voir THOMAS Jean-François, *Déshonneur et honte en latin, Étude sémantique*, Louvain-Paris, Peeters, Bibliothèque d'Études Classiques, 2007.

<sup>21</sup> Cic. *Tusc.* II, 30 : *quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum uirtutis nomine amplectimur, ut omnia praeterea, quae bona corporis et fortunae putantur, perexigua et minuta uideantur, <igitur> ne malum quidem ullum nec si in unum locum conlata omnia sint, cum turpidinis malo comparanda*.

<sup>22</sup> Voir en *Tusc.* IV, 50, l'opposition *leuitas* vs *fortitudo* à propos de la colère.

d'humeur que Xanthippe elle-même louait chez Socrate<sup>23</sup>. Les fluctuations des relations amoureuses placent le sujet dans un état d'instabilité psychique totalement incompatible avec la vertu, et par conséquent avec la quiétude à laquelle il pourrait aspirer s'il cultivait la sagesse<sup>24</sup>.

Les lamentations et l'irrésolution du jeune *Phédria* éconduit par la courtisane Thaïs constituent une excellente illustration de l'inconséquence inhérente aux amants<sup>25</sup>. L'univers fictif de la *palliata*, qui met en scène pour faire rire les aléas des relations amoureuses, est ainsi mis à profit pour démasquer l'*inconstantia* du désir<sup>26</sup>. Cette référence à la comédie donne en outre l'occasion d'insister sur l'extrême violence de la passion au moyen d'une distinction entre les crimes engendrés par l'amour et ses effets les plus communs :

« *Omnibus enim ex animi perturbationibus est profecto nulla uehementior, ut, si iam ipsa illa accusare nolis, stupra dico et corruptelas et adulteria, incesta denique, quorum omnium accusabilis est turpitude, - sed ut haec omittas, perturbatio ipsa mentis in amore foeda per se est.* » (Tusc. IV, 75)

« De toutes les passions en effet, il n'en est assurément pas de plus violente ; aussi, sans mettre en cause ses grands effets, j'entends le viol, et la séduction, et l'adultère, l'inceste enfin dont l'ignominie est justiciable des tribunaux, sans tenir compte de ces choses, le seul bouleversement de l'esprit qui se produit dans l'amour est par lui-même honteux ».

Sous forme de prétérition, l'Arpinate mentionne pour mémoire les graves désordres suscités par la fureur érotique afin de souligner le danger qu'elle représente pour l'ordre social. Et, c'est au répertoire tragique et aux crimes commis par Médée qu'il se réfère pour illustrer les conséquences paroxystiques du πάθος ἐρωτικόν<sup>27</sup>. Cependant, il ne s'attarde pas sur ces *exempla* hors-normes et préfère concentrer son attention sur les effets d'ordre psychologique, bien représentés dans les comédies. Or, de ce point de vue, il est significatif que Cicéron ne cite pas la tirade du jeune Lysitélès, qui développe les principaux poncifs de la morale sociologique romaine concernant les risques liés à l'oubli des devoirs et à la déchéance civique<sup>28</sup>. Le personnage plautinien y juge sévèrement l'amour, qu'il rejette au profit des valeurs de la cité : patrimoine, honneur, gloire. Il n'est pas sans savoir que « l'amoureux fuit le forum, cherche à fuir ses parents, fuit son propre regard » et que « personne n'ose l'avouer pour ami »<sup>29</sup>. De fait, ces éléments ne constituent pas la cible principale du développement cicéronien, qui se concentre sur les aspects éthiques de l'amour sans retenir tous les griefs issus du *mos maiorum*, notamment ceux qui sont liés au patrimoine, à la citoyenneté ou au comportement social. La condamnation portée par la morale romaine représente certes un adjuvant de l'argumentation mais n'en constitue pas le point essentiel. L'amour est à bannir, non seulement parce qu'il est source de dérèglements moralement répréhensibles, mais surtout parce que c'est un vice qui favorise l'intempérance et fait obstacle à l'acquisition de la sagesse. Dans la liste des chefs d'accusation, les griefs qui concernent le « souci de soi » priment sur les réticences liées aux normes de la cité.

<sup>23</sup> Cic. *Tusc.* III, 31 et *Off.* I, 90.

<sup>24</sup> Cic. *Tusc.* V, 16-17.

<sup>25</sup> Térence, *Eunuque*, 46-80.

<sup>26</sup> Sur la fonction des citations dramatiques dans les *Tusculanes*, voir MICHEL Alain, « Cicéron et la tragédie (*Tusc.* II et IV) », *Helmantica*, 34, 1983, p. 442-454 ; SALAMON Gérard, « Les citations dans les *Tusculanes* : quelques remarques sur les livres I et II », dans Darbo-Péchancki Catherine (dir.), *La Citation dans l'Antiquité*, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 135-146.

<sup>27</sup> Cic. *Tusc.* IV, 69.

<sup>28</sup> Voir ROBERT Jean-Noël, *Eros romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 154-155 et 234-235.

<sup>29</sup> Plaute, *Trinummus*, 236-275.

Un rapprochement avec le réquisitoire du *De senectute* (§ 39-44 ; 47), où Cicéron se fera l'écho de la mise en garde traditionnelle contre la volupté<sup>30</sup>, permet de faire apparaître les enjeux spécifiques qui sous-tendent le développement de la quatrième *Tusculane*. Dans l'éloge de la vieillesse que Cicéron lui attribue, Caton réfute le grief selon lequel le grand âge priverait l'homme des plaisirs corporels. Pour ce faire, il assimile la *uoluptas* au plus grand des fléaux et met sur le compte des passions qu'elle inspire non seulement les écarts de conduite privés comme les relations sexuelles illicites ou l'adultère, mais les crimes politiques. Il mentionne à cette occasion la *nota censoria* infligée au sénateur L. Flamininus pour avoir, à la demande d'une courtisane, fait exécuter d'un coup de hache plusieurs prisonniers (§ 42). Par la bouche de Caton, Cicéron dénonce conjointement les effets physiques, psychiques, moraux, politiques et sociologiques des plaisirs sensuels dans le cadre d'une critique générale des plaisirs corporels qui vise à valoriser la vieillesse. Dans les *Tusculanes*, ce sont prioritairement les menaces éthiques qui retiennent l'attention du philosophe. La honte suscitée par les folies de l'amour n'est pas envisagée en fonction de ses conséquences sur la *fama* du citoyen. Il s'agit avant tout d'établir que l'amour en lui-même provoque un bouleversement qui risque de se fixer dans l'âme et de se transformer en maladie chronique. Si on ne recourt pas à la médecine de la raison, la violence des émotions affaiblit progressivement l'âme, qui devient incapable de se maîtriser<sup>31</sup>. Cicéron insiste sur les désordres provoqués par l'amour, qui constitue, à ses yeux, la plus violente de toutes les passions, de manière à mettre en évidence son « intrinsèque perversité »<sup>32</sup>.

Conformément à l'orientation personnelle des *Tusculanes*<sup>33</sup>, la perspective normative qui oriente le réquisitoire cicéronien relève donc plus du « souci de soi » que de la morale sociale. La condamnation générale de la passion amoureuse constitue en réalité un *topos* habilement mis à profit pour récuser toute valorisation philosophique de l'amour, et plus spécifiquement l'érotique stoïcienne.

## 2 Amour et philosophie

Se fondant sur la doctrine de l'éros platonicien telle qu'elle est exposée dans le *Banquet* et le *Phèdre*, les stoïciens avaient tenté de légitimer l'amour en lui attribuant une valeur philosophique. Après une brève mise au point sur cette conception, nous verrons sur quels arguments se fonde Cicéron pour la réfuter.

On peut dire schématiquement que les premiers stoïciens distinguaient deux formes d'amour :

- D'une part, l'ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας, désir d'union charnelle : amour selon le vice, qui est un désir excessif et exclusif éprouvé par les insensés<sup>34</sup>.
- D'autre part, l'ἐπιβολή φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον, propension à se créer des amis : amour selon la vertu, inspiré par une apparence de beauté, qui est pratiqué par le sage et vise à l'amitié<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Voir PUCCINI-DELBEY Géraldine, *La Vie sexuelle à Rome*, Paris, Point, p. 283-284.

<sup>31</sup> Cic. *Tusc.* IV, 34.

<sup>32</sup> Voir LÉVY Carlos, « Aimer et souffrir : quelques réflexions sur la 'Philosophie dans le boudoir' de l'*Ars amatoria* », art. cit., p. 168.

<sup>33</sup> Sur le caractère personnel des *Tusculanes*, voir LÉVY Carlos, « L'âme et le moi dans les *Tusculanes* », *REL*, 80, 2002, p. 78-94 ; GÖRLER Woldemar, « Zum literarische Charakter und zur Struktur der *Tusculanae Disputationes* », dans Catrein Christoph (dir.), *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie, Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leyde-Boston, E. J. Brill, 2004, p. 212-239.

<sup>34</sup> Voir Andronicos, *Sur les passions*, 4 (= *SVF* III, 397) ; DL VII, 113.

<sup>35</sup> Voir Stobée II, 91, 10 (= *SVF* III, 395) ; DL VII, 130.

S'il ne fait aucun doute que l'éros selon le vice faisait l'objet d'une évaluation négative au sein de la doctrine stoïcienne, le statut de l'éros amical et en particulier ses relations à l'éros sensuel sont problématiques dans la mesure où les deux définitions semblent souvent se recouper et recourir à la même terminologie<sup>36</sup>. Les difficultés d'interprétation concernent prioritairement la place et le rôle attribués à la sexualité dans la φιλοποία ; elles sont liées à la notion de beauté : le sage est-il attiré par la beauté des corps, par les traces de vertu que celle-ci laisse transparaître ou par les deux à la fois ? La beauté des corps n'est-elle qu'une voie d'accès à la beauté morale ? L'ambiguïté du substantif ἐπιβολή accroît la complexité du problème : le sage est-il sujet à une impulsion, une tendance, une propension à l'amitié ? Consent-il un effort volontaire pour se faire des amis ?

Quelles que soient les difficultés suscitées par cette doctrine, nous retiendrons que la thèse d'un éros exempt de passion *et de sexualité*, telle qu'elle a été soutenue par Gaëlle Fiasse, à la suite de Daniel Babut<sup>37</sup>, est difficile à concilier avec certains témoignages - fort explicites - relatifs à Zénon<sup>38</sup>. C'est pourquoi, dans le sillage de Malcolm Schofield<sup>39</sup>, la plupart des commentateurs<sup>40</sup> considèrent actuellement que l'amour amical des stoïciens n'exclut pas la sexualité, qui appartient à la catégorie des indifférents<sup>41</sup>. Selon cette interprétation, l'attirance inspirée par la beauté des jeunes gens trouve sa légitimité éthique dans les intentions pédagogiques de l'amant. Dans la mesure où il n'a pas pour objectif la sensualité, mais l'amitié, non seulement éros n'est pas incompatible avec la sagesse, mais il doit être strictement réservé au sage, qui seul saura en user conformément à la raison, c'est-à-dire sans « tomber amoureux »<sup>42</sup>.

Une telle valorisation philosophique, fondée sur la sublimation de la sensualité, est fermement récusée par Cicéron, qui place les stoïciens face à un dilemme : soit l'amour implique le désir sexuel, et dans ce cas, il relève de la passion au même titre que la colère ou le chagrin ; soit il exclut le désir sexuel et ne comporte alors aucun danger. Mais Cicéron n'envisage pas sérieusement l'éventualité d'une appétence sexuelle qui serait dépourvue d'angoisse et de jalousie<sup>43</sup>. Aux yeux de l'Arpinate, la conception positive du désir comme

<sup>36</sup> Voir DL VII, 113 et 130 : la définition de l'amour-passion donnée au paragraphe 113 semble être la même que celle de l'amour légitime permis au sage au paragraphe 130. Sur cette contradiction, voir INWOOD Brad, « Why do Fools Fall in Love », dans Sorabji Richard (dir.), *Aristotle and after*, Londres, Institute of Classical Studies, 1997, p. 55-69 [p. 63-64] ; FIASSE Gaëlle, « La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxe et interprétations », *Revue philosophique de Louvain*, 97 n° 3-4, 1999, p. 460-481 [p. 461-463].

<sup>37</sup> FIASSE Gaëlle, « La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme. Confrontation de fragments, paradoxe et interprétations », art. cit., p. 480-481 ; BABUT Daniel, « Les stoïciens et l'amour », *Revue des Études Grecques*, 76, 1963, p. 55-63 [p. 62].

<sup>38</sup> Athénée fait état des préférences sexuelles de celui-ci pour les jeunes gens (XIII, 563e). Voir aussi DL VII, 13 ; 17. Selon Sextus-Empiricus, le scholarque déconseillait l'exclusivité dans les relations amoureuses et évoquait même certaines pratiques sexuelles (HP III, 24).

<sup>39</sup> Voir SCHOFIELD Malcolm, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 26-56.

<sup>40</sup> Voir GACA Kathy, « Early Stoic Eros : The Sexual Ethics of Zeno and Chrysippus and their Evaluation of the Greek Erotic Tradition », *Apeiron*, 33, 2000, p. 201-238 ; NUSSBAUM Martha, « Eros and Ethical Norms : Philosophers respond to a cultural Dilemma », dans Nussbaum Martha et Sihvola Juha (dir.), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, p. 55-94 [p. 56-57].

<sup>41</sup> Voir Sextus-Empiricus, HP III, 23 : Οἷον γοῦν παρ' ἡμῶν μὲν αἰσχρόν, μᾶλλον δὲ καὶ παράνομον νενόμισται τὸ τῆς ἀρρενομιξίας... Καὶ τί θαυμαστόν, ὅπου γε καὶ οἱ ἀπὸ τῆς κυνικῆς φιλοσοφίας καὶ οἱ περὶ τὸν Κιτιέα Ζήνωνα καὶ Κλεάνθην καὶ Χρῦσιππον ἀδιάφορον τοῦτο εἶναι φασιν.

<sup>42</sup> Voir INWOOD Brad, « Why do Fools Fall in Love ? », art. cit., p. 64-65.

<sup>43</sup> Voir NUSSBAUM Martha, « Eros and the Wise : the Stoic Response to a Cultural Dilemma », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 13, 1995, p. 231-267 [p. 262-263].

*conatus amicitiae faciendae* (*Tusc.* IV, 72) traduit une tension doctrinale qu'il souligne en s'interrogeant ironiquement sur la nature de cet *amor amicitiae* prôné par les stoïciens :

« *Quis est enim iste amor amicitiae ? cur neque deformem adolescentem quisquam amat neque formosum senem ?* » (*Tusc.* IV, 70)

« Qu'est-ce que cet amour de l'amitié ? Et pourquoi personne ne s'éprend-il d'un jeune homme laid ou d'un beau vieillard ? »

Cicéron considère que cette idée est totalement incompatible avec l'éthique des stoïciens, en particulier avec leur analyse des passions. C'est cette incohérence qu'il s'attache à dénoncer en intégrant logiquement la question de l'amour au développement sur la passion, définie à la manière de Zénon comme un « ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire à la nature »<sup>44</sup>. L'Arpinate reprend également à son compte la classification stoïcienne fondée sur la combinatoire de deux variables : temps - présent ou avenir - et jugement de valeur - positif ou négatif - concernant un objet. Selon leur combinaison, ces éléments permettent de distinguer quatre passions fondamentales, dont dérivent toutes les autres : la joie, *laetitia*, correspond à un mouvement irrationnel de l'âme qui résulte de l'opinion que l'on se trouve face à un bien actuel ; de même, le désir, *libido*, est lié à l'opinion relative à un bien à venir ; le chagrin, *aegritudo*, et la crainte, *metus*, sont respectivement liés aux opinions relatives à des maux actuels ou à venir<sup>45</sup>.

Cette partition, qui souligne les liens entre les différentes passions, permet de rappeler la distinction théorique entre les *perturbationes animi* et les *constantiae*, qui sont de « bonnes affections », éprouvées par le sage conformément à la raison puisqu'il est naturel d'être attiré vers ce qui semble être un bien et d'éviter ce qui semble être un mal. Ainsi au désir, à la crainte et à la joie correspondent les □□π□□□□□ que sont la volonté (*uoluntas*), la précaution (*cautio*) et le contentement (*gaudium*), tandis que le chagrin ne peut avoir d'équivalent positif puisque le sage est exempt de tout mal<sup>46</sup>. En ce qui concerne l'impulsion vers un bien à venir, Cicéron établit une opposition entre appétit raisonnable et *libido* :

« *Laetitia autem et libido in bonorum opinione uersantur, cum libido ad id, quod uidetur bonum, inlecta et inflammata rapiatur, laetitia ut adepta iam aliquid concupitum eferatur et gestiat. Natura enim omnes ea, quae bona uidentur, secuntur fugiuntque contraria ; quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam, quod bonum uideatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησις appellant, nos appellemus uoluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente ; quam sic definiunt : uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione aduersante incitata est uehementius, ea libido est uel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis inuenitur* ». (*Tusc.* IV, 12)

« D'autre part, la joie et le désir reposent sur l'opinion qu'on a affaire à des biens, ce qui paraît être un bien exerçant sur le désir un attrait qui fascine et qui enflamme, et la joie

<sup>44</sup> Cic. *Tusc.* IV, 11 ; cf. *Tusc.* IV, 22, 47, 59 ; Stobée II, 7, p. 188, 8-12 = LONG Anthony et SEDLEY David, *Les philosophes hellénistiques*, traduction BRUNSCHWIG Jacques et PELLEGRIN Pierre, Paris, GF, 2001 (désormais LS) 65 A.

<sup>45</sup> Cic. *Tusc.* IV, 11-12, cf. III, 24-25. Sur cette classification, dont témoigne le traité *Sur les passions*, attribué à Andronicos (*SVF* III, 391 = LS 65 B), voir HUSSON Suzanne, « Le convenable, les passions, le sage et la cité », dans Gourinat Jean-Baptiste et Barnes Jonathan (dir.), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 115-131 [p. 102-125].

<sup>46</sup> Sur la doctrine des εὐπάθειαι, voir Cic. *Tusc.* IV, 13 ; DL VII, 116 (= LS 65 F) ; Andronicos, *Sur les passions*, 6 et les analyses de INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 173-175 et BRENNAN Ted, *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 97-98.



s'exaltant et débordant à l'idée que l'on vient d'obtenir une chose que l'on convoitait. C'est naturellement en effet que tout le monde recherche ce qui paraît être un bien et évite le contraire, et c'est pourquoi sitôt que se présente l'apparence d'un objet tel qu'il paraisse être un bien, la nature elle-même nous pousse à nous en assurer la possession. Cela se fait-il de façon pondérée et prudente, l'élan de l'âme qui a ce caractère est appelé par les stoïciens βούλησις et nous l'appelons volonté ; ils estiment que la volonté se trouve seulement chez le sage et la définissent ainsi : la volonté est un souhait conforme à la raison. Quant à l'élan de l'âme qui est opposé à la raison et trop violent, c'est le désir ou avidité effrénée qui se rencontre chez tous les sots ».

Cicéron insiste sur le caractère ambivalent de ces impulsions qui peuvent se manifester de deux manières (*dupliciter*) : soit de façon rationnelle, c'est-à-dire avec calme et constance (*placide et constanter*) soit, au contraire, de façon irrationnelle, c'est-à-dire sans justification ni retenue (*inaniter et effuse*). C'est précisément sur cette opposition que se fonde le développement sur l'amour, qui sera résolument inscrit dans la sphère des affects irrationnels et présenté comme une espèce du désir. À cet égard, il convient de noter que le substantif *libido*, retenu pour sa valeur intensive (*cupiditas effrenata*), constitue aussi le terme générique qui, dans la traduction cicéronienne de la taxinomie stoïcienne, correspond au grec ἐπιθυμία<sup>47</sup>.

L'amour, qui conduit à désirer avidement les *ueneriae uoluptates* et à en jouir sans mesure, est associé à la notion d'excès, qui joue un rôle déterminant dans l'évaluation négative qui en est faite. C'est l'emportement de l'âme sous l'effet du plaisir qui est répréhensible dans la passion amoureuse :

« *Et ut turpes sunt, qui ecferunt se laetitia tum cum fruuntur Veneriis uoluptatibus, sic flagitiosi, qui eas inflammato animo concupiscunt* ». (Tusc. IV, 68)

« Et de même qu'ils se couvrent de honte ceux qui se laissent emporter par la joie lorsqu'ils jouissent des plaisirs de Vénus, ils se déshonorent ceux dont l'âme brûle de concupiscence pour ces plaisirs ».

Cicéron joue sur les métaphores pour suggérer le bouleversement d'une âme hors d'elle-même : soulèvement (IV, 14 : *ecferri* ; IV, 66 : *nimis elati laetitia*), saut (IV, 66 : *exultans*), gesticulation (IV, 66 : *gestiens*) ou débordement liquide (IV, 66 : *ecfusio animi*) ; inflammation (IV, 71 : *flagrante*) du désir<sup>48</sup>. Ces images sont destinées à illustrer la puissance de la passion, qui emporte le sujet « comme le ferait un cheval désobéissant »<sup>49</sup> ; elles relayent la métaphore chrysippéenne du coureur, qui, entraîné par une impulsion excessive, ne parvient plus à s'arrêter<sup>50</sup>. Cependant, elles renvoient également à la psychologie matérialiste du Portique et à la doctrine de Zénon, qui identifiait les passions, non aux jugements eux-mêmes, mais aux résultats de ces jugements sur l'âme<sup>51</sup>. Or, selon cette définition, le désir correspond à un élan irrationnel tandis que la joie est une dilation de l'âme<sup>52</sup>. On peut se demander pourquoi Cicéron, qui récusait par ailleurs le monisme des

<sup>47</sup> Voir DL VII, 111.

<sup>48</sup> Même image dans Cic. *Off.* I, 102.

<sup>49</sup> Voir Stobée, II, 88, 8-90, 6 (= LS 65 A)

<sup>50</sup> Voir Galien, *PHP* V, 2, 10-18 (= *SVF* III, 462 = LS 65 J).

<sup>51</sup> Voir Galien, *PHP* IV, 3, 2-5 (= Posidonius, frag. 164 E-K = LS 65 K). Zénon et son successeur, Cléanthe, avaient défini les passions comme des mouvements désordonnés de l'âme résultant d'un jugement. Sans pour autant rompre avec la doctrine de ses prédécesseurs, Chrysippe radicalisa cette définition en insistant sur l'identité entre passion et jugement. Sur le sens de cette évolution, voir INWOOD Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, *op. cit.*, p. 178-180.

<sup>52</sup> Andronicos, *Sur les passions*, 1-4 (= LS 65 B).

stoïciens et cherchait à intégrer leur description des passions à la psychologie platonicienne, fait écho à cette approche corporelle des émotions, conçues comme mouvements excessifs de l'organe rationnel dans son ensemble. Probablement parce que cette analogie physique lui permet d'insister sur le caractère nécessairement excessif et irrationnel de l'amour. Cicéron entend établir que, contrairement à ce que semblent avoir prétendu Zénon et Chrysippe, l'amour ne peut, par nature, être une émotion « eupathique »<sup>53</sup>. Il démontre ainsi que l'érotique des stoïciens se trouve en totale contradiction avec leur analyse des passions, qui est pourtant jugée globalement la plus pertinente au plan théorique (*Tusc.* IV, 11 : *acutissime*).

Il faut cependant admettre que cette critique ne rend pas totalement justice aux scholarques de l'ancien Portique, qui s'étaient efforcés de penser l'articulation entre sagesse et sexualité en assimilant éros à une impulsion naturelle<sup>54</sup>. En faisant de l'amour la forme la plus violente de désir passionnel, Cicéron l'exclut, sous toutes ses formes, de la sphère rationnelle. On peut dès lors s'interroger sur les raisons de cette exclusion radicale, qui ne trouve pas d'équivalent dans les doctrines philosophiques grecques.

### 3 Amour et polémique

La polémique cicéronienne contre l'amour philosophique, fondée sur les motifs des amours pédérastiques et de l'expérience commune, est renforcée par une référence positive à l'épicurisme. Ces éléments disparates s'articulent autour de l'antithèse, récurrente dans les *Tusculanes*, entre la sagesse pratique des Romains et l'intellectualisme stoïcien.

Les amours pédérastiques donnent en effet lieu dans les *Tusculanes* à une vive réprobation, par opposition à l'amour inspiré par les femmes, jugé plus conforme à la nature *procreandi causa*<sup>55</sup> :

« *Mihi quidem haec in Graecorum gymnasiis nata consuetudo uidetur, in quibus isti liberi et concessi sunt amores. Bene ergo Ennius : "Flagiti principium est nudare inter ciuis corpora". Qui ut sint, quod fieri posse uideo, pudici, solliciti tamen et anxii sunt, eoque magis, quod se ipsi continent et coercent* ». (*Tusc.* IV, 70)

« Pour ma part, je crois que cette pratique trouve son origine dans les gymnases grecs, où ces amours-là sont permis et autorisés. Aussi Ennius a raison de dire : "c'est une source de débauche que l'habitude de se montrer nu en public". En admettant que ces gens soient chastes, - et je constate que cela est possible - ils sont néanmoins troublés et inquiets, et cela d'autant plus qu'ils ne peuvent compter que sur eux-mêmes pour contenir et réprimer <leur désir> ».

Cette condamnation peut paraître surprenante eu égard à la vie personnelle de Cicéron<sup>56</sup>. De plus, on sait que l'orateur, s'il ne se privait pas d'incriminer l'*impudicitia* et les manières efféminées de ses ennemis, ne condamnait pas, de façon générale, les relations sexuelles pédérastiques en elles-mêmes<sup>57</sup>. En dépit d'une apparente référence à l'axiologie sociale romaine, cette critique comporte une fonction prioritairement dialectique : il s'agit de

<sup>53</sup> Voir GRAVER Margaret, *Cicero on the Emotions*, op. cit., p. 178.

<sup>54</sup> L'impulsion ou ὄρμη est définie comme un « mouvement de l'âme vers quelque chose ». Elle comporte chez l'homme un caractère rationnel, voir Stobée II, 86, 17-87, 6 (LS 53 Q).

<sup>55</sup> Voir Cic. *Off.* I, 11 et I, 54 : le désir de procréer, qui est parfaitement naturel, est à l'origine de la société.

<sup>56</sup> Voir Pline le jeune VII, 4, 3-6.

<sup>57</sup> Voir, par exemple, Cic. *Cael.* 48 ; *Att.* VI, 1, 23 et l'analyse de GONFROY Françoise, « Homosexualité et idéologie esclavagiste chez Cicéron », *Dialogues d'Histoire ancienne*, 4, 1978, p. 219-262.

discréditer l'éros stoïcien à travers la condamnation de l'homosexualité masculine. On peut trouver une confirmation de cette hypothèse dans le fait que la mollesse et l'effémination, traditionnellement jugées contraires à la dignité masculine<sup>58</sup>, ne sont pas mentionnées dans le passage. Cicéron, faisant fond sur l'argument de l'altérité, établit une filiation entre nudité, mœurs grecques, homophilie et éros stoïcien. Afin de déconsidérer la φιλοποιία prônée par les scholarques du Portique, il en attribue l'origine à l'attirance éprouvée par ces derniers pour les corps des jeunes garçons<sup>59</sup>. Il suggère ainsi que la fonction éthique attribuée à l'amour ne serait qu'un prétexte pour cautionner les émois inspirés par les beaux jeunes gens. De plus, en faisant de la nudité, fortement réprochée par le *mos maiorum*<sup>60</sup>, la cause directe de cette pratique, il parvient à associer pédérastie et importation de coutumes étrangères<sup>61</sup>. L'*amor amicitiae* des stoïciens se trouve ainsi diabolisé au titre de l'altérité, en référence à l'interdit romain de la nudité<sup>62</sup>.

Songeant sans doute à l'ἐγκάτεια de Socrate face aux séductions d'Alcibiade, Cicéron ne peut certes refuser d'admettre l'existence de relations pédérastiques totalement chastes. Cependant, loin de remettre en cause l'axiologie établie, cette concession apparente ne fait que renforcer la condamnation. Même exempt de sexualité, l'amour pédérastique ne peut éliminer totalement le désir sensuel, que seul le sage pourrait parvenir à dominer. Dans ces conditions, ce type de relations est par nature dangereux pour les aspirants à la sagesse auxquels Cicéron s'adresse en priorité dans les *Tusculanes*<sup>63</sup>. En soulignant le trouble inévitablement suscité par l'attirance sexuelle – y compris si elle réfrénée –, l'Arpinate démontre que la sagesse pratique romaine offre des modèles de conduite plus conformes à l'expérience et donc plus fiables que l'érotique stoïcienne.

Comme il l'avait fait dans les deux premières *Tusculanes*, Cicéron fonde en effet sa réflexion sur l'expérience commune : de même que les hommes répondent à la crainte de la mort par une croyance instinctive en l'immortalité, de même qu'ils savent que, pour être redoutable, la douleur n'est pas pire que le déshonneur<sup>64</sup>, ils ne peuvent ignorer que l'*amor* ne se laisse pas si facilement distinguer de la *libido*. Ainsi la référence aux pratiques et aux normes romaines apporte-t-elle à la question de l'amour des réponses plus efficaces que celles des théories philosophiques. Et Cicéron de dénoncer sur un ton sarcastique l'attitude irresponsable des philosophes, bien plus blâmables que les poètes, qui après tout ne font que satisfaire les penchants de leurs lecteurs (*Tusc. IV*, 70). Les stoïciens, qui sont allés plus loin que Platon et ont prétendu doter le terme *eros* d'un nouveau sens, sont particulièrement fautifs. Cicéron entend au contraire se fonder sur le sens usuel et obvie du mot latin *amor*<sup>65</sup>. Ce choix est légitimé par une accumulation d'*exempla* poétiques visant à montrer que le sentiment amoureux, tel qu'il est perçu, décrit et vécu dans l'expérience commune, ne peut être dissocié de la sensualité : *horum omnium libidinosos esse amores uidemus* (*Tusc. IV*, 71). La tradition littéraire et en particulier les citations de la *Leucadienne*<sup>66</sup>, qui mettent en évidence la dimension prioritairement charnelle du désir érotique, apportent un cinglant

<sup>58</sup> Voir, par exemple, Cic. *Cat.* II, 22 ; *Sest.* 18 ; 116 ; *Planc.* 86 ; *Har. Resp.* 4 ; 14 ; *Pis.* 25 et GONFROY Françoise, « Homosexualité et idéologie esclavagiste chez Cicéron », art. cit., p. 225-227.

<sup>59</sup> Voir NUSSBAUM Martha, « Eros and the Wise », art. cit., p. 81-82.

<sup>60</sup> Cic. *Off.* I, 129 ; *Rep.* IV, 4

<sup>61</sup> Voir DUPONT Florence et ÉLOI Thierry, *L'Érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin, 2001, p. 35-36.

<sup>62</sup> Voir PUCCINI-DELBEY Géraldine, *La Vie sexuelle à Rome*, op. cit., p. 144-145.

<sup>63</sup> Cic. *Tusc.* IV, 58 : *Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente quam de te ipso quaerere... ; IV*, 59 : *simulas enim quaerere te de sapiente, queris autem fortasse de te.*

<sup>64</sup> Cic. *Tusc.* I, 31 et II, 14 ; 28 ; 30-31.

<sup>65</sup> Cic. *Tusc.* IV, 68 : *iste qui uolgo appellatur amor.*

<sup>66</sup> La *Leucadienne* est une comédie de Sextus Turpilius, imitée de Ménandre, voir Ribbeck, frag. II, 116

démenti aux rêveries stoïciennes. Et Cicéron d'opposer une fin de non-recevoir à cette conception, non seulement inconcevable au plan logique mais invraisemblable au plan psychologique :

« *Qui si quis est in rerum natura sine sollicitudine, sine desiderio, sine cura, sine suspirio, sit sane ; uacat enim omni libidine ; haec autem de libidine oratio est. Sin autem est aliquis amor, ut certe est, qui nihil absit aut non multum ab insania...* » (Tusc. IV, 72)

« S'il existe par hasard dans la nature un amour exempt d'inquiétude, de regret, de souci, de soupir, soit ; un tel amour est en effet dépourvu de désir et c'est du désir que l'on traite dans ce discours. Mais s'il existe un autre d'amour – et il existe assurément ! – qui ne diffère en rien ou très peu de la folie... »

Si l'amour est désir, il ne peut absolument pas être un affect « eupathique ». Si l'amour n'est pas désir, ce n'est plus de l'amour au sens commun du terme, mais de l'*amicitia* ou de la *caritas*, sentiments totalement hors-sujet dans une discussion sur les passions. Cette argumentation, fondée sur le sens commun, est renforcée par un ralliement de circonstance à Épicure.

Face à l'incohérence imputée aux stoïciens, Cicéron préfère se référer à Épicure pour identifier fermement *amor* et *libido*, ce dernier terme ne renvoyant pas seulement à l'attirance sexuelle, mais, comme nous l'avons vu, à la démesure anarchique et malade du πάθος :

« ... *ad magistros uirtutis philosophos ueniamus, qui amorem negant stupri esse et in eo litigant cum Epicuro non multum, ut opinio mea fert, mentiente* ». (Tusc. IV, 70)

« Venons-en aux professeurs de vertu, aux philosophes, qui affirment que l'objet de l'amour ne réside pas dans la sexualité et cherchent sur ce point querelle à Épicure, qui, à mon avis, n'est pas très loin de la vérité ».

Il est surprenant que Cicéron aille jusqu'à prendre le parti d'Épicure contre son cher Platon. Non seulement cette prise de position tranche avec l'hostilité générale de l'Arpinate à l'égard de l'épicurisme, mais elle est en contradiction avec la profession de foi de la première *Tusculane*, dans laquelle l'auditeur avait affirmé qu'il préférerait se tromper avec Platon qu'avoir raison avec d'autres philosophes<sup>67</sup>. En l'occurrence, pour être provocateur, ce ralliement n'est pas totalement dépourvu de fondement théorique : Épicure, sans condamner pour autant les *obscae uoluptates*, classées dans la catégorie des désirs naturels et non nécessaires, était en effet un des seuls philosophes à bannir radicalement éros de la vie du sage<sup>68</sup>. De plus, la vision lucrétienne de l'amour comme jugement erroné sur la sexualité<sup>69</sup> représente un antidote efficace contre la sublimation dont témoigne la définition stoïcienne.

Cependant, il convient d'insister sur la fonction dialectique de cette convergence ponctuelle, exprimée sous la forme d'une litote (*non multum mentiente*) : elle permet à Cicéron de prendre ses distances par rapport à la doctrine stoïcienne et de marquer sa désapprobation à l'égard d'une conception jugée aventureuse. Aussi donne-t-il pour une fois raison à Épicure, parce que sa définition d'éros comme « violent désir de relations

---

<sup>67</sup> Cic. Tusc. I, 39-40 : « *errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias scio et quem ex tuo ore admiror, quam cum istis uera sentire* ». Cette intervention de l'auditeur donne lieu à une approbation enthousiaste de Cicéron (*Macte uirtute !*) et à une reprise (*ego enim ipse cum eodem ipso non inuitus errauerim*) qui en accentuent l'impact.

<sup>68</sup> Voir DL X, 118 ; Cic. Tusc. III, 41 et V, 94, cités par GRAVER Margaret, *Cicero on the Emotions*, op. cit., p. 179.

<sup>69</sup> Voir SALEM Jean, *Lucrèce et l'éthique. La mort n'est rien pour nous*, Paris, 1990, p. 180-185. L'auteur y montre que la passion apparaît chez Lucrèce comme un *prodoxazomenon* de la sexualité.

sexuelles»<sup>70</sup> met en évidence la nature nécessairement excessive et charnelle du désir érotique. Néanmoins, le choix du substantif péjoratif *stuprum*, qui désigne toute forme de relations sexuelles illicites<sup>71</sup>, introduit un décalage significatif par rapport à la doctrine du Jardin, qui ne s'attachait guère aux aspects sociologiques d'éros et ne considérait pas la violence du désir comme problématique pourvu que celui-ci ne se concentre pas, de façon pathologique, sur un seul objet<sup>72</sup>. Il est vrai que, s'inspirant de la « promiscuité » recommandée par les épicuriens<sup>73</sup>, Cicéron propose lui aussi, parmi d'autres méthodes, de guérir la passion par un nouvel amour (*Tusc.* IV, 75). Mais si ce remède épicurien est jugé recevable c'est d'abord parce qu'il trouve une caution indirecte dans la morale romaine, qui voyait dans la fréquentation des courtisanes un moyen de préserver les jeunes gens des passions illicites<sup>74</sup>.

#### 4 Conclusion

Cicéron s'inscrit donc en faux contre toute tentative de naturalisation, de légitimation ou de sublimation du πάθος ἐρωτικόν, qu'il classe résolument dans la catégorie de la *libido*, désir excessif et anarchique. Dans cette perspective, il juge incohérente et irrecevable l'*amor amicitiae* vanté par les stoïciens dans le sillage de Platon. Pour mener à bien cette réfutation, il trouve dans le *mos maiorum* et la doctrine épicurienne de précieux auxiliaires. Tirant argument de cette convergence idéologique ponctuelle, il récuse la position stoïcienne au nom de l'expérience commune et de la nature humaine. Faisant valoir la puissance du désir, il met son lecteur en garde contre le dérèglement provoqué, non par la sexualité en elle-même, mais par la sensualité débridée qui accompagne l'amour. En somme, les critiques formulées à l'égard de l'érotique des stoïciens rejoignent celles qui concernent leur enseignement au sujet de la douleur : le dogme selon lequel la douleur n'est pas un mal n'est guère efficace pour lutter contre elle. De plus, cette affirmation conduit à mépriser les droits du corps<sup>75</sup>. De même, en attribuant une valeur philosophique à l'amour, les stoïciens sous-estiment les effets dévastateurs du désir auquel ils exposent ainsi leurs disciples.

Il faut noter cependant que Cicéron réfute en bloc la position du Portique sans chercher à en exposer les fondements logiques et la justification éthique. Il concentre sa verve polémique sur un point particulièrement délicat et probablement sujet à discussions au sein même de l'école. Cette prise de distance, qui mêle ironie et incompréhension feinte, n'est pas sans rappeler l'attitude qu'il adopte habituellement dans la polémique anti-épicurienne. S'il fait sien, même dialectiquement, le point de vue d'Épicure c'est qu'il voit dans la doctrine de l'éros vertueux une sérieuse menace contre l'édifice thérapeutique élaboré dans les *Tusculanes*. Pourtant, quoi qu'en dise Cicéron, il ne fait guère de doute que l'origine de cette réflexion critique est à chercher au sein même de l'école stoïcienne, et notamment chez Panétiüs, comme en atteste la réplique qui lui est attribuée par Sénèque :

« ...à un tout jeune homme désireux de savoir si l'amour sera le fait du sage. 'Pour le sage, lui dit-il, c'est à voir. Pour toi et pour moi qui sommes encore loin de l'état de sagesse,

<sup>70</sup> Voir Hermias, *Sur le Phèdre de Platon*, 76, frag. 483 Usener et Lucr. *DRN* IV, 1089-1104.

<sup>71</sup> Voir PUCCINI-DELBEY Géraldine, *La Vie sexuelle à Rome*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>72</sup> Voir la *Venus uolgiuaga* de Lucrèce (*DRN* IV, 1071).

<sup>73</sup> Voir Lucr. *DRN* IV, 1073-1074 ; Philodème, *Epigr.* I (p. 7, Kaibel = *Anth. Pal.* V, 46).

<sup>74</sup> Voir Horace, *Satires* I, 2, 73 sqq. ainsi que les anecdotes rapportées par Valère-Maxime, VI, 7, 1 et Porphyrius (*Comm.* à Horace, *Satire* I, 2, 31) au sujet de Caton. À ce sujet, voir GRIMAL Pierre, *L'Amour à Rome*, *op. cit.*, p. 127-129.

<sup>75</sup> Voir *Tusc.* II, 42 et notre analyse LUCIANI Sabine, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010, p. 268-271.

Sabine Luciani, « *Amor et libido* dans les *Tusculanes* », dans *L'homme et ses passions*, Actes du xvii<sup>e</sup> Congrès International de l'Association Guillaume Budé (Lyon 27-30 août 2013), Textes réunis par Isabelle Boehm, Jean-Louis Ferrary et Sylvie Franchet d'Espèrey, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 359-374.

gardons-nous bien de tomber à la merci d'une passion orageuse, emportée, esclave d'autrui, vile à ses propres yeux' » (Sen. *Epist.* 116, 5)

Il reste que, malgré la relative mauvaise foi dont témoigne cette réfutation, elle contribue à enrichir et à préciser le lexique latin des émotions en associant étroitement le désir sexuel au terme générique *libido*. Même si le mot existait avant Cicéron pour désigner toutes formes d'envie, de désir ou de bon plaisir, il acquiert ici une orientation spécifique, qui appelle un rapprochement avec la psychanalyse. Sigmund Freud s'est certes inspiré de la terminologie scientifique de son temps pour élaborer, dans la théorie de la « *libido* », l'« extension » du concept de sexualité à toutes formes d'impulsion désirante<sup>76</sup>. Cependant, la consécration théorique du terme latin *libido*, au sens de pulsion sexuelle, n'allait pas de soi, dans la mesure où son synonyme *cupido* comporte également des potentialités sémantiques et métaphoriques intéressantes. Dans ces conditions, il n'est pas exclu que le choix lexical opéré par Cicéron pour traduire - et récuser - l'éros des Grecs permette d'expliquer en partie la fortune du substantif *libido*.

---

<sup>76</sup> Voir FREUD Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. française CAMBON Fernand, Paris, Flammarion, 2011, p. 83-84.