

DE LA CRITIQUE DE LA SYMPATHIE À LA VOLONTÉ. CICÉRON, *DE FATO* 9-11

Les paragraphes que nous allons commenter, dans un article qui reprend pour l'essentiel la communication de 2006, ne sont pas parmi ceux qui ont le plus attiré l'attention des commentateurs. A titre purement indicatif, ils figurent bien moins fréquemment que les suivants dans l'index du livre que S. Bobzien a consacré à la question du déterminisme dans la philosophie stoïcienne¹. Il est vrai que ce passage est bien loin d'atteindre la profondeur de certaines analyses que l'on trouvera dans la suite du traité. Cependant, la situation même de ces paragraphes, situés peu après la regrettable lacune qui, selon des estimations toujours aléatoires, occuperait le tiers de l'ouvrage², le fait qu'ils constituent les bases de la critique néo-académicienne de la théorie du destin, tout cela fait qu'ils nous paraissent déterminants, en tout cas pour comprendre le sens général de l'œuvre. Après avoir pensé dans un premier temps qu'il nous serait difficile d'occuper le temps qui nous a été imparti, nous avons été amenés à privilégier certains thèmes précisément pour ne pas être trop long. Nous évoquerons donc successivement la relation de ces passages au *prooemium*, la formulation du concept de sympathie et la notion de *uoluntas*. La finalité de ce travail est de définir une méthode qui permette d'aborder le passage dans sa spécificité de texte philosophique romain.

Nous avons, dans notre étude des *Academica*³, montré l'importance des *proemia*, à la fois pour situer l'œuvre dans le contexte politique, dont elle est une expression détournée, et pour comprendre la représentation que se fait Cicéron lui-même de son activité philosophique. Une lecture superficielle laisserait penser qu'il n'y a pas, de ce point de vue, de véritable changement : l'Arpinate s'entretient avec un haut personnage de la politique romaine, et cet entretien est placé sous les auspices de l'Académie, avec comme principale différence, soulignée par l'auteur lui-même, le fait que la *disputatio in utramque partem* se trouve remplacée par la méthode du *contra propositum disserere*, pratiquée déjà précédemment dans les *Tusculanes*. A en croire Cicéron, ce changement de méthode ne serait dû qu'à un *casus*, sans doute l'arrivée fortuite chez lui d'Hirtius qui lui avait demandé en quelque sorte un cours de philosophie⁴. Mettre un ouvrage sur le destin sous le signe du *casus* constituait

¹ Bobzien 1998.

² Voir Clark 1918, chap. X et Yon-Guillaumont 1997, LIX.

³ Lévy 1992, 140-80 et *passim*.

⁴ *Fat.* 1 : *Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de diuinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probare-*

déjà un clin d'œil, l'annonce de la couleur philosophique en quelque sorte, à savoir que les actions humaines ne sont pas régies par le destin. Par ailleurs, la différence entre l'antilogie et la contradiction systématique est un point d'une certaine importance dans la conception cicéronienne de la dialectique. Comme nous avons eu l'occasion de le souligner ailleurs, le fait pour lui de se réclamer d'une tradition de l'*elenchos* dans laquelle il inclut Socrate, Arcésilas et Carnéade, et qu'il assimile parfois à la *disputatio in utramque partem*⁵, ne l'empêche pas d'établir une différence nette entre les deux méthodes, lorsqu'il suit Antiochus d'Ascalon, lequel, dans sa polémique opposait l'antilogie aristotélicienne et la réfutation néoacadémicienne⁶. Dans ce début du *De fato*, en changeant de méthode sans se référer à d'autres oeuvres que les siennes, le *De natura deorum*, le *De divinatione*, Cicéron se dégage de l'influence des maîtres qui ont marqué sa jeunesse, ou tout au moins il ne sent plus tenu de les évoquer de manière aussi systématique.

Mais il nous semble qu'il faut aller plus loin dans l'analyse et tenter de comprendre quel est l'enjeu de cette confrontation entre les deux personnages. En ce qui concerne Cicéron, le *De fato* nous paraît constituer une étape supplémentaire dans ce que l'on pourrait appeler « la tentation d'être Philon », autrement dit de s'assumer comme professeur de philosophie⁷, voire comme scholarque d'une école dont les disciples seraient le peuple romain tout entier, symbolisé par les plus illustres de ces représentants. Cela n'allait pas de soi, tant il était difficile d'imaginer, dans la perspective du *mos maiorum*, la compatibilité d'une dignité comme celle de consulaire et l'exercice d'une fonction pour ainsi dire professionnelle de philosophe. D'où la situation quelque peu étrange de Cicéron dans des traités philosophiques comme les *Academica*, le *De finibus* ou le *De natura deorum*. Tout en proclamant sa passion de la philosophie et sa volonté de créer une philosophie de langue latine, il ne pouvait pas, pour des raisons évidentes de *decus*, assumer véritablement ce magistère. Il se présente dans ces oeuvres comme un passionné de philosophie qui discute avec ses amis, à dignité égale ou presque égale. Cela n'était pas sans conséquence sur l'économie même du dialogue, la suspension universelle de l'assentiment s'harmonisant fort bien avec la contrainte sociale qui voulait que dans de telles discussions il n'y eût ni vainqueur ni vaincu. Lorsque les interlocuteurs du *Lucullus* ou du *De natura deorum*, pour ne citer que les deux exemples les plus clairs, se séparent, nul n'a per-

tur, quod cuique maxime probabile uideretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impediuit.

⁵ Voir *Nat. d.* 1.11.

⁶ *Fin.* 5.11 : ...*ab Aristoteleque principe de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret...* Voir également *De or.* 3.80.

⁷ Voir Lévy 2002, 89-90. Nous n'avons pas pu consulter Gildenhard 2007.

du la face, nul n'est considéré comme détenteur de la vérité, il n'y a que des préférences croisées. Ce sont les *Tusculanes* qui traduisent le premier effort pour sortir de cette situation. C'est là que par un certain de signes assez nets, Cicéron indique qu'il assume sa fonction de professeur, par exemple l'utilisation de l'expression : *scholas Graecorum more* (1.7), le verbe *ambulo*, dans *aut sedens aut ambulans* (*ibid.*), ou encore *ambulantibus* (2.10), qui renvoie évidemment à l'espace du *peripatos*, et surtout le fait que second dialogue est placé sous le patronage de Philon de Larissa, lequel avait assuré, en prenant soin de choisir des moments différents de la journée, des cours de philosophie mais aussi de rhétorique⁸. Cette mise en scène qui transformait la villa de Tusculum en école romaine de philosophie impliquait une contrainte, à savoir que l'interlocuteur fût anonyme, car il eût été outreucidant de présenter l'un des *familiares* présents dans la villa comme un simple *discipulus* de Cicéron, écoutant de longs exposés avec pour seul droit de faire de très brèves interventions. Dans les *Disputationes*, Cicéron se présente donc comme le scholarque d'une école dont les disciples ont été rendus anonymes, précisément parce qu'il était impossible d'aller jusqu'au bout du processus qui faisait que la métaphore du procès, si présente dans les dialogues précédents, laissait la place à la réalité, originellement étrangère, de l'école philosophique. Par rapport à l'audace très contrôlée des *Tusculanes*, le *De fato* représente une sorte de solution intermédiaire. Cicéron s'assume comme maître et la référence à Philon de Larissa, pour être implicite n'en est pas moins évidente. Le disciple, cette fois explicitement nommé, Hirtius, indique qu'il a déjà suivi des cours de rhétorique, mais également qu'il est lecteur des ouvrages philosophiques cicéroniens⁹. En même temps, tout est fait pour diminuer le déséquilibre entre les deux personnages : Cicéron dit que Hirtius était déjà plein d'ardeur pour la rhétorique lorsqu'il a suivi son enseignement et il se présente lui-même comme un Romain (*Romanum hominem*) qui hésite à se lancer dans la discussion philosophique, en raison de la longue interruption due à sa carrière politique¹⁰. Autrement dit, la situation maître-disciple résulte d'un accord réciproque et éphémère entre les deux personnages, non d'une institutionnalisation du dialogue. Il faudra attendre les Sextii, fondateurs de la première école philosophique romaine, pour que des Romains aillent jusqu'au bout du processus mis en œuvre par Cicéron, et encore leurs œuvres philosophiques furent-elles écrites en grec¹¹. Nous ajouterons

⁸ *Tusc.* 2.9 : *Nostra autem memoria Philo, quem nos frequenter audiimus, instituit alio tempore rhetorum praecepta tradere, alio philosophorum.* Cf. Brittain 2001, 296-342.

⁹ *Fat.* 4 : *“Ita” inquit “audiam te disputantem ut ea lego, quae scripsisti”.*

¹⁰ *Fat.* 3 et 4. Les cours d'éloquence à Hirtius sont mentionnés en *Fam.* 9.16.7.

¹¹ Voir Lana 1992.

que le parallélisme explicite avec les *Tusculanes*, au § 4¹², fait que, contrairement à Kidd, nous considérons comme hautement improbable qu'il y ait eu dans la lacune une intervention de Hirtius¹³. Reste évidemment à expliquer le choix de Hirtius, *consul designatus* avec Pansa pour l'année 43, et qui, dans la tradition institutionnelle romaine, se trouvait hiérarchiquement au dessous du consulaire. L'explication donnée par Yon, à savoir que Cicéron aurait cherché à se gagner les bonnes grâces de ce personnage¹⁴, nous paraît bien insuffisante. En effet, quand on lit les nombreuses allusions à Hirtius dans la correspondance, il apparaît que, si on laisse de côté un éloge sans doute forcé dans la septième *Philippique*¹⁵, il est présenté comme quelqu'un que Cicéron s'efforce, sans trop d'illusion, de conduire dans le camp qui est le sien. En mai 44, il écrit à Atticus : « Cassius, pour sa part, me demande, m'implore instamment de faire d'Hirtius le meilleur possible des citoyens. A-t-il son bon sens, selon toi ? 'Un teinturier (ne peut blanchir) le charbon'¹⁶ ». Même chose dans une lettre un peu antérieure du même mois, où dans un passage assez corrompu, Cicéron exprime, apparemment sans grande conviction, son intention de faire changer Hirtius¹⁷ : *Postridie apud Hirtium cogitabam, et quidem †Pentevoipon†; sic hominem traducere ad optimatis paro. Lhro" poluŭ*. Dans la correspondance, l'effort pour faire agir Hirtius d'une manière différente de celle induite par sa nature ou ses habitudes antérieures est présenté comme une entreprise à la fois nécessaire et risquée¹⁸ : « Ils voudraient que j'amène Hirtius à de meilleurs sentiments : je m'y emploie, ma foi, et en paroles il est très bien ; mais il partage la vie et le toit de Balbus, qui lui aussi est bien, en paroles ». Si l'on tient compte de ces éléments, le *De fato* est tout sauf un traité intemporel. Il est rédigé à un moment où la situation apparaît comme particulièrement incertaine : *quid futurum sit plane nescio*, écrira peu après Cicéron¹⁹. Dans cette confusion, l'attitude des consuls qui devaient prendre leurs fonctions

¹² *Fat. 4 : hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes.*

¹³ Kidd 1988, II, 418 : « The passage occurs immediately after a huge lacuna in which Hirtius had spoken in defence of the Stoic doctrine of fate, and Cicero had begun to reply ».

¹⁴ Yon 1997, VII.

¹⁵ *Phil. 7.12.2 : Sed animi uiris corporis infirmitas non retardauit*

¹⁶ *Att. 15.5.1 : Cassius uero uehementer orat ac petit ut Hirtium quam optimum faciam. Sanum putas ? ¶ gnafeu" ajqraka"...*

¹⁷ *Att. 14.21.4* : les éditeurs s'accordent à penser que †Pentevoipon† correspondrait à un adjectif exprimant la réputation de gourmandise qui était celle d'Hirtius. Shackleton Bailey, in éd. *Att.*, t. VI, 241, avance comme hypothèse *pentevaimon*, « aux cinq gueules ».

¹⁸ *Att. 14.20.4 : Quod Hirtium per me meliorem fieri uolunt, do equidem operam et ille optime loquitur, sed uiuit habitatque cum Balbo, qui item bene loquitur.*

¹⁹ *Fam. 12.22.2 : Hirtius noster tardius conualescit. Quid futurum sit plane nescio ; spes tamen una est aliquando populum Romanum maiorum similem fore.*

en 43 était un élément essentiel. Pansa semblait acquis au camp des meurtriers de César, Hirtius hésitait. Qu'est-ce qui fait qu'un individu agit de telle ou telle manière à un moment donné ? quelle est le pouvoir de la volonté ? telles sont les questions qui se trouvent au centre du *De fato*. Nous avons tenté de montrer, à propos des *Academica*, que le discours philosophique fonctionnait comme texte métapolitique par rapport à la situation créée par la dictature de César. Il n'en est pas autrement dans le *De fato*. La situation a changé, non la finalité du discours philosophique, qui permet à Cicéron de repenser dans l'universalité ce qui, dans la correspondance ou dans les discours, est exprimé immédiatement et à propos de certaines individualités. En termes de référence culturelle, on peut affirmer également que Cicéron, rompu à la discipline rhétorique du passage du singulier au général, par l'ascension de la cause particulière vers la thèse à vocation généralisante, établit le même type de rapport entre la correspondance qui décrit la situation individuelle et le dialogue philosophique qui transfère dans le domaine de l'expression conceptuelle la question suivante : « une nature humaine noire comme le charbon peut-elle blanchir » ? Sur ce point, la correspondance est pour le moins sceptique à propos du cas individuel d'Hirtius, tandis que l'œuvre philosophique, elle, insiste les pouvoirs de la volonté. Il n'est pas impossible que, pour les contemporains, l'image de ce futur consul écoutant le vieux Cicéron lui démontrer que ni le destin ni le hasard ne sont des explications convaincantes pour qui veut comprendre véritablement les actions humaines.

Venons en maintenant à la partie qui concerne la sympathie. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'histoire et le détail d'une notion qui n'est évoquée dans ces paragraphes que pour être critiqué, beaucoup plus à travers des *exempla* que dans son contenu théorique²⁰. En revanche nous rappellerons un passage du *De finibus*, qui permet de comprendre la présence des deux noms, de Posidonius et celui de Chrysippe. Dans le premier livre du *De finibus*²¹ 1.6, Cicéron écrit : « Chrysippe, par exemple, a-t-il omis quelque chose dans son exposé du stoïcisme ? Cela ne nous empêche pas de lire Diogène, Antipater, Mnésarque, Panétius, beaucoup d'autres et surtout notre ami Posidonius? ». J. Barnes s'est appuyé sur ces lignes ainsi que sur le fait que la présentation de l'αἴτιον ἔργον, identique chez Origène et chez Cicéron²², permet de penser que l'Arpinate a traduit littéralement un passage chrysippéen, pour en conclure qu'il y a eu de sa part, dans le *De fato* en tout cas, un travail direct sur les textes, opinion que nous partageons. Il est évidemment toujours possible d'ima-

²⁰ Voir, parmi les publications récentes voir Bobzien 1998, 295 et Frede 2002, 101.

²¹ *Fin. 1.6 : Quid enim a Chrysippo praetermissum in Stoiciis ? Legimus tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos alios in primisque familiare nostrum Posidonium.*

²² Barnes 1985, 229-40.

giner quelque *υπομνημα*, dans lequel Cicéron aurait trouvé une masse d'informations, mais le cas du *De officiis* montre que le recours à l'*υπομνημα* n'empêche nullement la consultation directe des oeuvres²³. Le développement sur la sympathie aux §§ 5 et 6, ne comporte que des *exempla* grecs, la mention du pirate Icadius²⁴ nous conduisant même du côté de Rhodes, île familière à Posidonius, ce qui permet de supposer que ce passage du *De fato* reprend de près la source posidonienne. Il est même possible d'affiner l'analyse, puisque la présence de cet Icadios dans un fragment de Lucilius qui nous a été transmis par Festus, nous renvoie à Panétius, autre philosophe rhodien, qui a dû le premier faire connaître aux Romains le nom de pirate²⁵. On pourra évidemment objecter que Posidonius ne nous est livré dans ce texte qu'à travers la réfutation des exemples qu'il avait utilisés, ce qui renverrait à une source néo-académicienne. A cela il est possible de répondre que les dates de Posidonius ne permettent pas d'envisager d'autre réfutation que celle qu'auraient pu entreprendre, à la rigueur Philon de Larissa ou, de manière chronologiquement moins serrée, Antiochus d'Ascalon²⁶. Cela n'est pas absolument impossible, mais l'hypothèse n'est pas nécessairement plus vraisemblable que celle qui ferait de Cicéron l'auteur réel de l'ouvrage, puisque aucun des marqueurs qui rendent probable l'utilisation d'un de ces auteurs n'est présent dans le développement philosophique. Il est en tout cas un point qui est irréfutable, c'est le travail cicéronien sur le langage. Dans un article stimulant, mais qui ne nous a pas semblé pleinement convainquant, G. Luck a proposé de lire *cognatio* à la place de *contagio* dans les deux occurrences des §§ 5 et 7²⁷. Selon lui *contagio* ne pourrait pas être employé pour traduire *συνπαρρησια*, en particulier parce que le concept grec exigerait qu'il n'y ait pas de contact immédiat entre les réalités prises en compte²⁸. Le fait que son hypothèse ne repose paléographiquement que sur le témoignage de Turnèbe à propos du § 7 dans certains manuscrits, dans lesquels *cognatio* aurait figuré à la place de *contagio*²⁹, ne nous empêche pas de tenter de comprendre selon quelle logique Cicéron a entrepris de rendre *συνπαρρησια*. Nous résumerons les résultats de notre recherche en distinguant un certain nombre de cas :

²³ Pour la genèse du *De officiis*, voir Dyck 1996, 17-25 et 486-87.

²⁴ *Fat. 5 : Ne hercule Icadii quidem praedonis uideo fatum ullum : nihil enim scribit ei praedictum.*

²⁵ Lucilius, frg. H 79 Charpin : *Rhodes Iladionque cum dixit Lucilius, duo nomina piratarum posuit, tam infestum sibi corpus et ualetudinem referens quam illi essent saluti nauigantium.*

²⁶ Pour un résumé de la *Quellenforschung* dans ce domaine, voir Hoyer 1898.

²⁷ Luck 1978, 155-8.

²⁸ Luck cite Marc-Aurèle 9.9.9 : *Ουτ'ω" ηJεπι; το; κρειττον εpanabasi" συμπαρρησιαν kai; εη diestwsin εJγασασqai δυναται. Il est pour le moins forcé d'en conclure que la *συνπαρρησια* exige une distance...*

²⁹ Voir sur ce point Escobar 1999, 294 n. 22.

– la reprise pure et simple du terme grec en *Diu.* 2.34, 124, 142 et *Nat.* 3.28 correspond à la fois à la volonté d'en donner la définition et de subvertir immédiatement celle-ci. En d'autres termes, il s'agit d'accepter le mot, mais uniquement pour substituer à la définition stoïcienne qui implique l'action d'un pouvoir divin, le simple jeu de forces naturelles³⁰ : « cette cohérence et cette permanence sont dues aux forces de la nature, et non pas des dieux » ;

– le terme *contagio* n'intervient pas dans la langue philosophique de Cicéron avant les œuvres de la dernière période. Auparavant il a été utilisé un certain nombre de fois dans les discours, toujours avec un sens très clairement négatif, à propos de la contagion de la guerre, par exemple³¹, ou la contagion d'un crime³². Dans les *Tusculanes*, il indique la souillure du contact du corps³³ et dans l'ensemble du *De natura deorum*, on n'en trouve qu'une seule occurrence, avec un sens très strictement médical, à propos de l'air qui entre en contact avec les poumons³⁴. C'est dans le *De diuinatione* seulement que la *contagio* apparaît comme traduction de la *sumpaveia*³⁵. Pourquoi cette innovation ? Il nous semble que trois raisons au moins peuvent être évoquées, correspondant à des sens qui se superposent : a) la scientificité du terme ; b) ses virtualités dialectiques, mises en évidence lorsque Cicéron souligne la contradiction entre l'idée de contact et l'immensité des distances que peut supposer parfois l'idée même de sympathie³⁶ ; c) enfin, loin de croire, comme Luck, que les connotations péjoratives de *contagio* rendaient son emploi impossible, nous pensons qu'elles ont été utilisées par Cicéron comme une sorte d'aura négative servant à marquer un concept inacceptable avec les significations que les Stoïciens attribuaient à leur *sumpaveia*, mais réformable dans le sens d'une prise en compte plus scientifique de la réalité. Lorsqu'il écrit au § 33 : *Vt enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo*, le mot *contagio*, avec sa nuance négative, renvoie à la sympathie stoïcienne, tandis que sa relativisation par l'usage du *aliqua* le

³⁰ *Nat.* 3.28 : *Illa uero cohaeret et permanet naturae uiribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus quam Sumpaveian Graeci uocant ; sed ea quo sua sponte maior est eo minus diuina ratione fieri existimanda est.*

³¹ Voir *Ver.* 2.5.7.

³² *Pro Sulla* 6 : *in hoc crimine non solum leuitatis est culpa uerum etiam quaedam contagio sceleris...*

³³ *Tusc.* 1.72 : *qui autem se integros castosque seruauissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio...*Cf. *Diu.* 1.63 : *cum ergo est somno seuocatus animus a societate et a contagione corporis...*

³⁴ *Nat. de.* 2.138 : *ea calescit primum ipso ab spiritu, deinde contagione pulmonum.*

³⁵ *Diu.* 2.33.

³⁶ *Diu.* 2.92 : *Quae potest igitur contagio ex infinito paene interuallo pertinere ad lunam uel potius ad terram ?*

rend acceptable pour Cicéron dans le sens d'une causalité naturelle non soumise au projet unique du destin ;

– de fait, l'utilisation de *contagio* apparaît comme une inflexion notable par rapport à un terme généralement connoté, lui, de manière très positive, dans les discours et les traités rhétoriques, à savoir précisément *cognatio*³⁷. Il suffit de reprendre le cours de l'apparition des occurrences pour comprendre la logique du processus. La première apparition de *cognatio* dans ce sens se trouve dans *Nat. de.* 2.19, et elle est le fait du Stoïcien Balbus qui exprime tous les aspects de ce concept à travers une formule stylistiquement très travaillée : *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio*. On notera évidemment le contraste entre ce *tanta cognatio* et le *aliqua contagio* que Cicéron utilisera dans le *De diuinatione*. Cette utilisation de *cognatio*, dont il ne semble pas qu'il y ait des exemples dans les textes stoïciens grecs³⁸, étendait d'une certaine manière à l'ensemble de la nature le modèle familial et social de l'οἰκείωσι", elle instituait une unité familiale pour l'ensemble du monde. Or remarquera que, dans sa réfutation, l'Académicien Cotta prend tout de suite de distance dans l'utilisation du terme en disant en 3.28 : *de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas*. Même chose, sous une autre forme, dans le *De diuinatione*, où *cognatio*, utilisé de manière affirmative dans le discours de Quintus³⁹, n'apparaît plus que sur le mode interrogatif ou sur le mode d'une prémisse dialectique que l'on accorde provisoirement⁴⁰.

De cette étude, encore incomplète, il nous semble que l'on peut retirer les conclusions suivantes :

– Cicéron ne se contente pas de rendre *συνπαρεία* par un mot calque, il utilise plusieurs termes, car il faudrait encore ajouter aux deux que nous avons étudiés *coniunctio*, *concentus*, *consensus* utilisés dans un passage du *De diuinatione*⁴¹ ;

³⁷ Voir *Ver.* 2.2.106 : *Cum esset Sthenius ciuitatis suae nobilissimus, amplissima cognatione, plurimis amicitiiis...* ; 2.4.82 : *quae cognatio studiorum et artium...* ; *Post red.* 7 : *At me nudum a propinquis, nulla cognatione munitum...* ; *De or.* 3.136 : *omnium uero bonarum artium, denique uirtutum ipsarum societatem cognationemque non norunt.*

³⁸ On remarquera, en revanche, que la *suggestoria* de la nature figure dans le *Ménon*, 81 c-d.

³⁹ *Diu.* 1.110 : *necesse est cognatione diuinorum animorum animos humanos commoueri.*

⁴⁰ Cf. *Diu.* 2.33 : *cum rerum autem natura quam cognationem habent ?* 34 : *sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat, demus hoc* ; 143 : *Thesaurus uero et hereditas et honos et uictoria et multa generis eiusdem qua cum somniis naturali cognatione iunguntur ?*

⁴¹ *Diu.* 2.34 : *Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu...*

– ces variations ne sont pas d'ordre purement stylistique. Les mots arrivent avec une histoire, une coloration, et Cicéron utilise celles-ci pour indiquer le statut dialectique du concept. L'utilisation de *cognatio* imposait immédiatement le modèle hylozoïque stoïcien, qu'il s'agissait de réfuter à travers des jeux de langage visant tantôt à poser ce mot en tant qu'objet d'interrogation, tantôt à lui infuser un sens nouveau. L'apparition de *contagio*, terme articulant l'objectivité du contact et la nuance de la souillure, indiquait une dialectique moins soumise à la lettre des affirmations de l'adversaire ;

– pour ces raisons, il nous semble qu'il faut accepter l'idée que Cicéron, dans le *De fato*, œuvre dans laquelle il n'y avait pas de défenseur patenté de la position stoïcienne, a définitivement abandonné *cognatio* au profit de *contagio*. Lorsqu'il écrit au § 5 : *naturae contagio ualet, quam ego non tollo, uis est nulla fatalis*, la dernière proposition, dans sa négativité, explicite le *aliqua* du *De diuinatione*. Il y a une solidarité naturelle entre certains éléments du monde, mais elle n'a rien de systématique, elle ne correspond à aucun dessein providentiel. L'économie sémantique de *contagio* rendait donc dans ce traité plus apte à traduire la pensée cicéronienne que *cognatio*.

L'orientation que Cicéron défend dans tout notre passage peut se résumer à trois positions dont il convient de voir comment elles s'articulent :

a) l'identité phénoménologique entre le monde tel qu'il existe et un monde qui fonctionnerait selon le hasard (fin du § 6). Nous avons là une variante de l'argument de l'aparallaxie des représentations, qui aboutit à l'évacuation du destin, devenu hypothèse insoutenable, et à l'établissement d'une alternative : ou le hasard ou la nature. Si le monde tel qu'il nous apparaît est en tout point semblable à un monde qui serait régi par le hasard, tout comme la représentation d'un objet réel est, pour un Académicien, en tout point semblable à celle que nous en aurions dans le rêve, le choix n'existe plus qu'entre la *natura*, simple ensemble de forces physiques, et la *fortuna*, le destin apparaissant comme une hypothèse superflue. Dans le domaine gnoséologique, l'argument de l'aparallaxie permettait d'évacuer la doctrine stoïcienne d'une providence garante, en dernière instance, de la vérité des représentations, puisqu'elle a fait de l'univers « la cité commune des hommes et des dieux » et qu'elle a pourvu l'homme de sens merveilleusement façonnés, comme le souligne longuement Balbus dans le *De natura deorum*⁴². Nous retrouvons là les trois hypothèses du *De natura deorum*, avec cette différence que la position stoïcienne, consi-

⁴² *Nat. de.* 2.142 s.

dérée comme la plus vraisemblable par Cicéron à la fin du dialogue théologique, apparaît ici comme la plus fragile, celle qu'il convient d'exclure en premier ;

b) la *natura*, telle qu'elle est défendue par Cicéron, résulte de la critique par Cotta de la théorie stoïcienne de la Providence. Cotta avait, en effet, montré que, si les Stoïciens voulaient être logiques avec eux-mêmes, ils devraient admettre que le monde fonctionne par les forces de la seule nature, sans que l'on doive faire intervenir une quelconque présence divine à l'intérieur du monde⁴³. D'un point de vue dialectique, cela aboutissait à la valorisation du système de Straton de Lampsaque, dans lequel le jeu des forces naturelles détermine tout, comme alternative au providentialisme stoïcien. Cela confirme, si besoin était la nature néo-académicienne de la critique exposée dès ces premiers paragraphes et la continuité de la position de Cicéron qui, à travers les trois dialogues défend une même thèse : celle d'une causalité naturelle non fatale ;

c) l'élément le plus nouveau est certainement la présence de la *uoluntas*. Les justifications théoriques concernant celle-ci se trouvent plus loin dans le texte⁴⁴, mais d'ores et déjà, à travers les différents *exempla*, la *uoluntas* apparaît comme une force indépendante de la *natura* et capable de transformer celle-ci. Stilpon et Socrate sont évoqués comme exemples de personnes ayant pu surmonter par la volonté des déterminations naturelles qui ne sont pas niées, séquence qui n'est pas sans rappeler que, dans la longue doxographie de légitimation du scepticisme que nous trouvons dans le *Lucullus*, Stilpon se trouve nommé juste après Platon et Socrate⁴⁵. Pour Hoyer, et d'une manière plus générale les tenants de la *Quellenforschung*, le statut de la volonté est précisément l'argument qui permettrait d'affirmer que la source de Cicéron est Antiochus d'Ascalon⁴⁶. Nous allons essayer de montrer que cette hypothèse fait abstraction du travail cicéronien qui a abouti à l'émergence de cette notion. En effet, le problème n'est donc pas seulement de savoir si la *uoluntas* a des antécédents grecs, mais de comprendre à quelle économie générale de la psychologie cicéronienne elle correspond. On remarquera tout d'abord, sans que l'on soit en mesure de déterminer s'il s'agit d'un hasard dû à la transmission, ou d'une caractéristique réellement cicéronienne, que, de toutes nos sources concernant la gnoséologie stoïcienne, il est celui qui insiste le plus sur le fait que l'assentiment dépend de nous. Comme cela a été souligné par S. Bobzien⁴⁷, εἴη ἡδὴ, figure essentiellement dans

⁴³ Voir sur ce point Lévy 1992, 576-77.

⁴⁴ Voir *fat.* 23-26.

⁴⁵ *Luc.* 75.

⁴⁶ Cf. Hoyer, *loc. cit.*

⁴⁷ Bobzien 1998, 280.

des textes grecs tardifs, mais elle admet elle-même qu'il est fort vraisemblable que Chrysippe en ait fait usage. Il faut tout de même remarquer que l'expression est attestée en traduction dans un texte cicéronien concernant la philosophie non de Chrysippe, mais déjà avant lui de Zénon⁴⁸ :

assensionem adiungit animorum quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.

Face à une telle phrase, le premier problème qui se pose est évidemment de savoir quelle était l'expression grecque que Cicéron traduisait, l'hypothèse εἴ τι ἰσχυρίζομαι dans le système stoïcien originel. Nous n'entrerons pas dans cette discussion, rendue incertaine par le petit nombre de témoignages, de la distinction entre εἴ τι ἰσχυρίζομαι, par ἰσχυρίζομαι et εἴ τι ἰσχυρίζομαι⁴⁹, la différence résidant probablement moins dans les prépositions elles-mêmes que dans l'usage des verbes εἰς αὐτὸν ou ἰσχυρίζομαι. Nous ferons nôtre la conclusion qui est généralement adoptée, à savoir que, dans le stoïcisme, le εἴ τι ἰσχυρίζομαι exprime la faculté de donner ou de refuser son assentiment, mais que cette faculté n'est pas ontologisée, en ce sens qu'elle ne peut être isolée de la nature individuelle d'une personne. Reste le problème de l'expression latine, et notamment du redoublement *uult/uoluntariam* qui peut être déjà être interprété comme indiquant le souci de ne pas laisser de côté quelque chose que la seule traduction calque du grec ne suffirait pas à rendre. La même problématique se trouve dans les *Tusculanes*, par exemple dans ce passage relatif aux passions⁵⁰ :

Una res uidetur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis uoluntarias.

Le *in nostra potestate* indique la possibilité dans laquelle nous étions de donner ou de refuser notre assentiment, le *omnis iudicio susceptas* exprime le fait que cet assentiment a été donné, reste évidemment le sens de *uoluntarias*, que l'on peut évidemment interpréter comme une simple fioriture stylistique cicéronienne, mais dont on peut également penser qu'il correspond à quelque chose de beaucoup plus profond dans la pensée de l'Arpinate.

⁴⁸ *Lib. Ac.* 1.40. Étrangement, ce témoignage est négligé par Bobzien, *loc. cit.*, qui fait tout commencer à Chrysippe.

⁴⁹ Voir sur ce point la discussion de Bobzien dans les p. 281-89, et sa conclusion, p. 289 : «This concept of freedom is neither the same as the concept of that which is in our power (εἴ τι ἰσχυρίζομαι), nor as the concept of that which happens because of us (παρ ἰσχυρίζομαι). It is presupposed for both of them». Il n'en reste pas moins vrai que les Stoïciens semblent s'être servis du εἴ τι ἰσχυρίζομαι pour échapper à l'accusation d'avoir une conception de la liberté du sujet qui était en contradiction avec la notion commune.

⁵⁰ *Tusc.* 4.65.

Dans le stoïcisme, une passion est un assentiment, ou un complexe d'assentiments, exprimant l'incapacité dans laquelle se trouve la raison de contrôler sa dynamique devant une représentation et devant la proposition qui lui est inhérente. Pour qu'il y ait *bouvhsi*", il faut que la raison soit parvenue à sa perfection, autrement dit que l'on ait affaire à un sage, si bien qu'il n'existe véritablement de « volonté » stoïcienne que dans l'acceptation de l'ordre du monde⁵¹. Cela, Cicéron le sait et il l'exprime de la manière la plus claire⁵² : la *uoluntas* stoïcienne ne se trouve que chez le sage, et elle est un désir accompagné de raison, si bien que tout ce que l'on prend pour de la volonté chez le *stultus* n'est, en fait, que de la *libido*. Le problème réside cependant dans le fait que lui-même n'utilise pas le terme *uoluntas* pour désigner le désir d'une raison parfaite, mais bien pour exprimer la dynamique de toute âme humaine, que ce soit celle du sage ou celle du *stultus* qui s'égaré dans la passion. Pour les Stoïciens, l'idée d'une volonté échappant au tissu universel de la causalité est tout simplement absurde⁵³. Or il est remarquable que les *Tusculanes* poursuivent l'effort cicéronien pour installer la *uoluntas* comme un élément qui ne peut être réductible à aucun autre de ceux qui sont employés pour décrire l'âme humaine alors même que Cicéron adopte explicitement la doctrine stoïcienne des passions sur fond de division platonicienne de l'âme⁵⁴. Qui plus est, en raison de la vocation thérapeutique des *disputationes*, la *uoluntas* dans les *Tusculanes* sera beaucoup plus liée aux égarements de la passion qu'à la sérénité de la parfaite raison. En même temps qu'il semble adhérer à la conception stoïcienne de la passion, Cicéron y introduit un élément d'hétérodoxie qui empêche que cette adhésion ne se transforme en dogme. Or il s'agit là de tout autre chose que d'une abondance oratoire. La notion de *uoluntas* s'est construite chez Cicéron dans un long cheminement et quelques exemples vont nous permettre de reconstituer cet itinéraire à la fois linguistique et philosophique :

– *Rep.* 1.47: *et talis est quaeque res publica, qualis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit*. Contrairement à la traduction d'E. Bréguet (« la qualité de toute constitution politique dépend du caractère *et* des intentions de celui qui la dirige »)⁵⁵, le *aut...aut* doit être compris comme disjonctif, il confirme que, pour Cicéron, la

⁵¹ Sur la notion stoïcienne de *bouvhsi*", voir, en particulier, Voelke1973, 56-61.

⁵² *Tusc.* 4.12 : *eius modi adpetitionem Stoici bouvhsin 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.*

⁵³ Voir sur cette question Bobzien, *op.cit.*

⁵⁴ *Tusc.* 4.10.

⁵⁵ Voir Bréguet 1980, *ad loc.*

uoluntas constitue une causalité qui ne se confond pas avec la nature de l'individu. Ce sera très exactement sa position dans le *De fato*. Cette même opposition entre la *natura* – cette fois-ci entendue au sens de nature humaine – et la *uoluntas* se retrouve en *Tusc.* 3.71, où les deux notions sont présentées comme étant les deux explications antagonistes de la passion⁵⁶.

– *Tusc.* 3.4 : parlant des hommes politiques qui, à partir de bonnes intentions, sont parvenus à des résultats négatifs, Cicéron écrit : *atque hi quidem optima petentes non tam uoluntate quam cursus errore falluntur*. Ici, la *uoluntas* est une intention droite – qui annonce la *bona uoluntas* sénéquienne⁵⁷ – dont l'application est contrariée, tandis que, lorsqu'il s'agit de passions liées à la sensualité, les hommes sont portés par le désir, qu'il s'agisse de la *pecuniae cupiditate* ou de la *uoluptatum libidine* ;

– *Tusc.* 3.66 : *perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et uoluntatibus*. D'un point de vue strictement stoïcien, *uoluntatibus* n'apporte rien par rapport à *iudiciis opinionum*, puisque la *doxa* est un assentiment faible donné à une représentation cataleptique, ou l'assentiment donné à une représentation non-cataleptique⁵⁸. Néanmoins Cicéron précise à chaque fois que la passion est volontaire, tout comme, dans un tout autre contexte, dans sa traduction du *Timée*, il rendra, à propos du démiurge, le *kata;nouh* platonicien par *ex sua mente et uoluntate*⁵⁹, ce qui confirme son intention d'installer dans la langue latine un élément important de la psychologie dont le grec ne lui semble pas avoir tenu suffisamment compte.

Dans la divergence entre ceux qui estiment que le latin a introduit une notion qui n'existait pas dans la pensée grecque et ceux qui soutiennent que la *uoluntas* n'a jamais constitué une faculté distincte de la raison⁶⁰, comment définir donc la position cicéronienne ? On peut, nous semble-t-il, affirmer que les contradictions apparentes s'effacent si l'on admet que, par l'usage répété de ce terme, il a voulu indiquer qu'il y a chez tout individu une part d'initiative et de responsabilité qui doit être prise en compte sans être nécessairement référée à la *uoluntas* stoïcienne par excellence, celle dans laquelle la volonté n'est que l'expression dynamique d'une

⁵⁶ *Tusc.* 3.71 : *Ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem. Contra dicuntur haec : « quis tam demens ut sua uoluntate maereat ? Natura adfert dolorem, cui quidem Crantor » inquiunt « uester cedendum putat ; premit enim atque instat, nec resisti potest ».*

⁵⁷ Voir sur cette question Zoller 2003, 19-93.

⁵⁸ Voir *Lib. Ac.* 1.41: *ex qua (sc. inscientia) existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis*.

⁵⁹ *Timée* 26.

⁶⁰ Pour un *status quaestionis* assez complet, voir Inwood 2000, 44-60, qui défend lui-même un *nihil noui* qui nous paraît difficilement acceptable au regard des textes.

rationalité parfaite. Cette non-coïncidence entre la *uoluntas* cicéronienne et la *boulh-si* stoïcienne pourrait évidemment être interprétée comme relevant du confusionnisme d'un philosophe non-professionnel. Nous l'interprétons plutôt comme un symptôme, celui du malaise de Cicéron qui choisit la théorie stoïcienne des passions parce qu'elle lui paraît la plus apte à affirmer l'autonomie du bonheur humain contre les contingences extérieures, mais qui, simultanément, s'aperçoit qu'elle peut aboutir à établir une relation en quelque sorte de normalité entre la nature du *stultus* et ses égarements passionnels. Ce que dit le stoïcisme c'est que la passion du *stultus* est liée à sa *stultitia*, qu'il en porte la responsabilité et que ce ne sont donc pas les événements qui doivent être mis en cause. Prendre conscience de cela c'est, pour un Stoïcien, amorcer la thérapie de la raison. Mais, en faisant de la volonté un aspect de la raison parfaite, le stoïcisme se condamne à établir, comme soubassement du *εἴη ἡδὴ*, un dualisme, au moins linguistique, entre l'*ἐπιθυμία* du sot, qui est passion, et la *boulh-si* du sage, qui est raison. Plus exactement, en considérant que le *stultus* n'a pas de *boulh-si*, mais une *θυμῆ* dynamique, investie par une rationalité malade, le stoïcisme paraît sans doute à Cicéron sous-estimer ce qui assure la permanence du sujet à travers les variations de l'état de la raison. L'unification linguistique sous le terme de *uoluntas* installe à l'intérieur même de la rationalité malade du *stultus* la capacité de choisir dont il fait certes un usage détestable, mais qui est aussi la condition d'une éventuelle évolution favorable. En d'autres termes, le stoïcisme, en réservant la *boulh-si* au sage et l'*ἐπιθυμία* au sot, privilégie l'évaluation éthique de la causalité individuelle, tandis que Cicéron se focalise sur l'existence d'une faculté de choisir et de décider, propre à tout être humain, beaucoup plus que sur l'idée que l'actualisation de cette liberté ne se trouve que chez le sage.

De ce point de vue, il ne nous semble pas illégitime de dire que l'aboutissement logique de la pensée cicéronienne sur la *uoluntas* dans les *Tusculanes* se trouve dans le *De fato*, lorsque, critiquant à la fois le *clinamen* épicurien et les efforts de Chrysippe pour définir la liberté à travers la distinction de deux types de causes, il se rangera de l'avis de Carnéade et affirmera que la volonté est à elle-même sa propre cause⁶¹. Pour Cicéron, disciple de la Nouvelle Académie, mais également auditeur d'Antiochus d'Ascalon et lecteur de Lucrèce, l'utilisation de la *uoluntas* dans le *De fato* nous paraît comporter quatre aspects étroitement imbriqués :

a) la dialectique anti-stoïcienne, référée explicitement à Carnéade, visant à montrer que la liberté de l'assentiment, proclamée par les Stoïciens, ne pouvait pas être assurée par la théorie de la causalité qu'ils avaient développée. Le Néoacadémicien,

⁶¹ *Fat.* 23-6.

nous le voyons très clairement au § 31, mettait en contradiction deux aspects du système stoïcien : l'affirmation qu'il existe quelque chose qui est en notre pouvoir (*est autem aliquid in nostra potestate*) et la doctrine de la solidarité de tous les éléments du monde dans un processus de causalité universelle. En d'autres termes, il sommait dialectiquement les Stoïciens de choisir entre la fatalité et l'autonomie du sujet ;

b) ce n'est pourtant pas dans ce passage que se trouve exposée la défense, au moins dialectique, de la volonté attribuée à Carnéade, mais dans la partie réfutant l'épicurisme. Il paraît difficile de ne pas y voir, par-delà l'affrontement entre le scholarque néoacadémicien et ses adversaires du Jardin, une réplique implicite de Cicéron à Lucrèce, montrant que la défense de la *uoluntas* ne nécessitait nullement théorie du *clinamen*⁶² ;

c) il est très difficile d'imaginer à partir des §§ 23-24 du *De fato* ce que pouvait être la pensée de Carnéade sur l'automotion de la volonté. Une phrase comme : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis* contient sans doute une dose significative de réélaboration cicéronienne. Il paraît difficilement niabile que l'Arpinate pense la liberté de la volonté sur le modèle de la théorie de l'automotion de l'âme dans le *Phèdre*, passage que Cicéron a traduit à deux reprises, dans le *De re publica* et la première *Tusculane*⁶³. Comme il n'y a pas de doute de mettre en cause *a priori* sa référence à Carnéade, il convient de se demander si celui-ci n'avait pas utilisé le principe platonicien de l'automotion de l'âme comme une arme à la fois contre la théorie stoïcienne des différents types de causes et contre le *clinamen* épicurien. Si telle fut son attitude nous aurions là un exemple supplémentaire de la complexité des liens existant entre la Nouvelle Académie et Platon. Il n'est pas impossible que l'articulation entre l'argument dialectique de l'autodétermination de l'acte volontaire et celui de l'automotion de l'âme ait été l'un des points de transitions entre scepticisme et moyen platonisme⁶⁴ ;

d) à cela il convient d'ajouter la spécificité de la notion latine de *uoluntas* qui parvient à Cicéron déjà riche d'un grand nombre d'occurrences dans les textes littéraires, rhétoriques et juridiques qui lui étaient antérieurs⁶⁵. Loin d'être un simple calque destiné à accueillir fidèlement les interprétations grecques des actes qui

⁶² *Fat.* 24 : *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere.*

⁶³ *Rep.* 6.25 et *Tusc.* 1.53-54. On peut comparer cette phrase de la traduction (§ 54) : *ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se mouetur* avec *fat.* 23 : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.* Voir sur ce point, Lévy 1992, 602-13.

⁶⁴ Sur le problème général de cette transition, voir Bonazzi 2003.

⁶⁵ Voir entre autres, Plaute, *Curculio* 698, *Mercator* 321, *Miles* 450, *Pseudolus* 537; Térence, *Adelphes* 490, *Andrienne* 658 et 880 ; *Rhét. Her.* 3.7 et 21.

dépendent de nous, la *uoluntas*, en raison de la richesse de l'arrière-plan spécifiquement romain, constitua l'un des points sur lesquels l'acculturation de la philosophie à une langue et à une réalité qui lui étaient initialement étrangères, se révéla la plus féconde.

La présence de la *uoluntas* dans le *De fato* apparaît comme le complément nécessaire de la position que Cicéron avait prise sur les passions dans les *Tusculanes*. La définition stoïcienne de la passion comme opinion lui servait à faire échapper le sujet moral à l'idée péripatéticienne du caractère inéluctable des *perturbationes*. La définition carnéadienne de la volonté comme *causa sui* lui permettait à son tour de libérer l'âme de la réactivité quasi automatique par rapport aux représentations qui constituait, en tout cas pour un Académicien, l'obstacle majeur que rencontrait le stoïcisme dans sa définition de la liberté. En ce sens, on peut dire que l'adhésion partielle au stoïcisme dans les *Tusculanes* ne fut pour Cicéron qu'un moment d'un projet beaucoup plus vaste, celui visant à définir ce qui dépend de nous à travers une faculté sans doute révélatrice de l'état général de la raison, mais qui méritait à ses yeux d'être instituée pour elle-même comme principe de liberté. Il serait évidemment excessif de faire de Cicéron l'inventeur du concept moderne de volonté. Il n'en reste pas moins vrai qu'en substituant à la complexité de l'expression grecque l'efficacité du terme unique et en articulant celui-ci au principe, originellement platonicien, de l'automotion de l'âme, il a provoqué un bouleversement notionnel dont toutes les conséquences n'ont pas encore été perçues.

BIBLIOGRAPHIE

- Bobzien 1998 S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bonazzi 2003 M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milan, 2003.
- Bréguet E. Bréguet éd. et tr., *Cicéron. La République*, 2t., Paris 1980-89.
- Brittain 2001 Ch. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- Clark 1918 A. C. Clark, *The Descent of the Manuscripts*, Oxford 1918.
- Escobar 1999 A. Escobar, *Sobre la adivinacion. Sobre el destino. Timeo*, Madrid 1999.
- Frede 2002 D. Frede, Theodicy and Providential Care in Stoicism, in D. Frede & A. Laks eds., *Traditions of Theology*, Leiden 2002.
- Gildenhard 2007 I. Gildenhard, *Paideia Roman, a: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge 2007.
- Hoyer 1898 R. Hoyer, *Quellenstudien zu Ciceros Büchern De natura deorum, De diuinatione, De fato*, *Rheinisches Museum für Philologie* 53, 1898, 614 s.
- Inwood 2000 B. Inwood, "The Will in Seneca the Younger", *CPh* 95 (2000), 44-60.
- Kidd 1988 I.G. Kidd, *Posidonius*, vol. II, *The Commentary*, Cambridge, 1988.
- Lana 1992 I. Lana, "La scuola dei Sestii", dans P. Grimal éd., *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome 1992, 109-24.
- Lévy 1992 C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome 1992.
- Lévy 2002 C. Lévy, "L'âme et le moi dans les *Tusculanes*", *REL* 2002, 78-84.
- Luck 1978 G. Luck, "On Cicero, De fato 5, and Related Passages", *AJPh* 99, 1978, 155-58.
- Shackleton Bailey 1967 D.R. Shackleton-Bailey, *Cicero: Letters to Atticus*, Volume 6, Books 14-16, Cambridge 1967.

C. Lévy

Voelke 1973

A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.

Zoller 2003

R. Zoller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, Munich-Leipzig 2003.