

Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

## L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne

*Statuit nudum et inermem, quia et ingenio poterat armari et ratione uestiri.*  
Lactance, *De opificio Dei*, 2, 6

### Abstract:

It is a fact that when dealing with man/animal relationships in an anthropological perspective, Cicero is considered most of the time as a useful representative of the Stoic doctrine and at best as a precious testimony of the dispute between the new Academy and the Portico concerning the question of the approval. I will try to emphasize the lacks of those “utilitarian” reading of Cicero. It seems to me that despite its leading role, the Stoic model isn't sufficient to return justice to Cicero's anthropology, which is mainly nurtured and structured by Plato's heritage. As the fruit of a personal dialectic construction, Cicero's humanism - which will inspire Lactantius four centuries later to draw the shape of the Christian anthropology – find itself its origin in a crystallized opposition between Man and animal. In that perspective, I will first study the polemical stakes of animal paradigm in the debate on the sovereign good in particular around the pleasure issue; I shall envisage then the anthropological stakes in the opposition Man/animal in Cicero's works to the alder of the Stoic logocentrism; I shall finally try to measure the importance of animal counter model in Cicero's reception of the Platonic dualistic psychology.

Dans le *De opificio Dei* composé au tournant du IV<sup>e</sup> siècle, Lactance loue les bienfaits de la Providence divine qui s'expriment dans la formation de l'homme. Dans ce bref traité d'anthropologie à visée finaliste, l'apologiste chrétien vante la perfection du genre humain, dont la prééminence légitime la domination sur l'ensemble de la création<sup>1</sup>. Être singulier, qui se distingue de tous les autres par son *status rectus*, signe de son élection, l'homme est un „animal éternel et immortel“ parce qu'il a été doté de facultés rationnelles qui le rapprochent de Dieu<sup>2</sup>. Cet optimisme anthropologique, dont Lactance offre un témoignage enthousiaste, repose sur la définition de l'homme comme „animal raisonnable“, dont Montaigne, Descartes et Heidegger souligneront en leurs temps le caractère problématique<sup>3</sup>. De fait, la notion d'animal raisonnable suppose de penser l'articulation entre la parenté biologique qui unit tous les êtres animés et l'exigence éthique déterminée par la spécificité rationnelle de l'homme. C'est pourquoi, comme l'a démontré Francis Wolff, l'anthropologie antique, dans la mesure où elle s'inscrivait dans une perspective normative, s'est développée en référence aux figures opposées de l'animal et de la divinité<sup>4</sup>. Et l'élaboration de ce schéma hiérarchique est corrélée à l'invention de l'animal, que ni le lexique grec ni la continuité du vivant ne permettaient initialement de prendre en compte. Dès lors, la figure de l'animal devint une référence conceptuelle indispensable à l'élaboration de la pensée anthropologique à finalité éthique, telle qu'elle s'est développée dans les doctrines hellénistiques. La position intermédiaire attribuée à l'homme, entre la bête et le dieu, soulignait d'emblée les enjeux éthiques et parénétiqes du discours zoologique<sup>5</sup>.

La valeur morale du paradigme animal est particulièrement marquée dans l'œuvre de Cicéron, qui ne cesse dans ses discours de se référer aux *ferae, bestiae, beluae* et autres *pecudes* pour

<sup>1</sup> B. Bakhouch, S. Luciani (Hrsg.), Lactance, *De opificio Dei*, édition avec introduction et traduction annotée, Turnhout 2009, S. 32-34.

<sup>2</sup> Lact. *Opif.* 2, 9 ; 10, 26.

<sup>3</sup> Montaigne, *Essais*, III, 13 ; Descartes, *Deuxième Méditation* (édition Adam-Tannery, IX, 1) ; Heidegger, *Über den Humanismus*, 1946, trad. française R. Munier, *Lettre sur l'Humanisme*, in: *Questions III*, Paris 1984, S. 87-90. Voir T. Gontier, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris 2011, S. 119-121.

<sup>4</sup> F. Wolff, „L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme“, in: *L'être, l'homme, le disciple*, Paris 2000, S. 113-137.

<sup>5</sup> T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris 1999, S. 38-70.

stigmatiser ses adversaires politiques<sup>6</sup>. Ainsi le tyran, « archétype de la monstruosité politique », est-il assimilé à la *belua*, dont il possède les principaux traits, à savoir la sauvagerie, la violence et l'irrationalité<sup>7</sup>. Cependant si l'*immanitas* et la *feritas* sont admissibles, car naturelles, chez la bête sauvage, elles sont en revanche inacceptables, car contre-nature, chez l'homme<sup>8</sup>. Cette hybridité monstrueuse, qui dissimule une férocité bestiale sous une apparence humaine, fonctionne comme un repoussoir moral, efficace notamment pour légitimer le meurtre des tyrans, qui se sont placés eux-mêmes en dehors de la communauté humaine<sup>9</sup>. À l'inverse, l'exemple de l'animal constitue dans les dialogues philosophiques un instrument rhétorique commode pour „montrer que la vie propre de l'homme est la vie vertueuse et honnête“<sup>10</sup>. Cependant, comme l'a souligné Marie-Agnès Ruggiu, bien que la question de l'animal soit toujours envisagée en relation avec l'homme, elle „ne se pose pas uniquement du point de vue du discours et de l'argumentation“<sup>11</sup> ; elle représente aussi un outil conceptuel nécessaire dans la réflexion sur la finalité humaine, le contre-modèle animal permettant d'établir la parenté de l'homme avec la divinité. C'est de cette notion d'« animal divin », dont l'anthropologie du chrétien Lactance semble héritée en droite ligne, que je voudrais partir pour démontrer que le statut attribué à l'animal dans l'anthropologie cicéronienne comporte d'importants enjeux théoriques du point de vue de l'histoire de la philosophie.

De fait, quand il s'agit d'étudier dans une perspective anthropologique les rapports homme/animal, Cicéron est considéré la plupart du temps comme un utile représentant de la doctrine stoïcienne<sup>12</sup> ou, au mieux, comme un précieux témoin de la polémique entre la nouvelle Académie et le Portique autour de la question de l'assentiment<sup>13</sup>. Je voudrais mettre en évidence les insuffisances de ces lectures „utilitaristes“ de Cicéron : en dépit de son rôle déterminant, le modèle stoïcien ne suffit pas à rendre compte de l'anthropologie cicéronienne, qui est prioritairement nourrie et structurée par l'héritage platonicien. Fruit d'une élaboration dialectique personnelle, l'humanisme de Cicéron, dont Lactance s'inspirera quatre siècles plus tard pour ébaucher les contours d'une anthropologie chrétienne, trouve lui-même son origine dans une cristallisation de l'opposition entre l'homme et l'animal. Dans cette perspective, je vais d'abord étudier les enjeux polémiques du paradigme animal dans le débat sur le souverain bien, notamment autour de la question du plaisir. J'envisagerai ensuite les enjeux anthropologiques de l'opposition homme/animal chez Cicéron à l'aune du logocentrisme stoïcien. Je m'efforcerai enfin de mesurer l'importance du contre-modèle animal dans la réception cicéronienne de la psychologie dualiste platonicienne.

<sup>6</sup> Voir par exemple Cic. *Mil.* 32 ; 40 ; *Pis.* 8 ; 19 ; 72 ; *Phil.* II, 30 ; III, 28 ; IV, 12 ; VII, 27 ; *Sull.* 76 ; *Verr.* V, 109.

<sup>7</sup> C. Lévy, „Rhétorique et philosophie : la monstruosité politique chez Cicéron“, in: *Revue des Etudes Latines*, 76/1998, S. 139-157 (148).

<sup>8</sup> M. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago 2009, S. 122-132.

<sup>9</sup> Cic. *Off.* III, 32 ; 82.

<sup>10</sup> T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris 1999, S. 43-44.

<sup>11</sup> M.-A. Ruggiu, „Humanité et animalité dans la pensée cicéronienne“, in: *Camenaes*, 1/2007, S. 1-9.

<sup>12</sup> Voir, par exemple, U. Dierauer, *Tier und Mensch im denken der Antike*, Amsterdam 1977, S. 199-252 ; R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993 ; D. Goguy, „Facultés intellectuelles accordées aux animaux selon les doctrines philosophiques“, in: C. M. Ternes (Hrsg.), *Présence des idées romaines dans le monde d'aujourd'hui. Mélanges R. Chevallier*, Luxembourg 1994, S. 224-237 (225) ; ders., *Les animaux dans la mentalité romaine*, Bruxelles 2003, S. 23-42 ; U. Dierauer, „Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique“, in: B. Cassin, J.-L. Labarrière, G. Romeyer Dherbey (Hrsg.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 3-30 (18-19) ; T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris 1999, S. 78-81 ; S. Rocca, *Animali (e uomini) in Cicero*, *De natura deorum II, 121-161*, Genova 2003 : *passim* ; C. Jedan, „Die Dummen und der Weise. Zur dichotomischen Anthropologie der Stoiker“, in: A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-horacet (Hrsg.) *Mensch und Tier in der Antike*, Louvain-La-Neuve 2008, S. 185-204 (190).

<sup>13</sup> J.-L. Labarrière, „De la nature 'phantastique' des animaux chez les stoïciens“, dans J. Brunschwig, M. Nussbaum (Hrsg.), *Passions and Perceptions : Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge, New York 1993, S. 225-249 ; ders. « *Logos endiathetos* et *logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie », in: B. Cassin, J.-L. Labarrière, G. Romeyer Dherbey (Hrsg.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 257-279 ; T. Gontier, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris 2011, S. 12-14.

Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

## 1. L'animal, voix de la nature

La figure de l'animal joue un rôle important dans la réflexion éthique cicéronienne et, en particulier dans le débat sur le souverain bien tel qu'il est présenté dans le *De finibus bonorum et malorum*.

### 1.1. L'animal dans le débat sur les fins

Dans cet ouvrage en cinq livres, composé entre mars et juin 45, Cicéron entreprend de confronter et de discuter le *telos* proposé par les principales écoles philosophiques hellénistiques. Le traité, qui trouve son unité dans l'exploration systématique des différentes doctrines morales, est constitué de 3 dialogues contradictoires, qui diffèrent quant aux lieux, aux temps et aux personnages, mais donnent tous lieu à une réfutation confiée à la *persona* cicéronienne. L'objectif du *De finibus* est de déterminer, par le biais de discussions *in utramque partem*, la théorie morale qui correspond le mieux aux spécificités de la nature humaine. Pour ce faire, Cicéron établit une opposition structurelle entre l'*honestas*, fin recherchée par les disciples de Platon et d'Aristote et par les stoïciens, et la *voluptas*, prônée par les épicuriens, et plus largement par tous les philosophes hédonistes<sup>14</sup>. Cette alternative le conduit à récuser le plaisir, qui ne rend pas justice à la nature rationnelle de l'homme, et à valoriser la beauté morale en tant qu'aspiration spécifique de la raison humaine<sup>15</sup>. Cependant, la prééminence de la vertu une fois établie, la réflexion se poursuit avec les stoïciens qui considèrent que le bonheur réside purement et simplement dans le fait de vivre moralement. Dans la réfutation du livre IV, Cicéron reproche à ces philosophes de négliger les droits du corps et, par conséquent, d'ignorer délibérément une partie du composé humain.

Dès lors, on pourrait penser que la solution réside dans la synthèse d'Antiochus d'Ascalon, qui, suivant les philosophes de l'Ancienne Académie et les péripatéticiens<sup>16</sup>, attribuait un rôle modique aux biens corporels et extérieurs dans la pratique de la vertu et dans la réalisation d'une vie parfaitement heureuse. Cependant, à la fin du livre V, Cicéron fait à Pison, porte-parole de cette doctrine, l'objection suivante: si la vertu n'est pas autonome, elle n'est pas à même d'assurer le bonheur. Le sage ne peut avoir la garantie d'être heureux en toutes circonstances si les avantages dispensés par la Fortune entrent en quelque manière dans la composition de son bonheur<sup>17</sup>.

Même si cette discussion sur les fins semble aboutir à une aporie théorique, elle se révèle néanmoins très précieuse pour qui s'intéresse au statut de l'animal. Les porte-parole des différentes écoles, soucieux de légitimer leur conception du *summum bonum*, fondent en effet leur démonstration sur une étude de la nature humaine, qui repose elle-même sur une comparaison avec la nature animale. Dans la perspective naturaliste adoptée par les philosophies hellénistiques, l'animal, figure d'identité et d'altérité, est un outil conceptuel indispensable pour définir et penser l'humain. Les discussions du *De finibus* mettent en évidence les enjeux éthiques de ce paradigme anthropologique.

### 1.2. Animal et *utilitas*

Structuré selon un principe hiérarchique<sup>18</sup>, le traité s'ouvre sur l'exposé de l'épicurien

---

<sup>14</sup> Cic. *Fin.* II, 44.

<sup>15</sup> S. Luciani, „Cicéron, la vertu du dialogue“, in: *Le Magazine Littéraire*, 2011, S. 66-67.

<sup>16</sup> Cic. *Fin.* VI, 8.

<sup>17</sup> Cic. *Fin.* V, 75-86.

<sup>18</sup> W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.

Torquatus, précédé d'une brève critique formulée par Cicéron. Afin de prouver que le *summum bonum* réside dans le plaisir, Torquatus se réfère, pour commencer, à la catégorie générique des êtres animés qui inclut les animaux, les hommes et les dieux<sup>19</sup>. Au sein de l'école épicurienne, l'animal était en effet associé au jeune enfant pour démontrer que l'attrait exercé par le plaisir correspond à une tendance naturelle, qui n'est pas due à l'influence de l'éducation ou de la société<sup>20</sup>. Dans le cadre de cet „argument des berceaux“<sup>21</sup>, l'animal et l'enfant présentent à l'homme un reflet naturel de lui-même<sup>22</sup>. Or il faut remarquer que les animaux ne sont pas cités spécifiquement en exemple dans la première étape de la démonstration, mais à la fin de l'exposé : selon Torquatus, ce sont les enfants privés de parole et les animaux muets qui donnent le mieux à entendre la *uox naturae* parce que leur jugement n'a pas été perverti par la culture<sup>23</sup>. C'est pourquoi l'animal, en quête de la jouissance apportée par la satisfaction de ses besoins vitaux, constitue pour les épicuriens une incarnation du principe de plaisir à l'œuvre dans la nature<sup>24</sup>. Cependant, de façon plus surprenante, Torquatus se réfère également à ce paradigme pour démontrer que les actions les plus vertueuses sont motivées par l'intérêt et se ramènent à une arithmétique des plaisirs. Ainsi le sage peut-il renoncer à un plaisir pour en obtenir de plus grands ou se donner de la peine pour éviter un plus grand mal<sup>25</sup>. Les bêtes sauvages elles-mêmes sacrifient leur bien-être et leur sécurité lorsqu'elles combattent. Or elles n'agiraient pas ainsi si elles ne recherchaient l'utilitas<sup>26</sup>. Le comportement des bêtes sauvages est utilisé comme argument *a fortiori* : en rattachant leur férocité naturelle au souci de leur intérêt, Torquatus affirme la primauté de l'utilitas, et par conséquent du plaisir, qui se trouve à l'origine de toute action. Cet exemple permet de démontrer que la vertu, qui n'est pas un moteur initial et naturel chez les êtres animés, ne peut être tenue pour le souverain bien de l'homme. Le raisonnement, fondé sur le rapprochement paradoxal du sage et de la bête sauvage, souligne fortement la proximité de l'animal et de l'humain dans l'éthique épicurienne. Qu'en sera-t-il dans l'exposé cicéronien de la doctrine stoïcienne ?

### 1.3. Animal et *conciliatio*

L'argument des berceaux figure également en bonne place dans l'exposé stoïcien du livre III. Inversant le raisonnement de ses adversaires, Caton y met à profit la conduite des êtres vivants à la naissance pour contester la légitimité du *telos* épicurien en référence à la théorie de l'*ἰσχυρὸν ἰσχυρῶν* ou *conciliatio*<sup>27</sup>. Partant, comme Torquatus, de l'ensemble des *animalia*, il affirme que tout être vivant est mu dès sa naissance non par la quête du plaisir mais par un attachement à lui-même qui le conduit à rechercher spontanément ce qui lui est salutaire et à fuir ce qui lui est nuisible. Parce qu'il a reçu de la Nature une appropriation à lui-même, l'impulsion première de

<sup>19</sup> Cic. *Fin.* I, 30 : *omne animal, simul atque natum sit, uoluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono.*

<sup>20</sup> Voir DL X, 137, Sext. *Emp. H. P.* III, 194 ; *A. M.* XI, 96.

<sup>21</sup> Voir J. Brunschwig, „The cradle argument in Epicureanism and Stoicism“, in: *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris 1995, S. 69-123.

<sup>22</sup> Cic. *Fin.* II, 32 : *specula naturae.*

<sup>23</sup> Cic. *Fin.* I, 71 : *si infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur magistra ac duce natura nihil esse prosperum nisi uoluptatem, nihi asperum nisi dolorem, de quibus neque deprauate iudicant neque corrupte nonne ei maximam gratiam habere debemus, qui hac exaudita quasi uoce naturae sic eam frime grauiusque comprehenderit, ut omnes bene sanos in uiam placatae, tranquillae, quietae, beatae uitae deduceret ?*. Vgl. M.-A. Ruggiu, „Humanité et animalité dans la pensée cicéronienne“, in: *Camena*, 1/2007, S. 5-6.

<sup>24</sup> Lucrèce, *De rerum natura* I, 1-25. Voir F. Wolff, „L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal“, in: *L'animal dans l'Antiquité, op. cit.*, S. 157-180 ; ders. „L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme“, in: ders. *L'être, l'homme, le disciple*, Paris 2000, S. 113-137.

<sup>25</sup> Cic. *Fin.* I, 33.

<sup>26</sup> Cic. *Fin.* I, 34 : *At id ne ferae quidem faciunt ut ita ruant itaque turbent ut earum motus et impetus quo pertineant non intellegemus.*

<sup>27</sup> Cic. *Fin.* III, 16-18. Vgl. Cic. *Off.* I, 12 ; Sen. *Ep.* 121 ; DL VII, 85-86.

Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

l'être animé correspond à la préservation de sa propre constitution<sup>28</sup>. L'exemple spécifique des animaux est mentionné dans le développement consacré à l'origine du lien social. L'affection que les bêtes témoignent à leur progéniture permet de montrer que l'attachement des parents pour leurs enfants est une tendance naturelle, qui s'inscrit dans le prolongement de l'*amor sui* et se trouve à l'origine de la vie sociale<sup>29</sup>. Le comportement des animaux, qui se donnent beaucoup de peine pour faire naître et élever leurs petits, au détriment de leur propre bien-être, ne peut être attribué à l'attrait exercé par le plaisir<sup>30</sup>. Tout en mettant en évidence le lien spontané qui unit les hommes entre eux<sup>31</sup>, Caton récuse ainsi à nouveau la primauté du plaisir dans le processus d'appropriation<sup>32</sup>. Et, pour ce faire, il se réfère, comme l'avait fait Torquatus, à la naturalité de l'animal, censé révéler par ses actes les desseins de la Nature<sup>33</sup>.

Poursuivant l'analogie, il établit une comparaison entre les parties du corps humains et les animaux, dont certains ont un mode vie solitaire tandis que d'autres vivent en société. Ainsi les fourmis, les abeilles, les cigognes et les pinnothères, petits crabes qui vivent en symbiose avec les huitres<sup>34</sup>, n'agissent-ils pas seulement en vue d'eux-mêmes, mais parfois aussi en vue d'autrui. Grâce à ces exemples précis empruntés à la zoologie aristotélicienne, le stoïcien confirme l'existence d'un instinct social. Il précise cependant que celui-ci est plus développé chez les hommes, qui ont été pour ainsi dire spécialement conçus par la Nature pour vivre en société. Cette gradation constitue une allusion à la hiérarchie stoïcienne du vivant, qui place l'homme à l'avant-dernier échelon de la *scala naturae*, entre les animaux et les dieux, avec lesquels il partage la possession de la raison<sup>35</sup>. De son côté, Caton insiste sur la spécificité de l'homme en tant qu'être doté de *ratio*<sup>36</sup> et professe le point de vue anthropocentrique qui en découle<sup>37</sup> : selon les stoïciens en effet les animaux ont été créés à l'intention des hommes et il est légitime de les utiliser dans la mesure où nul rapport de justice ne peut exister à l'égard de créatures muettes et privées de *logos*<sup>38</sup>. Cependant, conformément à la conception cumulative qui, dans le cosmos stoïcien, préside au classement des catégories d'êtres, l'exposé implique une forme de continuité entre l'animal et l'humain<sup>39</sup>. Prenant soin de rattacher la vertu aux *principes naturae*<sup>40</sup>, Caton ne rompt pas

<sup>28</sup> T. Bénatouil, „La vertu, le bonheur et la nature“, in: J. Barnes, J.-B. Gourinat (Hrsg.), *Lire les stoïciens*, Paris 2009, S. 99-114 (100-101).

<sup>29</sup> Cic. *Fin.* III, 65 : *Quodque nemo in summa solitudine uitam agere uelit ne cum infinita quidem uoluptatum abundantia, facile intellegitur nos ad coniuunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos.*

<sup>30</sup> Cic. *Fin.* II, 109.

<sup>31</sup> Cic. *Fin.* III, 63 : *commendatio naturalis.*

<sup>32</sup> J.-L. Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain-La-Neuve 2005, S. 74.

<sup>33</sup> Cic. *Fin.* III, 62 : *Atque etiam in bestiis uis naturae perspicui potest ; quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius uocem uidemur audire.*

<sup>34</sup> L'exemple du pinnothère remonte à Chrysippe, voir Ath. *Deipn.* 89d, vgl. Cic. *Nat.* II, 123 ; Plin., *NH* IX, 142.

<sup>35</sup> Vgl. Cic. *Nat.* II, 33-35 ; *Off.* II, 11 ; *Leg.* I, 23-25 ; DL VII, 138-139 ; *SVF* II, 458 ; II, 988 ; Sext. *Emp. A.M.* IX, 88-91 et l'analyse de B. Besnier, „La nature dans le livre II du *De natura deorum* de Cicéron“, in: C. Lévy (Hrsg.), *Le concept de nature à Rome*, Paris 1996, S. 127-175 (160-167).

<sup>36</sup> Cic. *Fin.* III, 21 ; 23.

<sup>37</sup> Concernant le logocentrisme stoïcien et le débat autour de l'intelligence animale, voir R. Sorabji, „Esprits d'animaux“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 355-373 ; D. Goguy, *Les animaux dans la mentalité romaine*, Bruxelles 2003 ; U. Dierauer, „Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 3-301 ; J.-L. Labarrière, *La condition animale*, Louvain-La-Neuve 2005 ; T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris 1999, S. 71-102.

<sup>38</sup> Cic. *Fin.* III, 67. Vgl. Cic. *Nat.* II, 157-158 ; *Off.* II, 14 ; DL VII, 129. Pour une vision plus nuancée, voir *Rep.* III, 19 et *Fam.* VII, 1, 3. Sur les droits des animaux, voir R. Sorabji, *Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London 1993, S. 134-157 ; S.T. Newmyer, „The Human soul and the Animal soul. Stoic theory and its survival in contractual Ethics“, in: A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horacet (Hrsg.), *Mensch und Tier in der Antike*, Louvain-La-Neuve 2008, S. 71-77.

<sup>39</sup> J. Wildberger, „Beast or God ? The Intermediate Status of Humans and the Physical Basis of the Stoic *Scala Naturae*“, in: *Mensch und Tier in der Antike*, Louvain-La-Neuve 2008, S. 48-70.

<sup>40</sup> Cic. *Fin.* III, 17 ; 20 ; 21 ; 23.

totalem avec le paradigme de l'animal-miroir de la Nature.

Il apparaît donc que Torquatus et Caton, tout en s'opposant radicalement sur la définition du souverain bien, font un usage similaire de la figure animale : conformément à la perspective naturaliste qui oriente leur doctrine, ils se fondent sur la catégorie générique des *animalia* pour définir la nature humaine. Dans ce cadre, les *bestiae* sont convoquées pour déterminer les premières tendances, qui servent de référence dans la réflexion sur le souverain bien. Quelle est, dans ce débat contradictoire, l'avis de l'académicien Cicéron? Conçoit-il l'animal comme une figure référentielle ?

## 2. « Désanimaliser » l'homme

Face à la pluralité des voix et à l'enchevêtrement des points de vue exprimés dans le *De finibus*, il n'est pas facile de reconstituer la position du philosophe romain. Néanmoins, dans la mesure où elles sont prises en charge par la *persona* philosophique cicéronienne, on peut faire fond sur les réfutations des livres II et IV : on sait que ces exposés font largement appel aux arguments topiques échangés dans les polémiques philosophiques et, partant, aux doxographies éthiques élaborées par Chrysippe et Carnéade<sup>41</sup>. Il n'est pas question de nier l'influence de l'académicien Antiochus d'Ascalon sur le contenu et la forme de l'argumentation<sup>42</sup>. Cependant rien n'interdit de considérer que Cicéron parle en son propre nom et élabore une construction dialectique personnelle à partir d'éléments empruntés à la tradition doxographique. Si l'on en croit les propos-mêmes de l'Arpinate, il cherche, non tant à réfuter telle ou telle conception, qu'à déterminer par le dialogue la réponse théorique la plus cohérente<sup>43</sup>. Cette méthode est du reste explicitée dans les *Tusculanes* où Cicéron insiste sur son appartenance à la nouvelle Académie et sur la liberté avec laquelle il recherche ce qui lui paraît le plus vraisemblable<sup>44</sup>.

### 2.1. *Bestiarum nullum iudicium puto*

Or ce qui retient l'attention au premier chef, c'est l'insistance avec laquelle Cicéron récuse le raisonnement analogique qui vise à comprendre l'homme en observant la bête. Ce rejet est exprimé dans un passage important, dont les termes méritent la plus grande attention<sup>45</sup>. La figure étymologique (*praua/deprauata*) permet de mettre en question le paradigme de l'animalité en revenant sur la portée morale de l'opposition nature/culture (*disciplina/natura*). La *feritas* qui caractérise les bêtes sauvages est un argument décisif pour disqualifier les animaux, qui ne doivent pas être pris pour guide dans la recherche du souverain bien. Le substantif *iudicium*, ironiquement appliqué aux *bestiae*, renvoie au domaine du droit et annonce la métaphore du procès qui sera développée un peu plus bas<sup>46</sup>. Cicéron suggère que les animaux, limités qu'ils sont au critère sensoriel, ne peuvent être tenus pour des juges compétents en matière d'éthique et que c'est à la raison, dont les animaux sont jugés dépourvus, qu'il faut en référer<sup>47</sup>. Il conteste les fondements d'une analogie jugée non pertinente au plan moral : l'animal ne saurait être à ses yeux un modèle

<sup>41</sup> Sur l'utilisation des divisions éthiques dans le *De finibus*, voir A. Michel, „L'épicurisme et la dialectique de Cicéron“, in: *Actes du viii<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris 1969, S. 393-411 ; C. Lévy, „Un problème doxographique chez Cicéron : les indifférentistes“, *Revue des Etudes Latines*, 58/1981, S. 240-251 ; ders., „La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De finibus*“, in: *Revue des Etudes Latines*, 62/1984, S. 111-127 ; ders., „Doxographie et philosophie chez Cicéron“, in: ders. (Hrsg.), *Le concept de nature à Rome*, Paris 1996, S. 109-123.

<sup>42</sup> R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3. Aufl., Leipzig, 1883, S. 656-660.

<sup>43</sup> Cic. *Fin.* II, 1-6 ; V, 79-81.

<sup>44</sup> Cic. *Tusc.* IV, 83 ; V, 11 ; V, 33.

<sup>45</sup> Cic. *Fin.* II, 33 : *Bestiarum uero nullum iudicium puto. Quamuis enim deprauatae non sint, prauae tamen esse possunt. Ut bacillum aliud est inflexum et incuruatum de industria, aliud ita natum, sic ferarum natura non est illa quidem deprauata mala disciplina, sed natura sua.*

<sup>46</sup> Cic. *Fin.* II, 36.

<sup>47</sup> Cic. *Fin.* II, 44.

Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

pour l'homme parce qu'il existe entre ces deux faunes<sup>48</sup> une différence radicale de nature. Et Cicéron d'insister sur ce qui distingue *homines* et *bestiae* en une longue énumération fondée sur la raison et structurée selon les quatre vertus cardinales : puissance de l'esprit, qui incite à la vie en société, à la recherche de la vérité, à la grandeur d'âme et à la modération<sup>49</sup>.

Cette vision tranchée est confirmée par l'ensemble des *philosophica* : du *De inuentione* au *De officiis* en passant par le *De legibus*, le *De oratore* ou les *Tusculanes*<sup>50</sup>, l'Arpinate ne cesse d'insister non seulement sur l'opposition entre l'homme et l'animal mais sur la supériorité humaine. Cet optimisme anthropologique apparaît dans l'usage de verbes marquant soit la différence, tels *differe* ou *abesse*, soit la précellence, tels *praestare*, *antecellere*, *antecedere*. Dans tous les cas, il s'agit d'identifier l'homme à ce qui fait sa spécificité, à savoir la possession de la *ratio* et de la *uis orationis* qui en découle, et de mettre en évidence la domination de l'homme sur l'ensemble des créatures terrestres. Cette conception anthropocentrique fondée sur l'exaltation du *logos* trouve son expression la plus achevée dans l'exposé providentialiste du stoïcien Balbus au deuxième livre du *De natura deorum*<sup>51</sup>. Pourtant, la comparaison du petit d'homme et du petit animal avait joué un rôle important dans la polémique philosophique sur la providence : pour réfuter le paradigme artificialiste, les épicuriens avaient insisté sur l'infériorité native du nourrisson par rapport aux autres animaux<sup>52</sup>. Reprenant à son compte le point de vue stoïcien dans la perspective du mythe du *Protagoras*<sup>53</sup>, Cicéron admet la faiblesse de l'homme à la naissance, mais considère qu'elle est amplement compensée par la possession de l'intelligence, comme il l'indique dans le prologue de *De inuentione*<sup>54</sup> et dans un passage fragmentaire du *De re publica*<sup>55</sup>. Il est vrai que cet éloge des facultés rationnelles est contredit au livre III du *De natura deorum* dans l'exposé de Cotta<sup>56</sup>. Pour réfuter la téléologie stoïcienne, le porte-parole de la nouvelle Académie conteste ironiquement la supériorité humaine en soulignant, au moyen d'exemples empruntés à la tragédie, à la comédie et à l'histoire, les effets pervers de la raison. Dans la mesure où la raison est compatible avec les vices et avec le mal, dans la mesure où il est possible à l'homme d'en faire un usage criminel, il n'est pas cohérent de considérer qu'elle est un don divin<sup>57</sup>. Cependant, cet argument topique renvoie à la polémique néo-académicienne contre la théologie stoïcienne et Cicéron lui-même avoue trouver plus de vraisemblance dans le discours du stoïcien Balbus que dans celui de Cotta<sup>58</sup>. On peut donc considérer que ce point de vue, adopté dialectiquement par le représentant de la nouvelle Académie, ne remet pas en cause la foi de Cicéron dans les potentialités de l'âme humaine, qui recèle les germes de l'*absoluta ratio*<sup>59</sup>.

## 2.2. Le plaisir, le corps, l'animal

---

<sup>48</sup> Le terme est emprunté à F. Wolff, „L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme“, in: *L'être, l'homme, le disciple*, Paris 2000, S. 113-137.

<sup>49</sup> Cic. *Fin.* II, 45-46.

<sup>50</sup> Cic. *Inu.* I, 5 ; *Off.* I, 11, 14, 34, 50, 81, 105-107 ; *Leg.* I, 22-30, *de Or.* I, 33 ; *Tusc.* I, 69 ; V, 38.

<sup>51</sup> Voir Cic. *Nat.* II, 133-153 et l'analyse de S. Rocca, *Animali (e uomini) in Cicero, De natura deorum II, 121-161*, Genova 2003, S. 125-134

<sup>52</sup> Lucr. *DRN* V, 222-234 ; vgl. B. Rochette, „*Nudus...infans...* à propos de Lucrèce, V, 222-227“, in: *Les Études Classiques*, 60/1992, S. 69-73 ; A. Gigandet, „Les épicuriens et le paradigme artificialiste“, in: C. Lévy, B. Besnier, ders. (Hrsg.), *Ars et ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles 2003, S. 221-230.

<sup>53</sup> Plat. *Prot.* 321c-322d.

<sup>54</sup> Cic. *Inu.* I, 5.

<sup>55</sup> Cic. *Rep.* III, 1-3. Vgl. F. Tutrone, *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità et umanità in Lucrezio et Seneca*, Pavia 2012, S. 118-119.

<sup>56</sup> Cic. *Nat.* III, 66-78.

<sup>57</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 80-81, où l'animal fournit un argument contre la perfection des sens humains, voir T. Gontier, *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris 2011, S. 13-15.

<sup>58</sup> Cic. *Nat.* III, 95.

<sup>59</sup> Cic. *Tusc.* V, 38.

Compte tenu du fossé infranchissable qui sépare les êtres rationnels des autres espèces, l'impulsion naturelle qui s'exprime dans le comportement animal rend très inadéquatement compte des premières tendances humaines. C'est dans cette perspective qu'est conduite, dans le livre II du *De finibus*, la réfutation de l'épicurisme, qui est fondée sur l'antithèse entre l'homme et l'animal. Cicéron reproche en effet aux philosophes hédonistes d'assimiler l'homme, qui est une „sorte de dieu mortel“, à une „bête nonchalante“, exclusivement tournée vers les plaisirs du ventre<sup>60</sup>. Or cette association de l'animalité et de la *uoluptas* ne reflète pas exactement le point de vue des stoïciens, qui, comme nous l'avons vu, considéraient que la première impulsion de l'être animé le poussait non pas vers le plaisir, mais vers la conservation de sa constitution et de sa progéniture<sup>61</sup>. De son côté, Cicéron préfère écarter le paradigme animal et mener la discussion en se fondant sur l'exemple des petits enfants<sup>62</sup>. Sans remettre en cause l'influence stoïcienne sur l'anthropologie cicéronienne, cette légère distorsion traduit chez l'Arpinate une nette tendance à éliminer toute communauté de nature entre homme et bêtes et à établir une équivalence entre plaisirs sensoriels et animalité.

Ce motif est récurrent dans l'ensemble de l'œuvre où la recherche du plaisir est considérée comme une caractéristique purement animale. Dès lors, l'être qui se laisse guider par l'attrait du plaisir ne peut atteindre à la dignité d'homme puisqu'il se comporte à la manière d'une bête (*Lael.* 32 : *pecudum ritu*)<sup>63</sup>. Selon cette logique, non seulement Épicure est présenté comme un penseur du corps<sup>64</sup>, mais l'épicurisme n'est rien d'autre qu'une doctrine imaginée par un animal pour des animaux<sup>65</sup>. Par le biais de cette assimilation, la figure de l'animal constitue un instrument efficace dans la polémique anti-épicurienne : prôner le plaisir revient à réduire l'homme à l'état de bête muette. Et c'est précisément parce que cette identification n'est pas conforme à la nature que le *telos* épicurien est irrecevable<sup>66</sup>. Pourtant, au-delà de cette opposition schématique, Cicéron n'ignore pas que l'ataraxie épicurienne ne se réduit pas à l'instantanéité des plaisirs en mouvement recommandés par les Cyrénaïques<sup>67</sup>. Il reproche du reste à Épicure d'associer plaisirs et absence de douleur sans être en mesure d'expliquer le passage de l'un à l'autre<sup>68</sup>. Par ailleurs, il n'exclut pas totalement que le plaisir puisse faire partie des premières tendances<sup>69</sup>. En revanche, il ne peut se résoudre à admettre l'axiologie épicurienne qui fait de la vertu l'auxiliaire de la *uoluptas*<sup>70</sup>. Et il est intéressant de remarquer que le renversement de cette hiérarchie s'opère grâce à un raisonnement *a fortiori* qui fait précisément intervenir le paradigme animal : puisque même le comportement des animaux n'est pas toujours déterminé par l'attrait du plaisir et peut parfois présenter certaines apparences de vertus humaines, il est d'autant plus impossible que la vertu soit chez l'homme subordonnée au plaisir<sup>71</sup>. Si le consulair semble admettre l'idée, commune aux péripatéticiens et aux stoïciens<sup>72</sup>, selon laquelle certains animaux comme le lion, le chien ou le cheval manifestent des qualités qui ressemblent à la vertu<sup>73</sup>, la force de l'argument repose, d'une part, sur le fossé

<sup>60</sup> Cic. *Fin.* II, 40.

<sup>61</sup> Vgl. Cic. *Fin.* IV, 16 ; 25.

<sup>62</sup> Cic. *Fin.* II, 33 : *Nec uero ut uoluptatem expetat, natura mouet infantem, sed tantum ut se ipse diligat.*

<sup>63</sup> Même assimilation dans *Luc.* 139 ; *Lael.* 20.

<sup>64</sup> J. Leonhardt, *Ciceros Kritik der Philosophenschulen*, München 1999, S. 207.

<sup>65</sup> Cic. *Tusc.* V, 73 : *huic < scilicet Epicuro >, ut dixi non multum differenti a iudicio ferarum...*

<sup>66</sup> Cic. *Fin.* II, 111 : *Nec tamen ullo modo summum pecudis bonum et hominis idem mihi uideri potest.* Vgl. Cic. *Acad.* I, 6 : *pecudis enim et hominis idem bonum esse censent.*

<sup>67</sup> Cic. *Fin.* II, 95-106.

<sup>68</sup> Cic. *Fin.* II, 32. Voir M. Stokes, „Cicero on Epicurean Pleasures“, in: J. Powell (Hrsg.), *Cicero the philosopher*, Oxford 1995, S. 145-170 et S. Luciani, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris 2010, S. 250-259.

<sup>69</sup> Cic. *Fin.* II, 33-34.

<sup>70</sup> Cic. *Fin.* II, 110.

<sup>71</sup> Cic. *Fin.* II, 110 : *Ergo in bestiis erunt secreta a uoluptate humanarum quaedam simulacra uirtutum, in ipsis hominibus uirtus nisi uoluptatis causa nulla erit ?*

<sup>72</sup> Cic. *Fin.* V, 38.

<sup>73</sup> Cette dévalorisation des capacités et des émotions animales sur le mode du « comme si » est un procédé stoïcien, voir R. Sorabji, „Esprits d'animaux“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 367-368, qui cite Sén. *Epist.* 124, 16 ; *Ir.* I, 3, 7 ; II, 3, 5 ; II, 4, 1.



Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

entre animalité et humanité, d'autre part, sur un écart concessif par rapport au motif de l'animal-plaisir. L'argument *a fortiori* mobilisé pour les besoins de la polémique renforce indirectement le paradigme dont il semble s'écarter.

Tout se passe comme si, pour renforcer la cohérence de son propos, le philosophe cherchait à établir une correspondance terme à terme entre la sphère de l'éthique et celle de l'anthropologie : à l'opposition *honestas/uoluptas*, issue de la tradition doxographique, et plus précisément de la *diuisio* morale élaborée par Chrysippe<sup>74</sup>, répond symétriquement le couple antinomique homme/bête. Dans le cadre de la polémique contre l'éthique épicurienne, l'animal devient un paradigme de *uoluptas* qui cristallise les enjeux éthiques de l'anthropologie cicéronienne et fonctionne comme une incitation à la vertu. Cependant, la polémique antiépicurienne n'épuise pas la signification de la figure animale dans la pensée cicéronienne. Bien que Cicéron soit sur le fond d'accord avec les stoïciens pour considérer qu'il faut définir le souverain bien en référence à la qualité dominante de l'homme, à savoir la raison, il se garde d'oublier que l'homme est aussi un être charnel dont le corps et les sens ne doivent pas être totalement ignorés<sup>75</sup>. C'est pourquoi il ne manque pas souligner les contradictions inhérentes à la notion d'animal rationnel : l'éthique stoïcienne, qui se fonde sur la force persuasive des représentations et prétend partir des premières tendances, „abandonne la nature“ en excluant les *prima naturae* de la définition de la vie heureuse<sup>76</sup>. Dans ces conditions, le monisme stoïcien, qui ne permet pas de concilier naturalisme et logocentrisme, se heurte à l'obstacle de l'animalité.

### 3. Animalité et dualisme

Cicéron pense pouvoir dépasser cette aporie théorique en se fondant sur une psychologie dualiste<sup>77</sup> qui tend à éliminer toute référence à l'animal, comme en attestent les *Tusculanae disputationes*, rédigées dans le prolongement du *De finibus*. Cet ouvrage, présenté comme le récit de cinq conversations successives entre Cicéron lui-même et un jeune disciple anonyme, vise à démontrer que non seulement la vertu suffit au bonheur mais que toutes les écoles philosophiques sont à même de garantir la vie heureuse au sage. Pour ce faire, l'Arpinate adopte une perspective génétique et fonde sa réflexion sur l'enseignement de Socrate et de Platon, source de toutes les doctrines éthiques ultérieures<sup>78</sup>.

#### 3.1. Animal divin

Prenant d'abord la Nature pour guide, il rappelle que chaque catégorie d'être se conforme à la loi de son espèce mais souligne le caractère inadéquat de la comparaison homme/animal. Se référant au paradigme animalier pour montrer que chaque espèce a été dotée d'un attribut spécifique, il ajoute que l'homme a reçu de la Nature un don bien supérieur (*multo quiddam praestantius*), qui rend impossible tout rapprochement avec l'animal<sup>79</sup>. S'il reprend à son compte le principe de la *scala naturae*, Cicéron insiste sur la rupture radicale entre l'homme et les autres êtres animés. La raison n'est pas seulement un attribut supplémentaire accordé à l'homme, c'est une étincelle divine qui modifie radicalement la nature et la disposition de l'être qui la possède<sup>80</sup>. On peut percevoir dans cette conception une nouvelle distorsion par rapport à la doctrine

<sup>74</sup> Vgl. Cic. *Luc.* 138 et *Tusc.* V, 84.

<sup>75</sup> Cic. *Fin.* IV, 37-43 ; V, 34-40.

<sup>76</sup> Cic. *Fin.* IV, 43.

<sup>77</sup> Cic. *Fin.* IV, 28.

<sup>78</sup> Cic. *Tusc.* V, 36. Sur la continuité de la tradition socratique, vgl. Cic. *de Or.* III, 61-62 ; *Tusc.* IV, 6 ; *Off.* III, 11.

<sup>79</sup> Cic. *Tusc.* V, 38 : *Etsi praestantia debent ea dici quae habent aliquam comparationem, humanus autem animus decerptus ex mente diuina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest.*

<sup>80</sup> Vgl. Cic. *Rep.* VI, 26 ; *Leg.* I, 24 ; *CM* 78

stoïcienne : comme l'a souligné Jula Wildberger, Chrysippe et ses successeurs semblent en effet avoir envisagé en termes plutôt quantitatifs les différences entre les catégories du vivant. Conformément à la cosmologie immanente qu'ils professaient, ils considéraient que toutes les choses étaient pénétrées par le *pneuma* divin, dont la quantité et la concentration augmentaient graduellement selon les niveaux d'être depuis le rocher jusqu'à divinité<sup>81</sup>. Cette vision scalaire exclut toute solution de continuité entre les espèces, quelle que soit l'excellence de la raison telle qu'elle sera célébrée par un Sénèque<sup>82</sup>.

Or il me semble que l'anthropologie des *Tusculanes* repose sur une distinction qualitative, qui vise à instaurer une rupture entre les facultés rationnelles et les éléments terrestres afin de rapprocher l'homme de la divinité. On trouve une confirmation de cette hypothèse dans la première *Tusculane*, où Cicéron, sans affirmer ce point dogmatiquement, accumule les preuves en faveur de l'immortalité de l'âme<sup>83</sup>. Celles-ci sont tirées des extraordinaires qualités de l'esprit, qui ne peuvent provenir d'un principe matériel mais trouvent nécessairement leur origine dans une source divine<sup>84</sup>. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, dans cette auto-citation tirée de sa *Consolation*, Cicéron insiste sur l'idée de séparation et substitue à la vision matérialiste des stoïciens une conception transcendante de l'âme<sup>85</sup>. Or cette définition de l'âme humaine comme *incorporalis res*, qui aura une grande influence sur l'apologiste Lactance<sup>86</sup>, s'inscrit dans le cadre d'une anthropologie platonisante, marquée par le dualisme âme/corps.

### 3.2. Animal immortel

Cette distance par rapport à la psychologie stoïcienne s'exprime également sur la question de l'immortalité de l'âme, qui cristallise l'opposition entre le naturalisme hellénistique et la métaphysique platonicienne<sup>87</sup>. Dans la première *Tusculane*, Cicéron cherche à démontrer que la mort n'est pas un mal, et ce que l'âme soit immortelle comme le pense Platon ou qu'elle meure avec le corps comme le croient les épicuriens. Or, après avoir longuement évoqué la première hypothèse pour laquelle il avoue sa préférence, il mentionne la position intermédiaire du Portique juste avant d'envisager la seconde alternative<sup>88</sup>. Les stoïciens en effet postulaient une survie provisoire de l'âme après la mort et liaient la durée de cette persistance à la tension du *pneuma* et à la rationalité : si les âmes des animaux non rationnels périssent avec leur corps, celles des insensés subsistent peu de temps, tandis que celles des sages survivent jusqu'à la conflagration universelle<sup>89</sup>. Jugeant incohérente l'idée d'une survie limitée, Cicéron réfute plus spécifiquement le point de vue du stoïcien Panétius, qui semble - peut-être en relation avec l'abandon de la thèse de la conflagration - avoir rejeté plus nettement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs, toute idée de survie *post mortem*<sup>90</sup>. Après avoir souligné le fait que l'immortalité était le seul point de divergence entre Panétius et Platon, Cicéron rapporte les principaux arguments du stoïcien, qui sont liés à la

<sup>81</sup> J. Wildberger, „Beast or God ? The Intermediate Status of Humans and the Physical Basis of the Stoic *Scala Naturae*“, in: *Mensch und Tier in der Antike*, Louvain-La-Neuve 2008, S. 48-70.

<sup>82</sup> Sen. *Ep.* 76, 9-10.

<sup>83</sup> Cic. *Tusc.* I, 50-71.

<sup>84</sup> Cic. *Tusc.* I, 66 : *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. His enim in naturis nihil inest, quod uim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura prouideat et complecti possit praesentia. quae sola diuina sunt, nec inuenietur umquam, unde ad hominem uenire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque uis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis.*

<sup>85</sup> S. Luciani, *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris 2010, S. 262-265.

<sup>86</sup> Voir Lact. *Opif.* 16, 11 ; *Inst.* VII, 9, 7 et B. Bakhouch, S. Luciani (Hrsg.), *Lactance, De opificio Dei*, Turnhout 2009, S. 238-239, note 233.

<sup>87</sup> H. Seng, „Aufbau und Argumentation in Ciceros *Tusculanae Disputationes*“, *RhM*, N. F. 141(4)/1998, S. 329-347 (331-334).

<sup>88</sup> Cic. *Tusc.* I, 78-81.

<sup>89</sup> Vgl. DL VII, 157 ; *SVF* II, 522 ; *SVF* II, 810 ; *SVF* II, 809.

<sup>90</sup> E. Vimercati, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milan 2004, S. 99-107.

Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

nature corporelle de l'âme : d'une part, tout ce qui est né doit périr. Or la ressemblance physique et morale entre parents et enfants prouve que l'âme naît avec le corps. D'autre part, ce qui est sujet à la souffrance, l'est aussi à la mort. Or l'âme est sujette à la souffrance<sup>91</sup>. Pour réfuter ce dernier argument, Cicéron, se fondant sur le dualisme platonicien<sup>92</sup>, rappelle que l'intellect n'est pas atteint par les troubles qui touchent les parties désirantes<sup>93</sup>.

Le syllogisme fondé sur l'hérédité, qui figurait déjà chez Chrysippe et Cléanthe dans le débat sur la préexistence des âmes<sup>94</sup>, oppose plus de résistance. Il renvoie à l'idée selon laquelle, les âmes individuelles résultant de la procréation, les caractéristiques psychologiques se transmettent des parents aux enfants par la semence. Or Cicéron ne nie pas les similitudes entre parents et enfants, mais s'efforce d'en nuancer la portée en ce qui concerne la question de l'immortalité de l'âme. Pour cela, il commence par établir une comparaison avec les animaux, chez lesquels ces ressemblances sont plus manifestes car leur âme est dépourvue de raison et donc promise à une mort certaine. Ce rapprochement permet de garantir le caractère incorporel et immortel de la raison humaine en limitant les effets de la génétique à la partie irrationnelle de l'âme. Ce n'est pas un hasard si le syntagme – *rationis experts* – qui concerne ici l'âme des bêtes est employé au début de la quatrième *Tusculane* pour ancrer la réflexion sur les passions dans une psychologie bipartite<sup>95</sup>. La *discriptio* cicéronienne de l'âme est parfaitement conforme à la distinction établie par Socrate dans la *République* entre „élément par lequel l'âme raisonne“ et celui par lequel „elle aime, a faim, a soif et vole sans cesse autour des autres désirs“<sup>96</sup>. Par conséquent, on peut se demander pour finir jusqu'à quel point Cicéron est fidèle au modèle platonicien.

### 3.3. Esprits animaux?

Cicéron reprend-il à son compte l'assimilation - développée par Platon - des parties irrationnelles de l'âme à des animaux qui doivent être domptés par la raison<sup>97</sup> ? La réponse à cette question doit être nuancée : l'Arpinate admet que l'âme désirante soit commune aux hommes et aux animaux<sup>98</sup>. Il reprend clairement à son compte la hiérarchie dualiste propre à la psychologie platonicienne et indique, dans la deuxième *Tusculane* par exemple, que l'homme doit veiller à ce que sa raison domine la partie corporelle de son âme<sup>99</sup>. Cependant, pour illustrer cette obéissance, Cicéron substitue au modèle zoologique du dressage un paradigme sociologique décliné selon trois types de relations - maître/esclave, général/soldat et père/fils - qui visent à suggérer une progression dans la maîtrise de soi en dehors de toute référence à l'animalité<sup>100</sup>. On ne relève que

<sup>91</sup> Cic. *Tusc.* I, 79.

<sup>92</sup> Plat. *Rep.* X, 610e-611a.

<sup>93</sup> Cic. *Tusc.* I, 80 : *cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper uacet, non de partibus iis in quibus aegritudines, irae libidinesque uersentur.*

<sup>94</sup> Voir Tertullien, *Anim.* 5, 4 = *SVF* II, 791 ; Nemes. *Nat. Hom.* p. 20, 14-17 Morani = *SVF* I, 518 ; Alexandre Aphrod. *De anima*, II, 117, 1-9 et l'étude de J.-B. Gourinat, „Le traité de Chrysippe sur l'âme“, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4/2005, S. 557-578 (564-565).

<sup>95</sup> Cic. *Tusc.* IV, 10 : *...in his explicandis ueterem illam equidem Pythagorae primum, dein Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes diuidunt, alteram rationis participem faciunt, alteram expertem ; in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam, in illa altera motus turbidos cum irae, tum cupiditatis, contrarios inimicos rationi...* Voir les analyses de C. Lévy, „Le traité de Chrysippe sur l'âme“, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4/2003, S. 557-578 ; ders., „Chrysippe dans les *Tusculanes*“, in: B. Besnier, P. F. Moreau, L. Renault (Hrsg.), *Les passions antiques et médiévales*, 1. Aufl., Paris 2003, S. 131-143.

<sup>96</sup> Plat. *Resp.* IV, 439c-d.

<sup>97</sup> Plat. *Phaedr.* 246a-253e ; *Resp.* 588c-589d ; *Tim.* 71a et les analyses de U. Dierauer, *Tier und Mensch im denken der Antike*, Amsterdam 1977, S. 66-71 ; T. Gontier, *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris 1999, S. 32-34.

<sup>98</sup> Cic. *Tusc.* I, 56.

<sup>99</sup> Cic. *Tusc.* II, 47. Voir S. Luciani, „Discours intérieur et ascèse philosophique chez Cicéron“, in: B. Pérez-Jean, M. Fourcade, P.-Y. Kirschleger, dies. (Hrsg.), *Les Dialectiques de l'ascèse*, Paris 2011, S. 167-182.

<sup>100</sup> A. Long, „Hellenistic Ethics and Philosophical Power“, in: ders., *From Epicurus to Epictetus. Studies in*

deux passages présentant une assimilation explicite de l'irrationnel à l'animalité. Mais il s'agit de développements directement inspirés de Platon : il en est ainsi dans le *De re publica*, où la partie concupiscente de l'âme est comparée à une bête monstrueuse et féroce qu'il appartient à la raison de dompter<sup>101</sup> et dans un passage du *De divinatione* qui est une citation de la *République*<sup>102</sup>. L'image apparaît également dans les *Tusculanes* où Cicéron dit que le chagrin, source de tous les troubles de l'âme, doit être évité comme une bête horrible et cruelle<sup>103</sup>. Néanmoins on voit que la comparaison ne porte pas directement sur une partie de l'âme, mais sur une passion, dont la dangerosité est comparée à celle d'un fauve. Il semble par conséquent que Cicéron, soucieux de garantir la prééminence de l'intelligence humaine, cherche à la préserver de toute contamination animale. Dans cette perspective, on ne s'étonnera pas qu'il ne fasse aucune référence ni à la métempsotose, qui impliquait une certaine perméabilité entre l'humain et l'animal<sup>104</sup>, ni *a fortiori* à la thèse de l'intelligence animale, qui, ébauchée dans certains dialogues de Platon, fut soutenue par ses successeurs, et notamment pas Xénocrate<sup>105</sup>, puis probablement reprise à des fins polémiques par les philosophes de la nouvelle Académie<sup>106</sup>. De même qu'il ne se réfère pas à la partie irascible de l'âme et radicalise de ce fait le dualisme platonicien, il récuse le continuum psychique supposé par l'eschatologie du *Phèdre* et de la *République* et n'admet pas que la frontière entre animalité et humanité puisse se situer à l'intérieur de l'âme humaine<sup>107</sup>.

Loin de faire une place aux esprits animaux, l'anthropologie cicéronienne se construit donc sur une opposition radicale entre animalité et humanité. L'animal est érigé en figure négative, qui permet de préciser en creux les caractéristiques de la nature humaine. Aux épicuriens qui prétendaient prouver la primauté du plaisir en observant le comportement des bêtes, Cicéron répond que celles-ci ne sauraient être un modèle pour les hommes qui sont bien autre chose que des animaux dénaturés. La différence entre l'homme et l'animal, qui confère un fondement anthropologique à l'opposition entre vertu et plaisir, lui permet de récuser l'éthique épicurienne et de penser la spécificité du *telos* humain. Face aux premiers stoïciens, qui prétendaient intégrer la vertu aux tendances naturelles des êtres rationnels en montrant „que le comportement d'un agent moral vertueux prend racine dans l'affiliation à l'instinct de conservation“<sup>108</sup>, Cicéron s'inspire du médio-stoïcien Panétius pour insister sur la singularité humaine dans le processus qui permet de passer, grâce à la *uis rationis*, de l'*oikeiosis* individuelle à l'*oikeiosis* sociale<sup>109</sup>. Soucieux de fonder le débat éthique sur une définition aussi précise que possible de la nature humaine, l'Arpinate

---

*Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford 2006, S. 4-22.

<sup>101</sup> Cic. *Rep.* II, 67-68.

<sup>102</sup> Cic. *Div.* I, 60 = Plat. *Resp.* IX, 571c-572a.

<sup>103</sup> Cic. *Tusc.* IV, 45.

<sup>104</sup> Plat. *Phaedr.* 248c-249c ; *Resp.* 617d-620d ; *Tim.* 90a-90e et les analyses de U. Dierauer, *Tier und Mensch im denken der Antike*, Amsterdam 1977, S. 71-80 ; ders., „Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique“, in: B. Cassin, J.-L. Labarrière, G. Romeyer Dherbey (Hrsg.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 9-10 ; L. Brisson, „Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 213-241.

<sup>105</sup> U. Dierauer, *Tier und Mensch im denken der Antike*, Amsterdam 1977, S. 97-99 ; ders., „Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 10.

<sup>106</sup> U. Dierauer, „Raison ou instinct ? Le développement de la zoopsychologie antique“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 24 ; J.-L. Labarrière, „*Logos endiathetos* et *logos prophorikos* dans la polémique entre le Portique et la Nouvelle-Académie“, in: B. Cassin, J.-L. Labarrière, G. Romeyer Dherbey (Hrsg.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 63-81.

<sup>107</sup> U. Dierauer *Tier und Mensch im denken der Antike*, Amsterdam 1977, S. 71.

<sup>108</sup> B. Inwood, „Stoic Ethics“, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, New York 2003, S. 677-682.

<sup>109</sup> Cic. *Off.* I, 11-14 ; vgl. *Fin.* III, 62-63. Sur la différence de perspective entre les deux passages, voir C. Lévy Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992, S. 526-535 et E. Vimercati, *Il Mediostoicismo di Panezio*, Milan 2004, S. 125-129.

Sabine Luciani, « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, sous la direction de Sabine Föllinger, Karl-Alber Verlag, Collection « Lebenswissenschaften im Dialog », 2015, p. 97-117.

rappelle aux stoïciens qu'il y a nécessairement dans l'âme des éléments corporels<sup>110</sup> dont on doit tenir compte pour déterminer le souverain bien. C'est pourquoi s'ils se fondent à juste titre sur la raison pour établir la prééminence de la vertu, leur doctrine gagnerait en cohérence si elle ne s'appuyait pas sur une psychologie matérialiste et continuiste.

Dans cette perspective Cicéron insiste sur la spécificité de la psyché humaine en liant la raison à un principe divin, incorporel et immortel. Ce faisant, il instaure une rupture qualitative entre l'homme et les *animalia*, qui n'ont pas accès à cette forme d'être. Mais cette démarche le conduit à laisser de côté un aspect aussi important que problématique de la psychologie platonicienne, dont par ailleurs il se réclame. Veillant à ne pas faire entrer le loup dans la bergerie, il cherche à préserver l'homme de toute animalité et évite de reprendre directement à son compte le paradigme de l'animal intérieur. Du *De inventione* au *De officiis*, l'œuvre cicéronienne se caractérise par une tension vers la „désanimalisation“ de l'homme. Contre-modèle psychologique, eschatologique, éthologique, moral et politique, l'animal est prioritairement pour Cicéron une figure d'altérité qui structure la réflexion anthropologique. Ce clivage, qui vient dans une certaine mesure se substituer à la dichotomie posée par les premiers stoïciens entre le sage et l'insensé<sup>111</sup>, a été contesté dès l'Antiquité, notamment par Plutarque, Celse, Sextus Empiricus et Porphyre, dont les arguments dérivent pour une grande part de la zoologie aristotélicienne<sup>112</sup>. Il est aujourd'hui fortement remis en question par les expériences menées avec des grands singes, des poulpes ou même des corbeaux dans les sciences du vivant<sup>113</sup>. En un sens, les mésanges bleues qui, dans les années 1920 en Grande Bretagne, s'entendaient à dérober du lait en perçant l'opercule des bouteilles et s'attaquaient de préférence à celles qui contenaient de la crème, suffisent à prouver - je n'ose dire en volant - la faiblesse théorique de l'opposition homme/animal<sup>114</sup>. Disqualifiant-elles pour autant l'anthropologie cicéronienne? Je ne le pense pas. Il me semble au contraire que cette dichotomie représente une étape – logiquement et chronologiquement – indispensable à l'émergence de l'humanisme.

Luciani Sabine

Aix-Marseille Université, CNRS, TDMAM UMR 7297, 13014 Aix-en Provence, France

---

<sup>110</sup> Cic. *Fin.* IV, 28.

<sup>111</sup> Sur l'opposition stoïcienne entre l'insensé et le sage, qui est liée à l'usage de la raison, voir T. Bénatouil, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris 2006, S. 79-112 et C. Jedan, „Die Dummen und der Weise. Zur dichotomischen Anthropologie der Stoiker“, in: A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horacet (Hrsg.) *Mensch und Tier in der Antike*, Louvain-La-Neuve 2008, S. 185-204.

<sup>112</sup> J.-L. Labarrière, „Bons à penser? Pour qui, comment et pourquoi?“, in: F. Gasti, E. Romano (Hrsg.), « *Buoni per pensare* ». *Gli animali nel pensiero et nella letteratura dell'Antichità*, Pavia 2003, S. 13-28.

<sup>113</sup> R. Sorabji, „Esprits d'animaux“, in: *L'animal dans l'Antiquité*, Paris 1997, S. 355-373 ; P. Picq, „L'homme, point culminant de l'évolution?“, in: J. Birnbaum (Hrsg.), *Qui sont les animaux?*, Paris 2010, S. 47-87.

<sup>114</sup> Cas célèbre récemment commenté par J.-C. Ameisen, *Sur les épaules de Darwin. Les battements du temps*, Paris 2012, S. 386-393.