

## **Paradeigmata voluntatis**

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

# **De Cicéron à Lucain. Note sur les modalités de l'expression de la volonté**

Carlos Lévy

Université Paris-Sorbonne, Paris IV, France

**Abstract** As for the philosophical idea of will in the Latin world, the line connecting Cicero to Seneca and then proceeding in the direction of Augustine is not as straightforward as it seems at first glance. We will try to nuance this type of route by recalling a series of writers usually not extensively discussed in this type of research. Above all Lucan. *Uolo* and *uoluntas* as well show a particular richness of use, which suggests a sort of linguistic experimentation.

**Keywords** Will. Temeritas. Sponte. Audacia. Lucan. Officium.

Dans la représentation philosophique la plus répandue, il y a une sorte de ligne directe qui, pour ce qui est de la volonté, relie Cicéron à Sénèque. Ces deux penseurs, l'un académicien, et néanmoins proche du stoïcisme par certains aspects, l'autre stoïcien, mais que l'on a pu rapprocher du moyen platonisme, seraient ainsi les inventeurs en quelque sorte de la *uoluntas*, notion philosophique latine avant de devenir, grâce en particulier à la médiation augustinienne, un concept central de la pensée européenne. C'est cet itinéraire, un peu trop rectiligne à notre gré, que nous allons essayer de nuancer en ayant recours à des auteurs que l'on invoque assez peu dans ce type d'étude. Avant d'entrer dans le détail de cette suggestion de recherche, il nous faut rappeler quelques éléments en ce qui concerne Cicéron. Nous partirons du principe que, chez lui, comme chez tous les autres auteurs que nous allons évoquer, il y a, le plus souvent,



**Edizioni  
Ca' Foscari**

### **Lexis Supplementi | Supplements 5**

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

### **Peer review | Open access**

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

**DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/007**

une différence entre l'emploi du verbe *uolo* et celui du terme *uoluntas*. Dans le premier cas, il s'agit de l'expression d'une intentionnalité plus ou moins forte. Dans le second se pose le problème de savoir s'il s'agit d'une volition, d'un événement par lequel le sujet décide d'agir en vue d'un résultat, ou d'une faculté, ce qui pose le problème de la structure psychologique de ce sujet.<sup>1</sup> Souvent, le texte ne permet pas de faire la différence entre ces deux sens, et c'est précisément cette ambiguïté qui, au moins dans certains cas, l'enrichit sémantiquement. Par ailleurs, dans un contexte stoïcien, alors que le verbe *boulomai* peut être utilisé à propos du sage comme du non-sage, la *boulésis*, elle, est une *eupatheia*, l'une des trois « bonnes passions », avec la joie (*chara*) et la circonspection (*eulabeia*) qui caractérisent la perfection intérieure de celui qui est parvenu à conquérir pour son âme la rationalité parfaite.<sup>2</sup>

S'il est vrai que les discours et les traités rhétoriques cicéroniens sont pleins d'occurrences de *uoluntas*, on remarquera cependant que ce terme ne figure pas dans l'exposé philosophique du livre III du *De finibus*, qui, à partir de la problématique du souverain bien, définit le cadre général de l'éthique stoïcienne. En revanche, il est abondant dans les *Tusculanes* où il constitue un élément fondamental de la philosophie des passions. Mais c'est dans le *De fato* que le contenu philosophique de la *uoluntas* apparaît le plus clairement, non pas dans un contexte exclusivement stoïcien, mais dans celui de la controverse sur les causes qui a opposé le Portique et la Nouvelle Académie. Et c'est au § 23, dont nous avons depuis longtemps souligné l'importance,<sup>3</sup> que Cicéron, se référant non pas à Chrysippe mais à Carnéade, donne la première définition, absolument précieuse, de la *uoluntas* : une entité qui n'est pas sans cause, comme le prétendaient les Épicuriens, mais qui est à elle-même sa propre cause. Le bilan cicéronien n'est donc pas difficile à établir : une présence massive de la notion dans tout ce qui relève de la rhétorique, active et théorique, une utilisation stoïcienne spécialisée dans le domaine des passions, et pour finir une conceptualisation limitée, qui doit plus à la dialectique néo-académicienne qu'à celle du Portique. Et après ? Normalement dire, il faudrait dire : « Sénèque » et c'est ce que nous ne dirons pas.

Nous allons tenter de justifier le pourquoi de ce refus à travers le balayage rapide d'un certain nombre de noms séparant Cicéron de Lucain. Les concepts s'enracinent souvent dans l'utilisation

<sup>1</sup> Sur la volonté stoïcienne, voir l'article de Inwood 2000, qui nous paraît cependant simplifier à l'excès le problème en refusant d'admettre que, dans certains cas, la *uoluntas* est perçue comme une faculté de l'âme.

<sup>2</sup> La bibliographie des passions stoïciennes est devenue immense dans ces dernières années, notamment en milieu anglo-saxon. On aura une idée des problèmes abordés dans l'ouvrage classique de Nussbaum 1994.

<sup>3</sup> Lévy 2007a.

non-conceptuelle de certains termes, et c'est malheureusement trop souvent que l'on néglige cette forme de *continuum*, à la fois confus et néanmoins essentiel, entre la littérature et la philosophie. Un auteur comme Tite-Live, dont il n'est pas inutile de rappeler qu'avant d'être historien, il écrivit des œuvres philosophiques d'inspiration probablement stoïcienne, emploie souvent *uoluntas*, mais sans jamais en définir le sens. Tout au plus peut-on constater que la *uoluntas* apparaît comme une force intérieure, capable de s'opposer non seulement à la violence extérieure, – *aut ui aut uoluntate* est en effet une expression familière chez l'historien – mais aussi à une passion comme la crainte : *aut ui aut metu aut uoluntate*. Cependant, comme s'il avait conscience du caractère insatisfaisant de ce flou sémantique inhérent à l'emploi de *uoluntas*, Tite-Live reprend la méthode cicéronienne qui consiste à compléter un terme en lui accolant un mot de sens proche. C'est ainsi que nous trouvons, au livre XXII, la *iunctura* suivante : *animo ac uoluntate*, dans un contexte qu'il convient d'examiner.<sup>4</sup> Nous sommes dans l'hiver 217-216, la situation est difficile pour les Romains. Des ambassadeurs de Naples viennent devant le Sénat, apportant quarante coupes d'or d'un grand poids. Ils expliquent qu'il leur serait agréable de voir le Sénat et le peuple de Rome considérer comme leurs tous les biens des Napolitains. Ils accepteraient ainsi un présent rendu plus grand et plus important qu'il ne l'était en réalité par les sentiments (*animo*) et la volonté (*uoluntate*) de ceux qui faisaient ce don avec plaisir. Le texte qui permet le mieux de comprendre la nuance sémantique différenciant ces deux mots se trouve dans Quintilien :<sup>5</sup>

Ut recte autem finiamus ita fiet si prius in animo constituerimus quid uelimus efficere : sic enim accommodari ad uoluntatem uerba poterunt.

Nous définirons correctement si nous avons décidé auparavant dans notre esprit quel résultat nous voulons obtenir. C'est ainsi que les mots pourront s'adapter à notre volonté.

Pour trouver une bonne définition, il faut donc, selon l'auteur de *l'Institution oratoire*, d'abord réfléchir à son utilisation de façon à faire des mots les instruments de cette intentionnalité. *L'animus* est donc en quelque sorte le laboratoire où se prépare la *uoluntas*, laquelle va mobiliser l'intériorité vers un but précis. Lorsque les ambassadeurs napolitains invoquent *l'animus* et la *uoluntas*, ils veulent souligner que le don qu'ils proposent n'est que la concrétisation d'un état

<sup>4</sup> Liv. 22.32.8.

<sup>5</sup> Quint. *inst.* 7.3.21.

d'âme plus général, favorable à la cause romaine. S'il est vrai que la volonté peut être autosuffisante pour s'opposer à la *uis*, elle doit être renforcée par un terme comme *animus*, qui lui donne une profondeur de champ qu'elle n'a pas encore immédiatement par elle-même. Une autre expression livienne intéressante est celle d'*interpretatio uoluntatis*, que l'on trouve en 8.32. En 325 av. J.-C., le dictateur Papius Cursor reproche violemment à Quintus Fabius d'avoir engagé le combat, alors même qu'il le lui avait interdit. « Même si j'étais parti en silence », lui dit-il, « tu aurais dû régler ton jugement sur l'interprétation de ma volonté ». <sup>6</sup> On retrouvera chez les juristes ultérieurs cette même expression, mais déjà chez Cicéron, même si elle n'y figure pas à l'identique, la question de l'interprétation de la volonté est centrale, notamment dans le *De inuentione*. Jaillissant de l'*animus*, la *uoluntas* s'inscrit dans le monde à travers des actes et des signes, lesquels occultent sa signification au moins autant qu'ils la révèlent. D'où la nécessité en quelque sorte structurelle de l'interprétation, la *uoluntas* jouant un rôle central dans le fonctionnement de l'intersubjectivité.

On trouve également des éléments intéressants chez Ovide, dont nous sommes déjà essayé de démontrer ailleurs qu'il était capable d'une profondeur philosophique bien supérieure à celle qu'on lui reconnaît généralement. <sup>7</sup> Dans la première partie de son œuvre, celle des poèmes érotiques, mais aussi de certains passages des *Métamorphoses*, le poète exhorte à une volonté ferme (*tuta uoluntas, certa uoluntas*), dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas sous-tendue par des préoccupations de haute moralité. Sur ce point, le changement est radical dans les poèmes d'exil. Dans *Tristes* 2.357-8, se référant à l'art d'aimer, qu'il présente sans doute à juste titre comme l'une des deux causes de son exil, il écrit :

Nec liber indicium est animi, sed honesta uoluntas,  
Plurima mulcendis auribus apta ferens.

Ce n'est pas ce livre qui exprime mon âme mais la volonté  
[honorable  
d'apporter le plus grand nombre d'éléments permettant  
[de charmer les oreilles.

Ici encore tout se joue dans le rapport de la *uoluntas* à l'*animus*. Le poète établit une différence entre l'œuvre et l'esprit de celui qui l'a produite. Le livre n'est pas l'expression, l'*indicium* de l'âme, et sur ce point la construction grammaticale se révèle intéressante. Ovide en

<sup>6</sup> Liv. 8.32.5. Les traductions sont de l'Auteur.

<sup>7</sup> Voir Lévy 2007b.

effet ne prétend pas que le livre est le signe d'une volonté honorable de présenter mille vers qui charment l'oreille, il soutient que la vérité du livre est dans cette innocente volonté elle-même. Il y a donc trois éléments : l'âme dans son ipséité, l'image qu'elle donne d'elle-même, et la volonté, qui est cette expression de l'âme capable de transcender par sa finalité, le moyen choisi, autrement dit le contenu d'une œuvre, disons légère. Du point de vue de la philosophie de l'art, il s'agit là de quelque chose qui nous semble être d'une extrême importance, en particulier pour l'histoire de l'esthétique. Le paradoxe de l'art réside dans l'autonomie de la volonté qui se concrétise dans des œuvres susceptibles d'apparaître comme étant en contradiction avec ce qu'est l'âme de l'auteur. Il s'agit donc dans les ouvrages d'exil de moraliser la volonté, autrement dit de faire qu'elle soit éthique, non plus seulement dans les intentions, mais dans l'actualisation de celle-ci. En même temps qu'il affirme l'unité de son œuvre, le poète prend acte du rejet qu'avait suscité son œuvre érotique et il signale qu'il a changé, sans pour autant se renier. D'où ce concept si intéressant d'*officiosa voluntas*, qui exprime la fonction désormais éthique dévolue à une volonté qui se donne pour mission d'accomplir les *officia*, les devoirs de l'éthique sociale. On admirera au passage la précision du langage. L'*honesta uoluntas* se référerait à l'intentionnalité, l'*officiosa uoluntas* attribue à la volonté le caractère de l'*officium*, qui s'inscrit dans un réseau relationnel donnant à l'éthique un caractère concret. Il convient de signaler que, si *honesta uoluntas* se trouve chez Sénèque,<sup>8</sup> *officiosa uoluntas* est une invention d'Ovide et qu'elle ne sera reprise par personne après lui. Signe qu'il y avait dans cette expression une forme de violence faite au langage. Il n'est pas interdit d'imaginer que le facétieux poète d'autrefois, encore présent dans les lamentations d'exil, sous-entendait délicatement que, dans cette soumission de sa *uoluntas* à l'*officium* il y avait une part de contrainte intériorisée. Il revenait en tout cas à Ovide, qui avait fait de la *uoluntas* l'arme privilégiée de l'érotisme, de lui donner un sens radicalement nouveau, dont la sincérité peut évidemment être mise en doute, mais qui définit une nouvelle *persona* du poète.

Rappelons enfin que chez les autres poètes élégiaques *uoluntas* est ou bien totalement absente (Properce, Tibulle) ou bien rare : une seule occurrence chez Catulle, et encore s'agit-il de la *uoluntas caelitim*.<sup>9</sup> Dans l'autre camp, chez Virgile, considéré comme le poète officiel du régime augustéen, le décompte ne manque pas d'intérêt. Il y a cinq occurrences du terme dans l'*Enéide*. Deux d'entre elles concernent la volonté divine. En 12.808, c'est de la volonté de Jupiter qu'il s'agit. Quelques vers plus haut, en 12.647, le poète évoquait

<sup>8</sup> Sen. *ep.* 6.3.

<sup>9</sup> Cat. 11.13-14.

la volonté des dieux d'en haut, hostiles à Turnus. Pour ce qui est de la volonté humaine, on trouve à deux endroits l'expression *certa uoluntas*, la première fois dans le contexte des amours d'Énée et de Didon, pour exprimer la décision ferme de convoler en justes noces, on sait ce qu'il en fut. La deuxième référence se trouve dans la descente aux Enfers, lorsque la Sibylle s'adresse à Musée pour lui demander où se trouve Anchise. Musée répond que les ombres n'ont pas de séjour, mais, ajoute-t-il : « vous si votre cœur le veut, franchissez cette colline et je vous mettrai sur un chemin facile ».<sup>10</sup> L'association de *uoluntas* et de *cor* dans ce dernier exemple n'est pas sans faire penser à celle du même terme avec *animus* chez Tite Live.

Dans la littérature des débuts du principat, la *uoluntas* apparaît donc comme une notion extrêmement malléable, pouvant prendre des orientations différentes, selon qu'elle désigne, et ces acceptions ne sont pas exclusives l'une de l'autre, ou bien le principe d'autonomie contre des forces extérieures ou contre la passion, ou bien le support de l'éthique sociale, ou encore le fondement de toute détermination. Son absence chez les élégiaques, si l'on fait exception d'Ovide, toujours exceptionnel, nous apparaît en tout cas comme un signe. Pour les jeunes poètes épris de plaisir, au moins le disaient-ils, et désireux d'oublier la guerre civile, la *uoluntas* devait apparaître comme un terme daté. Elle rappelait une époque où la conception du sujet était liée à une tension vers une finalité politique et donc à un dépassement de soi, à l'abri duquel les élégiaques estimaient que la *recusatio* de toute ambition devait les mettre à l'abri.

Nous en arrivons donc à Lucain. Quelques mots pour rappeler sa situation générale dans l'histoire de la poésie et de la philosophie romaine. Elève de Cornutus, neveu de Sénèque, Lucain avait incontestablement une bonne connaissance du milieu stoïcien romain. D'où la tentation de voir dans la *Pharsale* un poème inspiré par la doctrine du Portique et une querelle devenue classique, autour de cette relation au stoïcisme. Les arguments en faveur d'un Lucain stoïcien ne manquent pas, ils ont été défendus par toute une série de savants, notamment par M. Billerbeck,<sup>11</sup> dans un article qui a identifié tous les thèmes stoïciens présents dans la *Pharsale*. Mais, les opposants à cette thèse objectent, non sans raison, que cette épopée est pleine d'allusions à la jalousie des destins et à la perfidie des dieux, ce qui cadre assez mal avec la conception stoïcienne d'un logos fondamentalement bon, qui aurait conçu le monde comme « la cité commune des hommes et des dieux ». D'une manière générale on s'accorde cependant, avec des nuances, à voir dans Caton la figure du sage stoï-

<sup>10</sup> Verg. *Aen.* 6.675 *sed uos, si fert ita corde uoluntas, | hoc superate iugum, et facili iam tramite sistam.*

<sup>11</sup> Billerbeck 1986.

cient et dans Pompée, dont l'image ne cesse d'acquiescer de la grandeur, celle du *proficiens*. L'interprétation de Narducci,<sup>12</sup> selon qui Lucain adapterait à l'horreur de la guerre civile les arguments anti-providentialistes ne nous convainc pas totalement. Nous ferons à ce sujet une seule remarque. On trouve chez Sénèque, dans la lettre 53.11 l'idée, juste esquissée, que l'homme peut s'élever au-dessus d'un dieu :<sup>13</sup> « Il est un point par où le sage dépasse dieu, celui-ci doit à sa nature de ne point connaître la crainte, notre sage le doit à lui-même ». À notre connaissance, il n'y a pas d'autre texte stoïcien qui nous ait transmis ce type de réflexion, mais on ne peut pas exclure qu'il ait circulé dans le stoïcisme impérial. En tout cas, il n'y a rien d'in vraisemblable à imaginer que Lucain ait entendu de son oncle, ou de quelqu'un qui partageait ses idées, cette affirmation de la supériorité absolue de l'être humain, le seul capable non seulement de comprendre le monde, mais également de se hisser par lui-même là où les dieux sont depuis toujours installés par leur nature. Une sorte de supra-humanisme, en quelque sorte. Si l'on admet cette hypothèse, on peut lire la *Pharsale* comme une forme de *disputatio in utramque partem*, dans laquelle tout ce qui est dit contre les dieux et contre le destin se trouve contrebalancé par le combat d'un homme, Caton, pour parvenir à cet au-delà du divin dont parlait l'oncle de Lucain. Toutefois, on se trouve alors confronté à une objection de taille qui ne semble pas avoir frappé les commentateurs : Lucain, le poète de la liberté, et d'abord de la liberté républicaine, le neveu de Sénèque, n'emploie jamais le terme *uoluntas* ni même l'adjectif *uoluntarius*. Sur ce point son Caton est conforme à celui du *De finibus*, dont nous avons souligné qu'il s'abstenait d'utiliser ces mots. Cela pose deux problèmes au moins : comment le poète exprime-t-il la volonté sans se référer explicitement au terme qui la désigne ? Par ailleurs, quelles sont les conséquences philosophiques que l'on peut tirer de cette absence ?

Nous commencerons par les formes impersonnelles et d'abord par *sponte*, relativement fréquent, dont il faut remarquer qu'il s'agit de l'un des mots clés du poème de Lucrèce, chantre d'un monde dans lequel il n'y a pas de providence. A titre d'exemple, en 2.1090-2 :

Quae bene cognita si teneas, natura videtur  
libera continuo, dominis privata superbis,  
ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers.

Si tu as bien compris cela, sur le champ la nature t'apparaît

<sup>12</sup> Narducci 1979.

<sup>13</sup> Sen. ep. 53.11-12 *aliquid quo sapiens antecedit deum : ille naturae beneficio non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere inbecillitatem hominis, securitatem dei. Incredibilis philosophiae vis est ad omnem fortuitam vim retundendam.*

aussitôt dans sa liberté, délivrée de maîtres arrogants,  
réalisant toute chose par elle-même, sans être soumise  
[à des dieux.

La nature lucrétienne agit *sponte*, précisément parce qu'aucune raison ne lui est inhérente, qu'elle n'est rien d'autre que le mouvement atomique en tant qu'il crée le monde, le régit et finit par le détruire. L'allusion à l'absence de maîtres arrogants (*dominis superbis*) est évidemment relative aux dieux de l'épicurisme, qui n'interviennent pas dans la conduite du monde. Il est d'autant plus surprenant de voir *sponte* si fréquemment utilisé par Lucain. À titre d'exemple, évoquant la trêve du triumvirat, le poète écrit en 1.98-100 :

temporis angusti mansit concordia discors  
paxque fuit non sponte ducum ; nam sola futuri  
Crassus erat belli medius mora.

La concorde dans le désaccord dura peu de temps  
et ce n'est pas à l'initiative des chefs qu'il y eut cette paix. En effet,  
la médiation de Crassus était la seule à retarder la guerre.

Le retard dans le déclenchement de la guerre civile n'est donc pas dû à la bonne volonté des deux chefs, Pompée et César, mais à la présence d'un médiateur, Crassus, comparé à un isthme coupant les ondes et séparant deux mers.<sup>14</sup> Lucain n'emploie pas le terme fort qui serait *uoluntas*, il se contente de *sponte* qui est l'expression d'un mouvement libre de toute causalité extérieure. La nuance qui existe entre *sponte* et *uoluntas* nous renvoie à un passage de Sénèque, dans *ep.* 95.9. Contrairement aux autres arts, comme la grammaire ou la médecine, l'art de vivre, dit-il, attribue une plus grande responsabilité à la faute volontaire. Le parallélisme parfait entre les deux parties de la comparaison ne peut pas dissimuler que *sponte* est du mauvais côté. On notera en effet que Sénèque évite d'utiliser *uoluntas* quand il s'agit une faute relative à l'art de vivre et que c'est sa propre opinion qu'il exprime :

in illis excusatius est voluntate peccare quam casu, in hac maxima culpa est sponte delinquere.

Autre particularité, l'emploi de l'expression *sponte deum*, que Lucain est le seul des grands poètes à utiliser. Ainsi en 1.234, où l'intention des dieux n'est qu'une hypothèse dans une forme d'alternative, la seconde hypothèse étant l'action purement physique du vent. Dans un

<sup>14</sup> Sur le personnage de Crassus chez Lucain, voir Berstein 2011, 270-2.



cas comme dans l'autre, ce qui est pris en compte, c'est une causalité purement mécanique.<sup>15</sup>

Même absence de clarté en 4.183-4. Nous nous trouvons là dans une scène de fraternisation où, contrairement aux ordres de César, les soldats, parce qu'ils reconnaissent dans le camp adverse des parents des amis, s'élancent vers eux non pas pour les massacrer mais pour les embrasser :

Fletus quid fundis inanes  
nec te sponte tua sceleri parere fateris ?

L'interprétation de ce vers pose problème. Il est traduit par Bourgey de la manière suivante :<sup>16</sup>

pourquoi répandre des larmes vaines  
et ne pas avouer que tu cèdes volontairement à un crime ?

Rendre ici *sponte* par 'volontairement' nous semble particulièrement inadéquat. Deux interprétations nous paraissent pouvoir être possibles :

pourquoi verses-tu des larmes vaines  
et n'avoues-tu pas que c'est de toi-même que tu obéis à un crime ?

Ou bien :

pourquoi verses-tu des larmes vaines  
et n'avoues-tu pas de toi-même que tu obéis à un crime ?

L'impression de confusion est, nous semble-t-il, artistiquement entretenue par cette ambiguïté. *Sponte* a pour fonction de souligner que l'on prend l'initiative d'un mouvement sans que la nature de celui-ci soit clairement exprimée et sans que son usage détermine clairement le contenu de la communication. En fait, c'est César qui va donner tout son sens à *sponte*, celui d'une dynamique qui ne connaît aucune borne et qui va même jusqu'à inverser le rapport entre les hommes et les dieux. C'est lui qui, allant jusqu'à estimer que c'est sa présence qui manque aux dieux et non l'inverse, ose dans sa *temeritas* affronter spontanément, embarqué sur une embarcation exiguë, les vagues d'un passage redoutable (5.499-502) :

<sup>15</sup> Luc. 1.233-5 *iamque dies primos belli uisura tumultus | exoritur ; sed sponte deum, seu turbidus Auster | inpulerat, maestam tenuerunt nubila lucem.*

<sup>16</sup> Luc. *Bell. Civ.* t. 1, livres I à IV, texte établi et traduit par Bourgey 1926.

dum se desse deis ac non sibi numina credit,  
sponte per incautas audet temptare tenebras  
quod iussi timuere fretum, temeraria prono  
expertus cessisse deo...

Croyant que c'est lui qui manquait aux dieux et non pas que leur  
[puissance lui faisait défaut,  
il ose prendre l'initiative de défier, impudent, les ténèbres,  
ce détroit que les autres avaient craint, malgré les ordres,  
d'affronter, sachant par expérience que les actes d'audace  
[prospéraient avec la faveur des dieux.

La *temeritas* est, dans le vocabulaire philosophique cicéronien, le fondement de la perversité, c'est une force qui va, sans être arrêtée par quelque norme morale que ce soit. *Temeritas*, *audacia*, sont des éléments fondamentaux dans la construction rhétorique de la monstruosité politique. Or ici, les dieux sont du côté de la témérité, ce qui évidemment, du point de la doctrine stoïcienne est une pure aberration. Mais on ne doit pas oublier que c'est César qui parle, l'homme de la *uirtus temeraria*, autrement dit celui qui inverse toutes les valeurs et qui substitue à la *uirtus* perçue comme la perfection de la raison celle qui n'est que l'expression absolue du désir de puissance.<sup>17</sup>

Nous ne dirons que quelques mots de *placet*, qui dans le langage institutionnel latin, renvoie à une instance souveraine de décision. *Placet* indique plus une instance de décision que la volonté elle-même. Nous en avons un bon exemple, en 7.107-9, au moment où les soldats et Cicéron lui-même, pourtant généralement lent à se décider, pressent Pompée d'engager le combat et de vaincre promptement César.<sup>18</sup>

Placet haec tam prospera rerum  
tradere Fortunae, gladio permittere mundi  
discrimen ; pugnare duces quam uincere malunt.

On est déterminé à remettre notre prospérité actuelle  
au hasard et à laisser l'épée décider du sort du monde ;  
les hommes préfèrent voir leurs chefs se battre que gagner.

Le *placet*, qui peut parfois être construit avec un datif est ici utilisé de manière absolue. Il s'agit donc de la décision séparée du décideur, d'un effacement au moins stylistique du sujet. La volonté n'apparaît

<sup>17</sup> Sur le trio Pompée, César, Caton, voir Thorne 2011, 374-81.

<sup>18</sup> Luc. 7.108. Sur Cicéron dans cette épopée, voir Narducci 2003.

qu'à la fin comme une instance collective, *malunt*, qui fait le mauvais choix, celui d'envoyer le chef combattre immédiatement plutôt que de construire la victoire la moins sanglante possible.

Cela nous conduit à examiner les emplois du verbe *uolo* dans la *Pharsale*. Commençons par l'épisode célèbre où Metellus veut s'opposer à ce que César ne pille le trésor public.<sup>19</sup> Celui-ci le menace de mort et c'est alors que Cotta demande à Metellus de renoncer à son opposition :

Libertas, inquit, populi quem regna coercent,  
 Libertate perit, cuius seruaueris umbram  
 si quidquid iubeare uelis. tot rebus iniquis  
 paruimus uicti ; uenia est haec sola pudoris  
 degenerisque metus, nullam potuisse negari.

Lorsque des peuples, dit-il, sont opprimés par des rois, la liberté se détruit par la liberté même ; vous en conserverez l'ombre, si voulez tout ce qu'elle exige. Vaincus, nous avons subi tant de lois injustes ! La seule excuse que peut avoir ce déshonneur et cette crainte infâme, c'est l'impuissance de résister.

On a rapporté ces vers à des passages de Sénèque dans lesquels on trouve l'association de *parere, imperare, iubere*.<sup>20</sup> L'esprit est néanmoins différent, car contrairement au philosophe stoïcien, Metellus incite à une attitude possibiliste dans laquelle la seule occurrence de *uolo* incite à la soumission à la loi du plus fort.

Mais le passage le plus significatif est celui que nous trouvons en 5.307, où l'anaphore de *uult*, confirme que César est l'homme de la volonté, mais d'une volonté dont la raison d'être se trouve dans la violence comme déchainement de l'irrationnel :

uult omnia certe  
 a se saeua peti, uult praemia Martis amari ;  
 militis indomiti tantum mens sana timetur.

Il veut que, sans hésitation, ils lui demandent de les laisser commettre toute atrocité, il veut que les récompenses de la guerre soient convoitées ;  
 il ne craint qu'une chose : la santé mentale des fiers soldats.

<sup>19</sup> Luc. 3.145-9.

<sup>20</sup> Voir *tranq.* 5.3 et *benef.* 3.20.2.

Ce que César craint, ce n'est pas la sauvagerie des soldats, mais l'idée qu'ils puissent faire preuve d'une *sana mens*. Cette expression se trouve, et cela n'a rien de surprenant chez Sénèque :<sup>21</sup>

Fateor ; sed manebit illi persuasio eadem, nihil illorum malum esse nec dignum ad quod mens sana deficiat.

Face à cette subversion césarienne de la volonté, que trouvons-nous dans le langage de Caton ?

De toute évidence Lucain évite de faire de celui-ci l'homme de la *uoluntas* stoïcienne. Le passage le plus significatif nous paraît celui où il répond aux tergiversations de Brutus, qui hésite à s'engager dans la guerre civile. Caton commence par une proposition qui correspond à la pure orthodoxie stoïcienne : la vertu ira sans hésiter là où l'entraîne les destins.<sup>22</sup> La suite est plus surprenante, puisqu'elle impute aux dieux la responsabilité d'avoir fait de lui aussi un coupable : *crimen erit superis et me fecisse nocentem*. Mais c'est le vers suivant (2.289) qui nous intéresse tout particulièrement :

sidera quis mundumque uelit spectare cadentem  
expers ipse metus ?

qui voudrait voir en spectateur les étoiles et le monde  
s'effondrer  
tout en n'éprouvant aucune crainte ?

Rappelons que la crainte est dans le stoïcisme l'une des quatre passions négatives fondamentales, dont le sage est complètement libéré. Le subjonctif potentiel de *uelit* montre que cette attitude n'est pas impossible, que ce type de *uoluntas* n'est pas impensable, mais Pompée n'y adhère pas. Tout en n'ignorant pas ce que prescrit le dogme, il décide qu'il ne peut être respecté lorsque le monde entier est en train de s'effondrer. Caton se tient à distance de l'usage courant, autrement dit indifférencié, du verbe *uolo* et de la perfection éthique que suppose la *uoluntas* stoïcienne. Il est question dans l'épopée des ordres de Caton,<sup>23</sup> mais jamais de la volonté qu'il imposerait.

Nous n'avons donné qu'une vision partielle de la richesse des emplois de *uolo* et de *uoluntas* pendant toute cette période. L'impression qui prévaut est celle d'une expérimentation linguistique à la fois individuelle et collective. Sans jamais parvenir à la clôture du concept, la langue latine, à travers ses expressions mais aussi ses silences, es-

<sup>21</sup> Ep. 74.32.

<sup>22</sup> Luc. 2.287 *sed quo fata trahunt uirtus secunda sequetur*.

<sup>23</sup> Luc. 2.339 et 9.761.

quisse et parfois souligne des orientations sémantiques différentes, voire opposées. La relation de la volonté au sujet, à travers les notions d'*animus* et de *cor*, apparaît donc comme un chantier ouvert que ces poètes et ces philosophes ont légué aux générations ultérieures qui, à travers ces approximations successives, ont construit la conception occidentale de la volonté.

## Bibliographie

- Berstein, N.W. (2011). « The Dead and their Ghosts in the *Bellum Ciuile* ». Asso, P. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*. Leiden ; Boston : Brill, 257-79.
- Billerbeck, M. (1986). « Stoizismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit ». *ANRW*, II.32.5, 3116-315.
- Bourgery, A. (1926). *Lucain, "La guerre civile"*. T. 1, livres I à IV. Texte établi et traduit par A. Bourgery. Paris : Les Belles Lettres.
- Inwood, B. (2000). « The Will in Seneca the Younger ». *Classical Philology*, 95, 44-60.
- Lévy, C. (2007a). « Cicéron, *De fato* 9-11 ». *Lexis*, 25, 17-34.
- Lévy, C. (2007b). « Aimer et souffrir : quelques réflexions sur la philosophie dans le boudoir de l'*Ars Amatoria* ». Boulègue, L. ; Lévy, C. (éds), *Hédonismes*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion, 161-72.
- Narducci, E. (1979). *La provvidenza crudele. Lucano e la distruzione dei miti augustei*. Pisa : Giardini.
- Narducci, E. (2003). « Cicerone nella *Pharsalia* di Lucano ». Narducci, E. (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina*. Firenze : Le Monnier, 78-91.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire*. Princeton : Princeton University Press.
- Thorne, M. (2011). « Memoria Redux : Memory in Lucan ». Asso, P. (ed.), *Brill's Companion to Lucan*. Leiden ; Boston : Brill, 363-81.

