

La problématique de la magnanimité dans le *De Officiis* de Cicéron

CLET-CLAY MAMVEMBA, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article examine le sens de la préférence par Panétius/Cicéron de la magnanimité sur le courage. D'une part, cette préférence s'inscrit dans la réforme du courage amorcée notamment par Socrate et poursuivie par la Stoa. C'est sous cet éclairage que le *De Officiis*, qui maintient l'unité des vertus, milite en faveur du courage civil et nourrit la magnanimité de différentes tensions entre sagesse et prudence, science et action, passion de la vérité et désir de la première place. D'autre part, cette réforme trouve sa consistance dans l'impératif d'une nouvelle réinterprétation du rapport de la gloire et de la richesse à la justice. Enracinée dans la portée anticipative de la *phronèsis* et fondée dans la justice, la troisième vertu cardinale permet au progressant de mieux se préparer à la magistrature, de gagner les mérites qui découlent de l'exercice du droit, et de déprécier la gloire militaire ou la richesse frauduleuse.

Introduction

Dans le langage courant, le stoïcisme est synonyme de courage dans les vicissitudes de la vie. De fait, le fondateur de la *Stoa*, tout en reconnaissant l'unité des vertus principales, faisait émerger le courage de la prudence¹ : « Zénon de Kition aussi semble être entraîné dans cette direction quand il définit la prudence dans les domaines concernant la distribution comme étant la justice, dans les domaines demandant le choix entre le bien et le mal comme la tempérance et dans les domaines nécessitant l'endurance comme étant le courage² ». D'après cette liste, le courage vient à la quatrième position et appartient à l'arène de la fermeté face aux sombres péripéties de l'histoire. Chrysippe contre la controverse suscitée par Ariston, explicite et élargit la position de Zénon : « Certaines vertus sont premières, mais d'autres leur sont subordonnées. Les

vertus premières sont quatre : prudence, tempérance, courage et justice [...] Au courage [sont subordonnées] l'endurance, la confiance, la grandeur d'âme, l'assurance, l'amour de l'effort³ ». Tout en assumant l'unité et l'inséparabilité des vertus, Chrysippe en soutient également la distinction, avec la subordination des vertus secondaires aux cardinales. Dans le cas du courage, il en dénombrerait cinq, parmi lesquelles on trouve la magnanimité. Celle-ci n'est pas une vertu principale, puisqu'elle est subordonnée au courage. D'après Chrysippe, cependant, la quadripartition ne brise nullement l'unité, puisque ces vertus qui sont des qualités de l'âme, constituées comme sciences et arts, se répartissent leurs théorèmes ou leurs principes, si bien que celui qui agit selon l'une, agit selon toutes⁴.

Or, on constate que Panétius de Rhodes, instaurateur de ce que certains ont appelé le stoïcisme moyen, ramène la quatrième vertu à la troisième position et la désigne comme magnanimité, en lieu et place du courage. Même si, par endroits, il parle de l'âme grande et courageuse, sa préférence pour la magnanimité reste évidente. Ainsi, de façon générale, le Rhodien reformule la configuration des vertus cardinales qu'il développe à l'aune des impulsions naturelles. Mais, quelles sont les raisons d'une telle option et que devient, chez lui, la doctrine sur l'unité des vertus ? S'agit-il d'une même position orthodoxe stoïcienne ou plutôt d'un choix personnel de Cicéron, puisque c'est par l'entremise de ce dernier que nous sont parvenus les éléments de l'œuvre perdue de Panétius dont Cicéron se sert dans son ouvrage *Sur le devoir* (*De Officiis*), intitulée : *Peri kathekontos* (*Sur le devoir* ou *Sur les fonctions propres*) ? Qu'est-ce qui, dans la compréhension de la magnanimité, invitait Panétius/Cicéron à une telle préférence ?

Nous voulons répondre à cette interrogation à partir de l'étude du statut de la magnanimité dans le *De Officiis*⁵. Notre hypothèse est que la préférence panétienne en faveur de la magnanimité trouve sa justification dans l'impératif d'une nouvelle réinterprétation du rapport de la gloire et de la richesse à la vertu. La gloire d'Athènes ou de Rome ne réside pas dans ses monuments et ses victoires militaires, mais dans la qualité de son système législatif et judiciaire. Cette hypothèse se démarque de la position de R. A. Gauthier, qui conteste,

chez Panétius/Cicéron, la préférence pour la magnanimité sur le courage, et soutient la thèse d'une « triade indissoluble » dans une même vertu désignée différemment comme courage, persévérance et magnanimité⁶. Mais, notre point de vue est que la vertu qui exalte l'homme et élève la communauté intime la refonte du courage, dont la définition demeure souvent aporétique. En conséquence, ce remaniement critique les motifs de la recherche de la gloire et de la richesse, et fonde l'exigence d'une *paideia* (éducation) spéciale destinée aux aspirants à la magistrature. Notre objectif est de montrer le caractère problématique de la magnanimité que Panétius réforme à la lumière de l'idéal du progressant et du projet de la république, conformément à l'approche socratique et zénonienne de la vertu. Notre étude analysera la magnanimité dans la perspective de l'unité et de l'origine de la vertu, avant de l'examiner dans le cadre de la morale des fonctions.

1. La magnanimité comme troisième vertu

L'orthodoxie stoïcienne maintient l'unité des vertus, en différenciant nettement les quatre vertus cardinales. Panétius ne déroge pas à cette règle. Cependant, cette fidélité ne l'empêche pas de désigner la magnanimité comme troisième vertu, en lui conférant un statut particulier⁷ : « Nous devons comprendre ceci : comme nous avons posé quatre types de sources d'où découlent l'honnête et le devoir, ce qui paraît le plus splendide, c'est ce qui a été accompli par une âme grande, fière et pleine de mépris pour les choses humaines⁸ ». Pour Panétius, la vertu, qui est une disposition, trouve son mérite dans l'action à accomplir⁹. En ce sens, ce texte recèle des tensions que nous allons progressivement découvrir, entre l'âme et le corps¹⁰, l'action et la pensée, la fierté et le mépris des indifférents. Ses derniers mots fournissent une définition préliminaire de la troisième vertu dans laquelle semble résider toute la splendeur de l'*honestum* (vertu ou bien moral). Deux pistes nous aident à éplucher cette citation : la quadripartition des vertus dans leur unité, et le désir pour les grandes réalisations dans la sauvegarde de l'intérêt commun.

1.1 L'unité des vertus et la troisième vertu

Le fil rouge de la théorie stoïcienne des vertus est évidemment l'unité de celles-ci, qu'il convient de restituer suivant les tensions qui les traversent, dans la perspective panétienne. En réalité, cette unité a été établie depuis Socrate. Zénon l'avait maintenue. En posant quatre sources de l'honnête, Panétius l'assume également¹¹.

Ces quatre parties, bien que liées les unes les autres et entremêlées, donnent cependant naissance à des types des devoirs déterminés ; ainsi celle dont nous avons parlé en premier lieu, dans laquelle nous plaçons la sagesse et la prudence, inclut en elle la recherche et la découverte du vrai [...] Quant aux autres vertus, leur objet est ce qu'il y a de nécessaire pour se procurer et préserver les conditions dont dépend la vie active¹².

La sagesse, la justice, la magnanimité et le *décorum* sont les quatre vertus retenues par Panétius. Leur unité recèle différentes tensions.

La première tension concerne le rapport entre la théorie et la pratique. La *sophia* (sagesse) est une vertu théorétique, tandis que les trois autres concernent la vie active. Cependant, avant de traverser les différentes vertus, cette tension se dissimule à l'intérieur de la première vertu, qui est à la fois *sophia* et *phronèsis*. Elle consiste dans le fait que, si la *sophia* fonde les autres vertus cardinales, il reste indéniable que l'action a « la priorité sur la connaissance »¹³. Au centre de cette tension, la *phronèsis* désigne la modalité dans laquelle la *sophia* pénètre l'action¹⁴ :

Ainsi donc, je suis d'avis que les devoirs tirés de la communauté sont plus appropriés à la nature que ceux qui dérivent de la connaissance [...]. Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent σοφία – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de φρονησις, nous entendons, en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et celles qu'il faut éviter –, cette sagesse, donc, dont j'ai dit qu'elle occupait la première place, est la science des choses divines et humaines, qui inclut la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux¹⁵.

Le fait que la première vertu soit ainsi doublement désignée n'a rien de contradictoire, mais aide à apporter plus d'éclairage, en vue d'en saisir la spécificité et par ricochet le statut des trois autres vertus¹⁶. Si la première vertu n'est que *sophia*, elle reste inaccessible au progressant et se voit dépourvue de toute utilité. Si elle n'est que *phronèsis*, elle risque de rater l'objectif spécifique que la nature assigne à la raison. Or, en mettant l'accent principal sur l'action, l'analyse de la première vertu semble placer toute sa teneur sur le jugement pratique et perdre de vue sa dimension théorétique. La première vertu se concentrerait alors dans son dynamisme actif au point de se vider de toute sa consistance théorique ou contemplative. Cependant, un tel propos, loin de pourfendre la suprématie de la première vertu, vient plutôt la consolider. Comme science des choses divines et humaines, mais également comme la visée spécifique de la raison, la *sophia* a le primat sur les autres vertus. Mais, la *phronèsis* a ainsi la priorité parce qu'elle dévoile clairement que la *sophia* est utile aux hommes, que celle-ci trouve son mérite dans l'action. Dès lors, la *phronèsis* fait accéder à la première vertu, pour que l'action trouve constamment sa source dans la contemplation. Mais, qu'ajoute la traduction latine de Cicéron, à cette approche panétienne de la première vertu ?

Cicéron traduit la *phronèsis* de Panétius par *prudentia*, terme qui résulte de la contraction de *providentia*. D'après L. Quecherat, le premier sens de *prudentia* d'inspiration cicéronienne est la prévoyance ou la prévision, avant de signifier intelligence et sagesse¹⁷ ; tandis que la *providentia* désigne la prescience ou la connaissance anticipée¹⁸. La différence des racines entre le grec *phronèsis* et le latin *prudentia*, confirme une option personnelle de Cicéron, qui par ailleurs s'inscrit dans la droite ligne du stoïcisme. En effet, *phronèsis* (intelligence, sagesse, sentiment) se rattache au verbe *phroneō*¹⁹ (action de penser) et dérive probablement de la racine *phrén*, qui renvoie aux entrailles ou au cœur comme siège des passions ou de la pensée²⁰. Tandis que *prudentia* renvoie aux yeux, à la perception sensible comme médium de la connaissance, le point de vue de la *phronèsis* apparaît être celui du cœur qui soigne et sauvegarde. Par cette traduction, Cicéron ne dénature nullement le propos stoïcien, parce qu'il aligne le cœur

sur le regard, la pensée qui sauvegarde sur l'horizon temporel dont l'anticipation médiatise le jugement pratique.

Cette traduction a des incidences directes sur les tensions qui unissent la justice à la magnanimité, étant donné qu'une grande âme anticipe les enjeux et défis futurs de sa communauté. En particulier, le magnanime, par ce caractère providentiel, « associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener ²¹ ». Il voit à l'avance, prévoit par la théorie et surtout par l'action, afin de se préparer à toute éventualité, de sorte qu'il ne cède jamais aux troubles de l'âme. Par ce caractère prudentiel, l'action apporte à la fois la certitude, l'assurance et la quiétude. C'est par la *prudentia* que, dans l'administration de la cité ou la gestion des affaires, le savoir se révèle effectivement comme un bien, en ce qu'il évite que l'on se trompe. Ceci est déjà un aspect qui montre que le savoir anticipatif élève celui qui l'exerce au-dessus de la mêlée et lui fait échapper aux brusques avalanches de la fortune²². Dans cette tension, la *phronèsis* joue le rôle d'une charnière entre la *sophia* et les vertus pratiques. Et devant la tentation de ramener cette *phronèsis* à la théorie, Cicéron prévient qu'« agir avec réflexion aura plus de valeur que penser avec prudence ²³ »

Ensuite, cette tension de la première vertu se répercute sur la justice, qui est le critère de l'action réfléchie. En effet, la priorité pour l'action s'enracine dans l'exercice de la justice. Celle-ci consiste à ne pas commettre d'injustice et à préserver l'intérêt commun. Son lien évident avec la *sophia* est attesté par Cicéron : « Or le fondement de la justice est la loyauté, c'est-à-dire la constance et la vérité dans les paroles et les engagements²⁴ ». La vérité, qui est l'objet propre de la *sophia*, fonde la justice qui, à son tour, engendre la magnanimité conçue comme « la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible²⁵ ». Sur cet entrelacement entre *sophia*, justice et magnanimité, Cicéron écrit : « Par conséquent, nous voulons que les hommes courageux et magnanimes soient, en même temps, bons et simples, amis de la vérité et nullement trompeurs²⁶ ». Si la tension dans la première vertu est perçue de façon interne, il reste qu'elle entrecroise aussi les différentes vertus. Il n'y a pas de prudence

authentique, ni véritable magnanimité, sans justice. L'unité des vertus chez Panétius garde vive cette tension, car « rien ne peut être honnête, qui est exempt de justice²⁷ ».

Une autre explication éclaire cette tension entre le primat de la *sophia* et la priorité de la justice, dans laquelle se structure la magnanimité. En effet, la *sophia* inclut la communauté des dieux et des hommes. Cette coexistence est première au regard de la connaissance que l'on peut en développer. D'un côté, l'impulsion naturelle, avant d'éveiller l'exercice de la connaissance, dispose les hommes à vivre ensemble et à se concilier les uns les autres. De l'autre, dès que cette recherche de la connaissance s'éveille, le devoir d'enseigner qui est inhérent à la communauté, fait que des hommes soient bien formés à coexister et que certains parmi eux recherchent à diriger les autres²⁸. À partir de ce niveau, se profile la magnanimité qui conduit à s'élever et à hisser les autres hommes pour les rendre dignes de la raison. Justement, c'est en adoptant le point de vue de la *sophia* qui serait « mutilée et inachevée » sans la *phronèsis*, que l'homme découvre les exigences de la justice et de la magnanimité²⁹. Par exemple, qui s'attache à étudier notamment la physique et à découvrir les lois naturelles, va, en fonction de cette étude, développer une certaine vertu pratique. La contemplation de la nature en révèle la perfection et conduit le physicien à la piété ou à l'obéissance aux dieux. Ceux-ci ne nuisent à personne, mais commandent selon la justice que l'homme comprend et tente de reproduire³⁰. La piété devient la manière dont l'idée de justice fait irruption chez l'homme. Et puisque les dieux ont confié à ce dernier une part d'eux-mêmes, alors s'y trouve également en germe la résolution à rendre son âme grande et fière.

Enfin, à un titre particulier, ce lien entre les vertus est rendu amplement manifeste par la quatrième vertu. Le *décorum* qui se présente comme une vertu transversale, trouve un ancrage solide dans la coexistence entre les hommes. Il demeure à la fois spécifique, mais aussi présent dans les autres vertus, en tant qu'il resplendit dans chacune d'elles. Il est à la fois constance, modération, tempérance, pudeur et respect envers tout homme, quel qu'il soit³¹. C'est le beau moral qui révèle que la nature nous a conçus non pas pour la

plaisanterie et l'amusement, mais pour des œuvres plus graves et importantes³². C'est l'éclat qui se manifeste quand la magnanimité se résout dans de grandes décisions prises dans le calme et la réflexion³³. C'est à cette beauté morale qu'œuvre la magnanimité quand elle veille à ce que ceux qui veulent diriger les autres soient formés à la justice et grandeur d'âme requises. Une autre tension ici révèle que la justice, même prioritaire, ne suffit pas à elle seule. Le rôle supérieur que les dieux ont confié à l'homme impose de ne pas négliger le rapport à autrui sur qui notre conduite produit des effets³⁴. En retour, dans cette sollicitude, la qualité de ces liens entre les hommes se veut importante pour la magnanimité, d'autant plus que « la grandeur d'âme sans la communauté et le lien entre les hommes serait une sorte de sauvagerie et de monstruosité³⁵ ». Mais, ces différentes tensions sont-elles perçues par rapport aux passions premières de l'âme ?

1.2. Du désir du vrai à la passion pour la première place

Nous voulons à présent comprendre les bases psychologiques de la magnanimité. En réalité, puisant ses audaces et sa détermination dans le remaniement de la théorie des passions, Panétius réussit à établir l'unité génétique des vertus grâce à sa capacité à mobiliser la tension entre les désirs originaires qui engendrent les vertus cardinales.

D'une part, Panétius souligne que le désir de la première place, qui enfante la magnanimité, reste uni à celui de la recherche du vrai. La tension entre les trois premières vertus est perçue au niveau des passions de l'âme : « A cette passion de voir la vérité s'ajoute un désir d'occuper la première place, de telle manière qu'une âme bien formée par la nature ne veut obéir à personne, si ce n'est à celui qui dispense les préceptes, qui enseigne ou commande en vue de l'intérêt commun, de manière juste et légitime ; et de là viennent la grandeur d'âme et le mépris des choses humaines ³⁶ ». Assurément, la passion de voir la vérité fait appel aussi bien au statut propre de la *sophia* dans le stoïcisme, qu'à la problématique des tendances rationnelles qu'introduit Panétius. Celui-ci ajoute à l'impulsion première certaines tendances rationnelles. Ainsi, chaque vertu trouve son origine aussi bien dans la raison que dans ces tendances. Les animaux naissent

avec une impulsion première (*hormê*) qui les pousse à la conservation de soi. Cette impulsion amène l'animal à se posséder, à s'appartenir à soi-même, à s'occuper de lui-même. Ce principe, l'appropriation (*oikeiôsis*), fait que dès sa naissance, l'homme ou l'animal est confié à lui-même³⁷. Il a une perception de soi qui implique tant la conscience, la protection que l'affection de soi³⁸. En poussant à désirer une progéniture, toujours déjà au bénéfice de soi, cette impulsion ouvre à autrui et fonde les devoirs vis-à-vis d'autrui³⁹.

Cependant, chez l'homme, cette impulsion première s'accompagne du bourgeonnement de la raison. En vertu de cet éveil : « l'homme possède en propre de rechercher et de poursuivre attentivement le vrai⁴⁰ ». La passion du vrai caractérise la *sophia*. C'est par rapport à elle que « la nature elle-même nous a imposé un rôle très supérieur et qui l'emporte sur celui des autres êtres vivants⁴¹ ». Ce rôle très supérieur est celui de l'être rationnel, appelé à s'exercer dans le contexte de la cité, non seulement idéale, mais surtout particulière. En associant le désir d'occuper la première place à celui de la connaissance, Panétius suppose que celui qui connaît doit commander. Il est question avant tout de commander à soi-même. Seul celui qui sait se diriger soi-même pourra ensuite mieux conduire les autres. C'est cette nouvelle tension entre le commandement de soi et le désir de la première place qui émerge de la passion du vrai.

D'autre part, pour Panétius, le désir de la première place tient sa sève et sa consistance de l'appétit pour la sauvegarde de l'intérêt commun. C'est la métaphore du coureur qui en porte la preuve dans le stoïcisme : « Celui qui fait la course du stade doit déployer tout l'effort et lutter avec l'énergie dont il est capable en vue de la victoire, mais il ne doit en aucune façon donner un croc-en-jambe à son rival ou le pousser de la main⁴² ». Cette image du coureur suppose que la lutte pour la victoire soit régie par la recherche de la vérité et de la justice. Sans cela, nous tombons dans la barbarie et la sauvagerie. Raison pour laquelle Cicéron évoque Platon, qui estime que « ceux qui rivalisent entre eux pour savoir lequel des deux administrera le mieux l'État ressemblent à des marins qui se disputeront qui d'entre eux tiendrait le mieux le gouvernail⁴³ ». Si d'autres métaphores, notamment celle de la place dans le théâtre,

insistent sur la propriété ou l'intérêt commun, la présente souligne plutôt la pertinence de la vertu de la magnanimité dans laquelle le désir d'occuper la première place se laisse encadrer par les préceptes de justice. Ceci montre que ces métaphores ne doivent pas être prises séparément, mais toujours dans la corrélation des différentes tensions qu'elles mettent en exergue.

Cette tension entre le soi et la communauté, suppose le bon usage des choses extérieures à travers lequel se joue la dialectique entre la poursuite de ses propres avantages et celle de la communauté :

Toujours est-il que l'âme grande et courageuse se distingue surtout par ces caractéristiques. La première réside dans le mépris des choses extérieures, une fois acquise la conviction qu'il convient à l'homme de ne rien admirer, souhaiter ou rechercher, si ce n'est l'honnête et le convenable, et de ne se laisser abattre par aucun homme, aucun trouble de l'âme, ni aucun revers de fortune. La seconde caractéristique consiste à accomplir, doté, comme on est, de l'âme dont j'ai parlé ci-dessus, des actions grandes, sans doute, et fort utiles, mais aussi surtout très ardues et remplies d'épreuves ainsi que des périls à la fois pour la vie et pour bien des choses qui s'y rapportent⁴⁴.

Ces deux caractéristiques révèlent une tension au sein de la magnanimité, entre le mépris des choses extérieures et l'accomplissement des actions grandes, utiles et périlleuses. C'est la tension entre un premier aspect interne et passif, et le second, externe et actif. Les stoïciens sont les seuls à ne faire aucun compromis sur le fait que le seul bien est la vertu. La vie, la santé, la richesse ou la gloire sont des choses extérieures, même si elles sont préférables à leurs contraires⁴⁵. Leur bon usage apporte l'*apatheia* ou l'absence des troubles⁴⁶. Pour ce faire, même l'accomplissement des actions fort utiles doit reposer sur la recherche de l'intérêt commun, et nullement sur la quête de la gloire ou de la richesse, pour elles-mêmes ou pour soi-même. Mais, directement la tension resurgit, parce que, pour Panétius, il n'y a pas de meilleure manière de préserver l'intérêt commun que de rechercher son propre intérêt. Effectivement, le sage est heureux avec ou sans les biens extérieurs.

En cela, il est le seul à être vraiment libre et autonome. En se mettant en accord avec la nature, il n'a aucun obstacle pour alors poursuivre la santé, les propriétés et la première place. Mais, il les poursuit sans injustice, ni sauvagerie, en préservant l'intérêt commun. Par conséquent, quand les circonstances l'exigent, cette tension implique que le magnanime doit être prêt à sacrifier sa gloire, ses intérêts, au profit de la communauté.

Somme toute, Panétius retient l'unité des vertus, en insistant sur leur dimension pratique. Il enracine les quatre vertus cardinales aussi bien dans la raison et que dans les tendances rationnelles. Dans cet ancrage, la magnanimité, qu'il préfère au courage, entretient différentes tensions qui invitent à reformer les motifs de la conquête du pouvoir. Au cœur de cette tension, il y a la justice, sans laquelle le désir de la première place aboutit à la tyrannie, « une sauvagerie bannissant toute forme d'humanité⁴⁷ ». Mais, cette problématique de la magnanimité ne s'éclaire d'un jour nouveau que dans l'arène de la morale des fonctions, en rapport avec la question du progrès moral.

2. La magnanimité dans la morale du progressant

Après l'analyse de la magnanimité dans la perspective de l'unité des vertus cardinales, il importe de l'examiner au regard de la morale des fonctions. Dans ce contexte où l'unité des vertus ne s'infléchit pas directement en celle des devoirs, la troisième vertu trouve sa splendeur dans la vie politique. En ce sens, la préférence chez Panétius/Cicéron pour la magnanimité sur le courage, intègre un effort sans cesse accru depuis Socrate, aussi bien pour rapporter fondamentalement la vertu à l'âme que pour faire du courage une vertu citoyenne. L'un des mérites du Rhodien consiste à montrer que si le courage reste cohérent dans la morale des sages, cette vertu demeure encore aporétique dans la perspective du progressant dont l'évolution à la fois est soutenue et se manifeste par de dispositions plus douces.

2.1. La réforme du courage et la morale du progressant

Contre Pompée et César qui ont acquis une position privilégiée grâce à leur victoire militaire respectivement en Orient et en Gaule,

contre Crassus aussi qui s'est constitué une grande fortune, Cicéron envisage une réforme de la gloire et de la richesse, en remaniant le courage. Cette réforme était entrevue déjà par Panétius qui estimait que l'idéal du sage devenait une utopie. Il était conscient de la nécessité de reformuler une doctrine de la vertu qui tienne compte de l'homme dans sa réalité concrète de citoyen.

Cependant, puisque nous ne vivons pas avec des hommes parfaits et des sages accomplis, mais avec des individus tels que c'est une chose admirable s'il se trouve en eux des images de la vertu, je pense que nous devons encore comprendre ceci : nous ne devons négliger absolument aucun de ceux qui présentent quelque signe de vertu, mais nous devons d'autant plus veiller sur eux que les vertus dont ils seront parés sont les plus douces⁴⁸.

Tout en restant fidèle à Zénon qui proposait dans sa jeunesse une république idéale, il tente ainsi une morale des devoirs intermédiaires, pouvant rendre le bien accessible à l'homme. L'argument du *De Officiis*, avance que cette étude des devoirs est développée non seulement par les stoïciens, mais aussi par les académiciens et péripatéticiens⁴⁹. De plus, il soutient que le devoir concerne tous les domaines de la vie, privé comme public⁵⁰. Contrairement au sage qui, en possédant une vertu, dispose également de toutes les autres, celui qui progresse ne peut mieux développer qu'une seule bonne disposition, à la fois. Ceci se justifie par le fait qu'il atteint la fin morale dans l'accomplissement du type d'action que lui confie la nature. De la sorte, tous ne sont pas appelés forcément à cultiver les devoirs liés à la magnanimité⁵¹.

Cette morale des vertus semble incompatible avec le courage qui s'oppose souvent aux valeurs plus douces. Il ne manifeste pas directement les images de la vertu. Le progressant, contrairement au sage qui est parfait en toute matière, n'a pas encore suffisamment outillé pour mieux discerner et faire face aux situations plus périlleuses. Ne pas le négliger, c'est effectivement le tenir par la main et l'aider à développer des valeurs plus douces. Une fois bien exercé, il peut alors affronter des situations plus complexes⁵². Panétius

se rattache à l'évolution doctrinale portée par la *megalopsychia*, que Cicéron traduit littéralement en latin par *magnanimitas* (magnanimité) ou *magnitudo animi* (grandeur d'âme)⁵³. Même si ce terme peut parfois signifier arrogance, exaltation d'esprit ou libéralité, le sens qui s'impose est celui de grandeur d'âme. Or, *andreia* qui signifie courage, peut également renvoyer à la virilité, de par sa racine : *aner*⁵⁴. Il connote surtout de la force extérieure, même s'il peut s'agir aussi de la force de l'âme. Cette posture rend le courage ambigu, puisqu'il peut supposer que l'on cherche la gloire, même au mépris de l'équité et du droit. Le simplement courageux peut vouloir l'emporter sur les autres concurrents par la force physique, par ruse ou par des simulacres de vertu ou d'intelligence⁵⁵. Raison pour laquelle la grandeur de l'âme viendrait non pas suppléer aux imperfections des moyens que peut utiliser le courageux, mais encadrer et prévenir toute éventuelle dérive du courage. Pour qui progresse, le courage risque de se solder par des courses effrénées de richesse et de pouvoir, et occulter le rapport à la vérité.

Cette préférence de la magnanimité sur le courage est le fruit d'un long processus qui consacre la mutation en courage militaire au civil, et dont les premières tentatives sont conservées dans les dialogues socratiques. Cicéron, un académicien sceptique, était sans doute bien informé des controverses que Platon soulève particulièrement dans le *Lachès* et le *Protagoras*. C'est avec confiance et gravité, en s'appuyant sur la position stoïcienne, que Cicéron assume ainsi le changement qu'apporte Panétius, en reconduisant la troisième vertu sur une arène nouvelle, avec une pleine conscience de l'impasse à laquelle engage la définition du courage chez Platon. Sans entrer dans le détail, il est intéressant de comprendre un double déplacement assumé particulièrement par Panétius/Cicéron : le passage du contexte militaire au domaine civil et la subordination du courage à la sagesse à la mesure du combat pour la justice.

C'est dans la deuxième moitié du *Lachès*, que Socrate engage la conversation avec deux illustres généraux athéniens : Lachès et Nicias. Le contexte est celui de l'éducation des jeunes à l'excellence dans l'entraînement des armes, pouvant amener un jour à des victoires et à la gloire. Le premier général avance deux définitions

du courage somme toute insatisfaisantes. La première insiste sur la force du corps qui impose une certaine fermeté physique : « Si un homme est prêt à repousser les ennemis tout en gardant son rang, et sans prendre la fuite, sois assuré que cet homme est courageux⁵⁶ ». Après des objections sur des situations qui commandent de battre en retraite en vue d'une contre-offensive écrasante, la deuxième définition tient le courage pour « une certaine fermeté d'âme⁵⁷ ». Si la fermeté d'âme peut aussi exprimer la témérité, la remarque de Socrate qui subordonne le courage à la sagesse, prépare la définition de Nicias qui faisait du courage, la « connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la confiance⁵⁸ ». Ce qui transparaît au fil de la présentation du nœud de ces essais de définition, c'est justement le passage d'une certaine fermeté physique à la fermeté de l'âme, l'abandon de la recherche de la gloire militaire pour inscrire le courage dans la quête de sagesse. Selon L. Rodrigue, le caractère aporétique de la recherche de ce qu'est le courage trouve sa solution dans la personne même de Socrate présenté comme modèle du courageux⁵⁹. Elle décrit le mouvement des définitions proposées qui partent du contexte du combat militaire pour pénétrer la sphère de l'âme et de la connaissance, en vue de dévoiler Socrate comme modèle du courage aussi bien intellectuel que politique⁶⁰. Rappelons que Socrate était hoplite dans trois expéditions militaires de la guerre du Péloponnèse. Mais, au-delà du courage militaire qui caractérise cet engagement, il a fait preuve, au péril de sa vie, d'un réel courage civil en s'opposant notamment à la procédure illégale du jugement collectif des généraux qui ont conduit la bataille des Arginuses.

Sur la même lancée, J. De Romilly souligne également, dans le contexte de la démocratie athénienne, ce déplacement du courage militaire vers un certain intellectualisme propre à la notion socratique de vertu⁶¹. D'après elle, tout en reconnaissant le caractère aporétique de *Protagoras* et du *Lachès*, il apparaît opportun de prendre appui sur le fait que la conjoncture démocratique impose une refonte de la notion de courage héritée du contexte homérique dans lequel la bravoure dans le combat était le critère pour accéder aux honneurs et à la première place. Sous le régime de la démocratie, non seulement la guerre devenait une affaire d'intelligence, puisque se pliant aux

exigences des tactiques, mais, surtout, l'accès à la gloire obéissait désormais au mode électoral.

Cette réforme du courage est poursuivie par Panétius qui enjoint à la magnanimité de refréner les ambitions des plus audacieux et maintient la priorité de la justice : « De fait, une âme courageuse et grande, chez l'homme qui n'a pas atteint à la perfection et à la sagesse, a, la plupart du temps, trop de fougue, tandis que ces autres vertus paraissent plus en rapport avec l'homme de bien⁶² ». Autrement dit, il s'agit d'appivoiser la nature sauvage qui habite, au départ, une âme ambitieuse. Cette domestication passe par la justice⁶³. Ces valeurs de l'homme de bien sont la modestie, la tempérance, le *décorum*, en tant qu'elles soutiennent la bienfaisance et esquissent l'image de la vertu. Mais, ces valeurs ne sont-elles pas en contradiction avec le mode de la politique qui expose constamment au revers de la fortune et à l'opprobre ?

2.2. Magnanimité et excellence de la vie politique

La réforme de la vertu du courage proposée par Cicéron visait aussi la crise créée par les deux dictatures de Sylla et de César qui ont mis en péril la République dont les règles dévoilent pourtant l'excellence de la vie politique. Dans le cercle de Scipion, Panétius avait compris l'importance de l'égalité républicaine octroyée par la nature, et dont la sauvegarde devenait une tâche particulière de la magnanimité : « Mais ceux auxquels la nature a donné les moyens de s'occuper des affaires doivent, sans la moindre hésitation, s'efforcer d'obtenir les magistratures et d'administrer l'État, car ce n'est pas autrement que se gouverne une cité ou que se manifeste la grandeur d'âme⁶⁴ ».

Cet extrait encourage le progressant à s'engager dans la vie politique. Il lie celle-ci à la magnanimité. En effet, c'est la nature qui fait que telle vie soit idéale pour telle personne, et non pas pour une autre. Panétius/Cicéron veut que ceux qui dirigent ou aspirent au pouvoir soient réellement vertueux, justes, magnanimes. Or, César, notamment, et à sa suite, Antoine, ont échoué à cette épreuve⁶⁵. Voilà pourquoi il sied donc de réformer les vertus des personnes qui briguent le pouvoir et de leur proposer d'autres modèles. En clair,

si la nature offre des dispositions pour la vie civique, c'est parce qu'elle ne donne pas seulement la raison, mais aussi des talents particuliers qui permettent de sélectionner une vie donnée. Ce sont là les deux premiers rôles que donne la nature : la nature humaine et la nature individuelle, la raison et les talents particuliers⁶⁶. Pourtant, ces ressources naturelles ne sont pas données de façon égale aux hommes qui sélectionnent différents types de vie⁶⁷. Mais, cette insistance sur la vie politique n'entre-t-elle pas en désaccord avec la théorie stoïcienne des choix des vies ?

Rappelons que le sage stoïcien, pour qui le seul bien est la vertu, peut sélectionner soit la vie royale ou politique, soit la vie civique, soit encore la vie scolastique⁶⁸. Pour le Portique, chacune de ces vies reste possible et appropriée. En effet, le sage qui choisit impérativement la nature ou la raison, sélectionne selon les circonstances l'un de ces types des vies. Or, l'insistance, dans le *De Officiis*, sur l'excellence de la vie politique pourrait laisser penser qu'un stoïcien qui ne sélectionnerait pas une telle vie raterait nécessairement son objectif et serait finalement malheureux. Cette insistance semble également introduire une certaine hiérarchie entre les types des vies, qui placerait la vie politique ou royale au-dessus de la vie philosophique (appelée également vie de loisir studieux)⁶⁹. En réalité, le fait que Panétius parle, dans le dernier extrait commenté, de ceux qui ont reçu de la nature les atouts pour s'occuper des affaires, doit dissiper tout malentendu à ce sujet et rassurer sur la conformité au principe de la Stoa qui commande de suivre la nature, « d'accorder un plus grand poids à la nature⁷⁰ ». Les types des vies sont des choses indifférentes, ni bonnes, ni mauvaises, qui obtiennent, selon les circonstances, une certaine valeur *grâce à la nature humaine et individuelle qui donne les moyens de les sélectionner*. Pour Panétius, nous pouvons, tout en suivant ainsi la nature et les « dispositions dans lesquelles nous sommes nés⁷¹ », changer doucement et progressivement de type de vie, si les circonstances l'exigent, ce qui atteste bien de leur caractère indifférent.

Par conséquent, on doit comprendre que la magnanimité peut s'exercer aussi bien dans la vie politique que dans la vie scolastique, tant dans le domaine public que dans la sphère privée. Toutefois, il

est bon de remarquer que c'est sous l'égide de son projet de réforme que Panétius/Cicéron, qui donne « la préséance aux devoirs de la justice »⁷², reconnaît que le choix de vie reste un examen très difficile pour le progressant appelé à se décider en dépit de la fragilité de son jugement durant la puberté ou l'adolescence⁷³. Raison pour laquelle il veut lui faire prendre conscience de cette préséance, peu importe le type de vie. C'est en ce sens que le Rhodien n'hésite pas à recommander à ceux qui sélectionnent la vie scientifique, sauf pour raison de talent supérieur, de fragilité de santé, d'éviter une existence retranchée dans la sécurité des richesses ou la tranquillité des loisirs, mais d'intégrer aussi le gouvernement de la cité⁷⁴. Bref, cette insistance sur l'excellence de la vie politique rappelle la préséance de la justice et souligne, au regard de la conjecture de son époque, que cette vie politique devrait être réformée en son idéal : la vertu, les actes et non pas la gloire⁷⁵.

Le principe de cette réforme est sans équivoque : que « les armes cèdent à la toge !⁷⁶ ». Il exige que ceux qui désirent la première place, méprisent la gloire et la richesse que le commun des mortels tient pour honorables⁷⁷. À travers la préférence pour la magnanimité et l'exaltation de la vie politique, Panétius passe au crible de la critique la vie militaire, en dépréciant la gloire que procurent les exploits et les victoires à travers la guerre. Puisqu'il est question des indifférents, Panétius fixe notamment les modalités de la bonne gloire. Il propose prioritairement la gloire civile qui résulte de l'établissement des institutions de justice. L'aspirant à la vie politique se laisse guider par la grandeur des lois républicaines et nullement par le courage de certains généraux. Ainsi, les modèles de courage que l'on présente à la cité à travers notamment la sculpture, peuvent être remplacés par des archétypes durables de grands législateurs ou magistrats. Par le biais d'un bon usage de la gloire et de la propriété, si la vie politique expose constamment aux peines, à l'opprobre, à la honte, à des désagréments, à des revers et à des échecs, la troisième vertu aide à garder la dignité et la constance.

Au plus fort de son argumentation, l'Arpinate va jusqu'à déconseiller carrément la vie militaire. On ne le dira jamais assez : il mène un véritable plaidoyer en faveur du courage civil. Les « armées

fort obéissantes et fort courageuses » proviennent de la victoire de ces lois et institutions civiques⁷⁸. Au cœur de cette défense se tient l'argument selon lequel l'excellence des hommes d'État se trouve dans l'élaboration des lois et des constitutions qui non seulement assurent la justice dans la cité, mais servent aussi des références pour le fonctionnement de l'armée et la déclaration de la guerre.

Pour finir, dans ce plaidoyer pour le courage civil, on voit réapparaître la tension entre la magnanimité, la justice et la prudence, dans sa dimension anticipative : « Sans doute est-ce là le partage d'une grande âme, mais voici, en plus, celui d'une grande intelligence : anticiper par la pensée ce qui est avenir, déterminer, assez longtemps à l'avance, ce qui peut arriver dans un sens comme dans l'autre ainsi que ce qu'il faudra faire quand un événement se produira, et ne pas s'exposer à dire un jour : « Je n'y avais pas pensé⁷⁹ ». D'après Panétius, l'aspirant doit aussi acquérir une grande intelligence pratique, qui évite de se tromper et prévoit des événements futurs, tout en s'y préparant en conséquence. Pour l'intérêt de la République, la prudence opère particulièrement dans l'élaboration des constitutions et des lois qui perdurent à travers les siècles, et cristallise le mémorial des hommes illustres. C'est aussi par la diplomatie et d'autres études que l'on peut faire des projections sur l'administration de la cité, la gestion des rapports entre les cités, afin d'éviter les tensions et les guerres. De plus, Panétius insiste sur le jugement. Cette intelligence qui s'accompagne de la liberté vis-à-vis des passions inhérentes à la richesse et à l'argent, discerne les difficultés présentes, tout en envisageant les décisions pour l'avenir. Elle se veut prévisionnelle, provisionnelle et même prospectrice. Bref, elle rend la magnanimité anticipatrice. Que conclure ?

3. Conclusion

La présente étude a porté sur la problématique de la magnanimité dans le *De Officiis* de Cicéron. En cherchant les raisons pour lesquelles Panétius préfère la magnanimité au courage, nous avons trouvé dans ce traité la possibilité de vérifier comment la conformité à la doctrine stoïcienne de la vertu a poussé le Rhodien à recentrer la troisième vertu sur le mépris des richesses et de gloire. Celles-

ci sont des choses indifférentes que le commun des mortels tient pour admirables et que les ambitieux estiment comme de véritables motifs de la conquête du pouvoir. Cette réforme intègre et poursuit le projet socratique de faire du courage une vertu, non plus militaire, mais civile. Nous avons montré, d'une part, que Panétius, qui enracine l'unité des vertus cardinales tant dans la raison que dans les premières pulsions humaines, insiste sur la dimension pratique de ces vertus. En établissant clairement la priorité pour l'intérêt commun, il fait ressortir les différentes tensions qui relient ces vertus et pousse également à repenser la magnanimité, tendue, quant à elle, entre la passion d'occuper la première place et le mépris des affaires humaines. D'autre part, nous avons découvert comment, à travers la morale des fonctions, Panétius persuade les prétendants à la première place de l'excellence de la vie politique, à condition de fonder leur projet sur la justice et la prudence. Ce désir de la première place ne suffit pas. Les valeurs douces qui nourrissent la magnanimité, aident le progressant à présenter des signes extérieurs attestant un réel progrès et permettant à la fois de se préparer à la magistrature et de gagner l'admiration, la confiance ou l'amitié des personnes sages ou avisées. Sur fond du caractère providentiel ou anticipatif de la *phronèsis* qui insère la *sophia* dans la *praxis*, la magnanimité s'enracine dans la justice et brille grâce à la modération ou la pudeur qui l'encadrent. Comme désir de la première place, elle s'ancre dans la passion pour le bien commun. De ce fait, la nature offre à l'homme un rôle supérieur, afin qu'il se gouverne soi-même et, si possible, gouverne les autres, en prenant soin de ceux qui progressent. Cette sollicitude prévoit et anticipe sur l'avenir, en votant des lois ou en les adaptant à l'aune des défis futurs.

Cette même étude peut être menée sur d'autres vertus, pour vérifier l'originalité panétienne concernant l'orientation qu'il leur donne. En amont, l'attention panétienne sur la magnanimité et le courage n'a pas manqué de réveiller un réel intérêt pour la culture grecque et romaine, où le rôle du héros et la bravoure dans la guerre avaient une portée inestimable. En aval, des discussions sur le statut de magnanimité ont traversé les époques, en invitant généralement Panétius/Cicéron à la barre. Mais, le plus grand mérite revient à la

doctrine stoïcienne dont les anciens, les médiévaux, les modernes et même les contemporains n'ont pas encore fini de découvrir le mystère. Deux perspectives majeures s'ouvrent dès lors à nous. D'une part, à la lumière de la prudence, le projet du *De Officiis* exalte effectivement la préparation des futurs cadres d'une nation, en tenant compte de la diversité des domaines propres à chaque temps. Il n'y a pas de pédagogie véritable sans valorisation des talents particuliers et des signes manifestes d'une vraie progression. D'autre part, aujourd'hui plus qu'hier, Panétius tire la sonnette d'alarme pour souligner que la conquête du pouvoir risque de se jouer toujours sur un terrain dont les règles de jeu permettent tous les coups possibles. Mais, il est de la responsabilité de ceux qui se croient destinés à gouverner les autres, de veiller à la moralité de ces règles. Aux grands maux, les grands remèdes !

-
1. Cf. B. Collette-Ducic, « L'unité des vertus chez Zénon de Citium et son interprétation chrysippéenne » dans B. Collette-Ducic et S. Delcomminette (éd.), *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne. Cahiers de philosophie ancienne*, n° 23 (2014), p. 237-267.
 2. Plutarque, *De la vertu morale*, 441A, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol. 2, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 459-460.
 3. Stobée, II, 59, 4-60, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 464.
 4. Cf. Stobée, *op. cit.*, II, 63, 6-10, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 462.
 5. Cf. Cicéron, *Les devoirs*, texte établi par M. Testard, introduction, traduction et notes par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
 6. Cf. R.-A. Gauthier, *Magnanimité : l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 160.
 7. Cf. E. Smoes, *Le courage chez les Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 267-280. C. Veillard, « Comment définir le devoir? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos* » dans *Philosophie antique*, n° 14 (2014), p. 71-109.
 8. Cicéron, *op. cit.*, I, 61, p. 71.
 9. Cf. *Ibid.*, I, 64, p. 75.

10. Cf. *Ibid.*, I, 79, p. 89. Puisque la magnanimité appelle la force non pas du corps, mais de l'âme, il sied donc d'exercer le corps à la raison. Ce rapport entre le corps et l'âme trouve un écho dans la relation de la direction militaire et la magistrature.
11. Cf. Plutarque, *op. cit.*, 440E-441D, cité par A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 459-460.
12. Cicéron, *op. cit.*, I, 15-17, p. 19-21.
13. Cf. *Ibid.*, I, 153, p. 175.
14. Cf. J. Etienne, « Sagesse et prudence selon le stoïcisme » dans *Revue théologique de Louvain*, n° 1(1970), p. 173-182, p. 176.
15. Cf. Cicéron, *op. cit.*, I, 153, p. 175.
16. Cf. *Ibid.*, II, 9-12, p. 195-197. La contradiction est largement apparente entre la première partie de *De Officiis*, qui pose fermement l'inaltérable suprématie de la sagesse, et la deuxième, qui postule clairement la priorité de la justice, partant celle de la vie active sur la vie contemplative. En effet, la vertu ou l'honnête, mis en lumière dans la première partie, et l'utile, que mobilise la deuxième, coïncident. La vertu est à la fois belle, utile et juste. Les premiers qui sont utiles sont les dieux, puis viennent les hommes.
17. Cf. L. Quicherat et A. Develuy, *Dictionnaire Latin-Français*, 48^e éd. révisée, corrigée et augmentée par E. Chatelain, Paris, Hachette et Compagnie, 1955, p. 1119a.
18. Cf. *Ibid.*, p. 1117c. ; A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine : Histoire des mots*, 4^e éd. revue par J. André, Paris, Klincksieck, 1979, p. 541.
19. Cf. M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950, p. 2099a.
20. Cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 1182-1183.
21. Cicéron, *op. cit.*, I, 11, p. 15.
22. Cf. J. Etienne, « Sagesse et prudence selon le stoïcisme », *loc. cit.*, p. 181.
23. Cicéron, *op. cit.*, I, 160, p. 183.
24. *Ibid.*, I, 23, p. 27.
25. *Ibid.*, I, 15, p. 19.
26. *Ibid.*, I, 63, p. 73.
27. *Ibid.*
28. Cf. *Ibid.*, I, 155, p. 177.
29. Cf. *Ibid.*, I, 153-154, p. 175-177.
30. Cf. *Ibid.*, II, 12, p. 197.

31. Cf. *Ibid.*, I, 98-99, p. 111-113.
32. Cf. *Ibid.*, I, 103, p. 117.
33. Cf. *Ibid.*, I, 82, p. 93.
34. Cf. *Ibid.*, I, 98, p. 111.
35. *Ibid.*, I, 157, p. 179.
36. *Ibid.*, I, 13, p. 17.
37. Cf. A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, p. 402-416.
38. Cf. *Ibid.*, p. 404-409.
39. Cf. A. A. Long, « Stoic philosophers on persons, property-ownership and community » dans R. Sorabji (éd.), « Aristotle and after » dans *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement*, n° 68 (1997), p. 13-32.
40. Cicéron, *op. cit.*, I, 13, p. 17.
41. *Ibid.*, I, 97, p. 111.
42. *Ibid.*, III, 42, p. 337.
43. Cf. Platon, *République*, VI, 488a-488e, cité par Cicéron, *op. cit.*, I, 87, p. 99.
44. Cicéron, *op. cit.*, I, 66, p. 77.
45. Cf. *Ibid.*, II, 24, p. 211.
46. Cf. R.-A. Gauthier, *op. cit.*, p. 121-123.
47. Cicéron, *op. cit.*, I, 62, p. 73.
48. *Ibid.*, I, 46, p. 55-57.
49. Cf. *Ibid.*, I, 4-6, p. 7-9.
50. Cf. *Ibid.*, I, 4, p. 7.
51. Cf. F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Rome, Bibilopolis, 1994, p. 49-50.
52. Cette question des exercices trouve un développement plus élaboré chez Epictète. Cf. Epictète, *Entretiens, Fragments et sentences*, traduction par R. Muller, Paris, J. Vrin, 2015, I, 2, 19-29, p. 48-49.
53. Cf. M. A. Bailly, *op. cit.*, p. 760.
54. Cf. *Ibid.*, p. 148-149.
55. Cf. Cicéron, *op. cit.*, III, 72, p. 369.
56. Platon, *Lachès. Euthyphron*, traduction par L. A. Dorion, Paris, GF-Flammarion, Kinshasa, 1997, 191a, p. 110.
57. *Ibid.*, 192b, p. 113.
58. *Ibid.*, 194e, p. 122. Autre traduction possible : « la science des choses qu'il faut craindre et des choses qu'il faut oser ».
59. Cf. L. Rodrigue, « La définition du courage dans le *Lachès* et son illustration dans l'*Apologie* » dans *Histoire et actualité des sciences de l'antiquité*, n° 25 (2009), p. 127-144.

60. Cf. *Ibid.*, p. 137-139.
61. Cf. J. De Romilly, « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon » dans *Revue des Études Grecques*, n° 93 (1980), p. 307-323.
62. Cicéron, *op. cit.*, I, 46, p. 57.
63. Cf. *Ibid.*, I, 47, p. 57.
64. *Ibid.*, I, 72, p. 83.
65. Cf. A. A. Long, « Cicero's politics in De Officiis » dans A. Laks and M. Schofield (eds), *Justice and Generosity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 213-240.
66. Cf. F. Alesse, *op. cit.*, p. 23-31.
67. Cf. T. Bénatouïl, « Le débat entre platonisme et stoïcisme sur la vie scolastique : Chrysippe, la nouvelle académie et Antiochus » dans M. Bonassi et C. Helmig (éds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism : The dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven, Leuven University Press, 2007, p. 1-21.
68. Cf. *Ibid.*, p. 4, et p. 14. Bénatouïl reconstruit les arguments de Chrysippe contre les défenseurs de la vie scolastique. Il pose deux hypothèses interprétatives : soit l'équivalence, soit la hiérarchie entre la vie scolastique et la vie civique. L'auteur montre que Cicéron, en tant qu'académicien sceptique, défend l'idéal de la vie scolastique contre Chrysippe.
69. Cf. *Ibid.*, p. 10; Cicéron, *op. cit.*, I, 69, p. 79-81.
70. *Ibid.*, I, 120, p. 137.
71. *Ibid.*, I, 119, p. 135.
72. Cf. *Ibid.*, I, 155, p. 177.
73. Cf. *Ibid.*, I, 117, p. 133.
74. Cf. *Ibid.*, I, 70-71, p. 81.
75. Cf. *Ibid.*, I, 65, p. 77.
76. Cf. *Ibid.*, I, 77, p. 89.
77. Cf. A. A. Long, « Cicero's politic in The *De Officiis* », *loc. cit.*, p. 229-231.
78. Cicéron, *op. cit.*, I, 76, p. 87.
79. *Ibid.*, I, 81, p. 91.