

La bienfaisance dans le *De Officiis* de Cicéron

JULIE MOSTERT, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans le *De Officiis*, Cicéron aborde le sujet de la bienfaisance sous l'angle de l'utilité politique. Est-il préférable, si l'on souhaite diriger l'État, de se faire aimer ou de se faire craindre? Cicéron souhaite par ce questionnement prouver que la vertu et l'utilité se confondent, et que nous sommes toujours gagnants à faire le bien. S'il s'agit d'un noble objectif, la lecture du *De Officiis* ne peut manquer de soulever une question éthique importante : cette instrumentalisation de la bienfaisance au service du pouvoir peut-elle être moralement valable, et risque-t-elle de mener à des dérives? D'ailleurs, que penser du fait qu'un philosophe et lecteur de l'Arpinate – Machiavel – est devenu célèbre en s'opposant à Cicéron et en affirmant que, la bonté et le pouvoir ne pouvant aller de pair, il fallait préférer le pouvoir?

Introduction

Dans *L'amitié*, Cicéron écrit : « Supprimez du monde les rapports de bienveillance : aucune maison, aucune ville ne pourra rester debout¹ ». Le contraste entre la douceur et la violence de cet avertissement nous fait bien sentir l'ambiguïté sous-jacente à cette vertu. Ce qu'il affirme est évident, et en même temps, comment envisager un concept aussi pur que celui de la bienveillance dans une perspective aussi sombre? Surtout, penser la bienveillance, la bienfaisance en termes d'utilité, de nécessité, est-ce prendre conscience de son devoir moral ou instrumentaliser les relations humaines?

Ces questions nous viennent inévitablement en tête à la lecture d'un autre traité de Cicéron, qui porte sur les devoirs, et qui aborde, entre autres, la question de l'utilité de la bienfaisance. Politiquement, est-il plus efficace d'être bienveillant ou d'être sévère et d'inspirer

la crainte? Il s'agit de l'une des grandes questions du traité, sur laquelle nous tenterons de prendre position. À cette question, nous ajouterons celle-ci : si la bienfaisance était moins efficace politiquement que la cruauté, serait-elle plus ou moins utile pour la réussite d'une vie dans son ensemble?

Nous commencerons par quelques remarques préalables concernant l'usage des termes, la place qu'occupe la bienveillance parmi les vertus cardinales, au sein même du *De Officiis*, ainsi que dans le stoïcisme à l'époque de Cicéron. Nous préciserons également sous quel angle cette notion est abordée dans le traité sur les devoirs. Nous comparerons le traité de Cicéron avec *Le Prince* de Machiavel dans le but de présenter le débat concernant l'utilité politique de la bienfaisance.

Afin d'éclaircir notre conception de la bienveillance, nous présenterons les critères permettant de différencier la bienfaisance authentique de son imitation vicieuse. Finalement, nous aborderons le sujet de la bienfaisance dans son rapport à l'amitié. Grâce à la définition de ce qu'est un homme de bien, nous verrons comment ces deux notions sont liées. Nous nous demanderons de quelle manière les amis sont impliqués dans la bienveillance l'un par rapport à l'autre, et nous étudierons la relation entre amitié et utilité.

1. Remarques préalables et usage des termes

Tout d'abord, il est important de noter que le traité *Les devoirs* de Cicéron se base, au moins en ce qui concerne les deux premiers livres, sur un ouvrage éponyme du stoïcien Panétius de Rhodes. La théorie que Cicéron défend au sujet de la bienveillance est donc grandement inspirée de Panétius.

Cicéron emploie plusieurs termes pour parler de bienfaisance, dont le plus communément adopté est celui de bienveillance. Pouvons-nous utiliser indistinctement les termes de bienfaisance, de bienveillance, de libéralité ou de générosité? Étymologiquement, le terme de bienveillance se réfère à un état plus passif que celui de bienfaisance, qui, comportant en son centre le verbe « faire », semble impliquer l'action d'une manière nécessaire. Nous devons cependant prendre en considération le traité *Les Devoirs* lui-même

pour interpréter les concepts du point de vue de Cicéron. Ce dernier semble nous accorder la licence de les employer comme synonymes : « La bienfaisance (*beneficentia*), que l'on peut également appeler bienveillance (*benignitatem*) ou générosité (*liberalitatem*)² ». Une étude plus exhaustive de l'idée de bienfaisance exigerait un approfondissement de la recherche concernant l'usage des termes latins. Cependant, puisqu'il s'agit d'une présentation abrégée, synthétisée, de ce concept, nous nous permettrons, avec l'accord de Cicéron, d'en faire un usage synonymique.

Maintenant que nous avons clarifié l'usage des termes, nous tenterons succinctement de situer la place accordée à la bienfaisance dans le *De Officiis*. Elle constitue une « part of that one of the four cardinal virtues that deal with our relations with others³ ». Cette vertu cardinale, Cicéron l'appelle vertu sociale. Si la bienveillance n'en est qu'une part, c'est parce que la justice est également une vertu sociale et qu'elle occupe même, pour ainsi dire, l'emplacement central de la vertu sociale. La bienveillance est en quelque sorte une sous-division de la justice, puisque, s'il peut y avoir justice sans bienveillance, une bienfaisance authentique n'est jamais, de son côté, exempte de justice. Cependant, la générosité est un pas de plus vers l'autre, puisqu'elle n'est pas exigée par le devoir, contrairement à la justice.

La bienfaisance cicéronienne est toutefois plus près de la notion de devoir que ne l'est celle de Sénèque, par exemple, ce qui n'est pas étonnant, puisque celle de Cicéron est développée dans un traité qui porte sur les devoirs. Sénèque, quant à lui, a écrit un traité qui ne concerne que les bienfaits, ainsi que le remarque F.-R. Chaumartin :

L'Arpinate [...] englobe les *beneficia*, actions impliquant la volonté libre de celui qui les accomplit et les *officia*, actions qui nous sont imposées par les liens [...] qui nous unissent à notre patrie, à nos parents, à nos enfants et à l'ensemble de nos proches. Sénèque, au contraire, distingue soigneusement le *beneficium* de l'*officium* dans un passage du *De ben.* qui suit immédiatement une référence expresse à Hécaton⁴.

Nous clorons la question des remarques préalables en mentionnant que Cicéron aborde essentiellement le sujet de la bienveillance dans le deuxième chapitre du *De Officiis*, et que ce chapitre se concentre sur la notion d'utilité. Nous pouvons par voie de conséquence en déduire que cette question est abordée particulièrement par Cicéron sous l'angle de l'utilité.

2. Bienveillance et utilité politique

L'Arpinate se demande surtout quelle peut être l'utilité de la bienveillance à des fins politiques. Est-il préférable, si nous souhaitons diriger l'État ou avoir un poste d'importance au pouvoir, de se faire aimer du peuple par des bienfaits, ou de se faire craindre? La réponse ne fait pour lui aucun doute : « C'est que la crainte est un mauvais gardien sur le long terme; au contraire, une bienveillance sincère offre une protection qui dure même pour toujours⁵ ».

Machiavel s'est rendu célèbre en affirmant, pratiquement dans les mêmes termes, la position inverse de celle de Cicéron. Pour Machiavel, si nous sommes contraints à choisir, il vaut mieux être craint que d'être aimé par le peuple. Cette polémique n'a pas été suscitée par hasard. En effet, Machiavel a lu le *De Officiis*, et il s'agit d'une attaque directe contre Cicéron, comme le note G. Allard : « Il y a lieu de croire que la controverse dont parle Machiavel a eu lieu, en quelque sorte, entre Cicéron et lui-même, le premier affirmant la double supériorité, morale et pratique, de l'amour, le deuxième la niant⁶ ». Ce débat entre les deux philosophes, nous le rencontrons « aux chapitres XVI à XVIII⁷ » du *Prince*. Prenons un extrait du Chapitre XVII :

De là naît un débat : vaut-il mieux être aimé que craint, ou *e converso* [« ou le contraire »]? On répond qu'il faudrait être l'un et l'autre; mais, puisqu'il est difficile de les accoler, il est beaucoup plus sûr d'être craint qu'aimé [...] En effet, sur les hommes, on peut dire ceci en général : ils sont ingrats, changeants, [...] fuyards devant les dangers, avides au gain; et, tant que tu leur fais du bien, ils sont tout à toi, ils t'offrent leur sang, leurs biens [...], quand le besoin est éloigné : mais, quand celui-ci s'approche de toi, ils font volte-face, et ce

prince qui s'est en tout point fondé sur leurs paroles [...]va à sa ruine. Car les amitiés que l'on acquiert en les payant, et non par la grandeur et la noblesse de l'esprit, on les achète, mais on ne les a pas, et en temps voulu, on ne peut en tirer profit ; et les hommes offensent avec moins de circonspection celui qui se fait aimer que celui qui se fait craindre : en effet, l'amour tient par un lien d'obligation qui, puisque les hommes sont méchants, est rompu par ceux-ci à la moindre occasion qui comporte une utilité personnelle ; mais la crainte tient par la peur d'être puni, qui ne t'abandonne jamais⁸.

Machiavel affirme, contrairement à Cicéron, que l'amour du peuple, acquis par des bienfaits, ne sera pas rendu par la même bienfaisance par le peuple, qui dira tout le bien du monde de son souverain en période de paix, mais ne sera prêt à aucun sacrifice personnel lorsque la situation l'exigera. L'homme étant méchant, nous ne devons pas nous attendre à ce qu'il respecte ses obligations de reconnaissance en rendant le bienfait qui lui a été accordé par le prince.

Cependant, Machiavel ne s'éloigne pas autant de Cicéron qu'il ne le semble au premier abord : « Car les amitiés que l'on acquiert en les payant, et non par la grandeur et la noblesse de l'esprit, on les achète, mais on ne les a pas, et en temps voulu, on ne peut en tirer profit⁹ ». En défendant l'idée que la bienveillance n'est pas efficace, Machiavel ouvre la porte à l'idée que l'amitié vertueuse le soit, sans pourtant développer ce point.

3. Bienfaisance en actes

Cicéron, à l'instar de Machiavel, voit les dangers d'une bienfaisance qui ne s'appuie que sur des ressources financières : « Quel motif [...] t'a donné l'espoir de gagner la loyauté de ceux que tu auras corrompus à prix d'argent ? [...] Celui qui en bénéficie devient plus mauvais et toujours plus disposé à attendre la même chose¹⁰ ». Cicéron affirme néanmoins qu'il ne faut pas rejeter absolument son aide financière à un pauvre méritant. Par contre, il faut généralement préférer d'autres formes de générosité qui sont supérieures au don monétaire : « Cicero distinguishes between the giving of money

and the offering of services, and favours the latter on the grounds that while the former is easier, particularly for the rich, the latter is more noble (II,52)¹¹ ».

Outre la noblesse plus grande du geste, la générosité par les actes, pour Cicéron, est inépuisable, tandis que les ressources financières, elles, sont limitées : « Ainsi la bienfaisance supprime-t-elle la bienfaisance, puisque, plus les bénéficiaires à l'égard desquels on en a usé sont nombreux, moins le sont ceux à l'égard desquels on le peut encore¹² ».

Pourtant, il y a lieu de se demander si la bienfaisance par les actes est véritablement inépuisable. C'est une question soulevée par Raphael Woolf dans *Cicero : Philosophy of a Roman Sceptic*. Woolf n'aborde cependant pas ce point pour s'opposer à Cicéron, mais pour apporter des précisions sur sa pensée : « One might assume the same to be true of one's time and energy in the case of offering services. But [...] our energies, if not literally boundless, tend to be restored by rest. Money, by contrast, if given away in large quantities, is not sustained or replenished by a comparably self-correcting mechanism¹³ ».

En effet, nous pouvons donner pratiquement toute notre énergie à aider quelqu'un une journée, rentrer chez soi, se reposer, et avoir la même quantité d'énergie disponible le lendemain, ou le surlendemain. Toutefois, si nous donnons tout notre argent dans un grand élan de générosité, nous n'en aurons pas la même quantité le lendemain. L'argent bien investi peut se régénérer lui-même, mais seulement s'il est redonné en proportion modérée.

Cicéron pousse encore plus loin son éloge des bienfaits en actes. Il dit que non seulement ceux-ci constituent, pour ainsi dire, une énergie renouvelable, mais qu'au surplus, elle est exponentielle. Plus nous donnons en acte, plus nous sommes en mesure de donner : « Au contraire, ceux qui seront bienfaisants et généreux en actes [...] auront [...] d'autant plus d'associés pour les seconder dans la pratique de la bienfaisance qu'ils auront rendu service à un plus grand nombre¹⁴ ».

Nous avons jusqu'à maintenant présenté deux formes de générosité, celle en argent et celle en acte, toutefois plusieurs autres types de bienfaits sont mentionnés dans le *De Officiis*. Parmi ceux-

ci, la simple intention est considérée comme de la bienveillance par Cicéron : « Celle-ci [la bienveillance] s'obtient surtout à force de bienfaits, c'est vrai, mais, en second lieu, la bienveillance naît de la volonté d'accorder des bienfaits, même si d'aventure les ressources n'y suffisent pas¹⁵ ». Une bonne intention est donc déjà une forme de générosité.

4. Bienveillance ou prodigalité

Ces diverses formes de bienfaisance sont d'ailleurs propres à la « grandeur et la noblesse de l'esprit¹⁶ ». C'est la porte ouverte que nous laisse Machiavel à l'intérieur même de sa critique de Cicéron. Il est en effet essentiel de différencier ce qui est de la générosité de ce qui n'en a que l'apparence. Il existe plusieurs actes qui semblent bienveillants et qui donnent pourtant une mauvaise réputation à cette vertu. Cicéron nous explique : « En somme, ceux qui donnent largement se divisent en deux catégories : les uns sont prodigues, et les autres, généreux¹⁷ ». L'individu prodigue donne sans compter, dilapide son patrimoine, tandis que la personne généreuse donne avec économie et mesure, pour s'assurer d'être encore en mesure de donner dans le futur.

Cette recommandation de ne pas dilapider son patrimoine par de grands gestes d'éclats, Machiavel l'a faite d'ailleurs lui-même :

Si l'on veut maintenir parmi les hommes le renom d'être libéral, il est nécessaire de ne laisser de côté aucune espèce de somptuosité : de telle sorte qu'un prince ainsi fait consumera toujours, dans de semblables actions, toutes ses facultés ; et à la fin, il lui sera nécessaire, s'il veut maintenir son renom d'être libéral, d'imposer les peuples de façon extraordinaire, d'être draconien et de faire toutes les choses qui se peuvent faire pour avoir de l'argent ; ce qui commencera à le rendre odieux à ses sujets ou à le faire peu estimer de chacun, lorsqu'il deviendra pauvre¹⁸.

L'autre élément séparant le prodigue du généreux est la nature du don. Le prodigue offre du divertissement, des spectacles, des banquets. Les hommes généreux, comme l'affirme Cicéron, ont

comme critères de don la nécessité et l'utilité. Ils « épongent les dettes de leurs amis, les aident pour trouver des maris à leurs filles et les secondent dans la constitution ou l'accroissement de leur avoir¹⁹ ».

Le problème, selon Machiavel, avec ce type de générosité, est qu'il ne fait pas assez de bruit. Un homme vertueux qui apporte son aide à quelques individus gênés de leur misère sans faire sa propre publicité, risque de passer pour moins bienfaisant que celui qui organise une grande fête au centre-ville : « En effet, si on en use vertueusement et comme on en doit user, elle [la libéralité] ne sera pas connue et l'infamie de la qualité contraire ne tombera pas pour autant²⁰ ».

5. Amitié et cibles de bienveillance

La bienfaisance, aux dires de Cicéron, aide à entretenir des liens sociaux entre les citoyens d'une même cité. L'un des liens humains les plus concernés par la notion de bienveillance est l'amitié. Cicéron nous dit que « l'amitié ne peut exister qu'entre hommes de bien²¹ », et que « l'homme de bien est celui qui rend service à qui il peut sans nuire à personne, sauf à y être provoqué par l'injustice²² ». Ainsi donc, l'ami est une personne qui rend service. Pour être un ami, il faut être bienveillant. La bienfaisance est le point commun qui unit les amis.

Toutefois, envers qui faut-il être serviable ? L'ami est-il une cible de bienveillance ou un simple allié avec qui travailler en vue de la bienfaisance ? Beaucoup de personnes ont besoin d'aide. Comment déterminer à qui il est bon de donner en priorité ? : « La nature nous a faits pour vivre en société. Nous prenons ainsi place dans une série de cercles, dont le plus large englobe l'humanité, dont de plus étroits nous lient à nos proches, à nos parents [...] Cette bienveillance, nous ne pouvons la mobiliser qu'à l'égard d'un petit nombre²³ ».

Ces cercles nous permettent d'établir en bonne partie qui doit être visé par notre générosité. Nous devons accorder davantage aux gens plus proches de nous, et la nature de la relation facilite également le choix du type de bienfait à offrir. Un homme a, par exemple, à prendre soin matériellement de sa femme, de ses enfants, de sa famille. L'ami a un lien avec nous qui réside essentiellement dans

les points communs et la vertu. La bienveillance que nous aurons à l'égard de l'ami risque donc d'être davantage en acte et en conseils.

D'une façon générale, les meilleurs bienfaits sont ceux que l'on offre pour les besoins de l'État. En ce qui concerne les individus, il est « mieux de placer un bienfait auprès d'hommes de bien que d'hommes de biens²⁴ ». Les gens riches ne souhaitent pas être redevables d'un bienfait à quiconque. Ils seront plus soupçonneux par rapport aux intentions du bienfaiteur et ils s'imagineront avoir préalablement rendu un service pour obtenir ce bienfait. Le pauvre méritant risque davantage de se souvenir du bienfait de génération en génération et d'inciter le peuple à voir dans le bienfaiteur un protecteur. Il sera donc plus facile dans ces circonstances pour le bienfaiteur d'accéder à des postes de pouvoir au sein de l'État.

Cependant, si l'ami, plus que l'inconnu, est une cible de bienveillance, c'est d'abord en raison de l'amour qu'il éprouve envers nous : « Concernant maintenant la bienveillance dont on fait preuve envers nous, le devoir consiste, pour commencer, à accorder davantage à celui dont nous sommes le plus aimé. Jugeons toutefois de cette bienveillance non d'après la chaleur de l'affection, comme font les jeunes gens, mais plutôt d'après sa solidité et sa constance²⁵ ».

Ainsi, le véritable signe de l'amitié n'est pas une démonstration d'affection impressionnante et spontanée, mais la constance d'une affection plus calme. Il en va de même pour les bienfaits. Nous devons être plus reconnaissants envers les gens qui nous octroient des bienfaits en petite quantité à long terme qu'envers ceux qui apparaissent, font un geste d'éclat et disparaissent.

6. Amitié et utilité

Puisque la bienfaisance est abordée sous l'angle de l'utilité dans le *De Officiis*, nous pourrions être tentés de croire que Cicéron nous incite à avoir des amis essentiellement pour des raisons pratiques. Cependant, dans le traité de *L'amitié*, il nous présente ce sujet sous un tout autre jour : « De plus, à ce qu'il me semble, ceux qui fondent l'amitié sur l'utilité ôtent à ce lien ce qu'il y a de plus aimable. Car ce qui en fait le charme, c'est moins l'avantage obtenu par le moyen

d'un ami que l'amour de l'ami ; le service qu'il rend est agréable, s'il est rendu avec affection²⁶ ».

Dans le traité sur les devoirs, Cicéron nous présente les avantages pratiques de l'amitié dans le but de montrer que l'honnête et l'utile vont de pair. Cela ne signifie pas pour autant qu'il encourage le lecteur à se concentrer sur les bénéfices de l'amitié et de la rechercher pour l'utilité.

7. *Qui a raison : Cicéron ou Machiavel ?*

Alors, quel est le critère qui détermine l'objectif que nous devons poursuivre ? L'utilité et la vertu vont-elles de pair ou Machiavel a-t-il raison de croire que l'on réussit mieux politiquement si on s'abstient de viser deux cibles ? Surtout, a-t-il choisi la meilleure des deux cibles ?

Tout d'abord, si les deux hommes politiques sont passés à l'histoire pour leur enseignement philosophique, pourrait-on dire que la vie de l'un d'eux a été un modèle de réussite sur le plan politique ? Dans le cas de Cicéron, sa vie s'est tout de même achevée par un assassinat, et en ce qui concerne Machiavel, il prie Laurent de Médicis, dans l'introduction du *Prince*, de le sortir de sa situation peu enviable : « Et si votre Magnificence, depuis les hauteurs suprêmes où elle se trouve, tourne quelquefois les yeux vers ces lieux d'en bas, elle saura à quel point, sans le mériter, je supporte une grande et continuelle malignité de fortune²⁷ ».

Cette tentative de retrouver une place en politique s'est d'ailleurs soldée par un échec puisque Laurent de Médicis n'a pas même fait l'effort de lire *Le Prince*.

Que conclure donc ? L'homme de bien peut-il être victime de médisance par des hommes jaloux de lui sur le plan politique ? L'homme qui ne vise que l'utilité sans s'embarasser de la vertu peut-il s'avérer devoir penser en pratique au moindre mal, voire au bien commun pour éviter les soulèvements du peuple ? La part de hasard et d'apparences en politique est-elle suffisamment grande pour diluer les intentions du politicien, qu'elles soient bonnes ou mauvaises, prudentes ou rusées ? De quoi sont faits les cœurs des princes de ce monde ?

Nous devons maintenant admettre que nous ne parvenons pas à répondre à cette question. Toutefois, est-ce la bonne question? Est-il souhaitable pour un homme de bien de rechercher le pouvoir politique? Le pouvoir est-il une finalité pour l'homme vertueux? Si ce n'est pas le cas, quel peut donc être son objectif? Recherche-t-il le bonheur? On peut sans doute être très heureux sans occuper un rôle central en politique. Recherche-t-il le bien commun? Dans ce cas, il faut souhaiter qu'un homme de bien soit au pouvoir, l'encourager si possible et chercher à faire le bien autant qu'il sera possible. Être ou non personnellement au pouvoir est très secondaire, accessoire. Recherche-t-il la gloire? La gloire peut-elle être un objectif de vie légitime pour un homme vertueux? La vertu et l'utilité vont peut-être souvent de pair, mais le pouvoir politique est-il nécessairement utile à l'homme vertueux?

Nous croyons que la gloire et le pouvoir personnel ne peuvent pas être considérés comme des finalités, puisqu'ils ne comportent pas de bien par eux-mêmes. Le pouvoir ne peut être qu'un moyen en vue d'une fin plus élevée. En écrivant sur l'utilisation de la vertu au service du pouvoir, Cicéron a renversé l'ordre du bien. Cette inversion cicéronienne du moyen et de la fin a été la prémisse incitant Machiavel à croire que l'atteinte du pouvoir justifie le fait de sacrifier la vertu.

8. Conclusion

En somme, après nous être autorisés, grâce à un passage du *De Officiis*, à employer les termes de bienveillance, de bienfaisance et de générosité comme synonymes, nous avons vu que cette notion est classée, avec la justice, dans la vertu sociale, qui est une vertu cardinale. La bienfaisance, chez Cicéron, est étudiée avec d'autres devoirs dans son traité, et n'est abordée pratiquement que sous l'angle de l'utilité. Cependant, à une époque rapprochée quoique légèrement plus tardive, dans le stoïcisme, il existe un traité portant exclusivement sur les bienfaits, qui a été écrit par Sénèque, inspiré par Cicéron. Un autre lecteur de l'Arpinate, beaucoup plus tardif que Sénèque, est devenu célèbre notamment en raison de sa critique du traité de Cicéron. Pour Machiavel, peu importe les moyens que nous

employons, nobles ou non, l'important est qu'ils nous permettent d'arriver à nos fins. Ce dernier ne croit pas que l'utile et l'honnête vont de pair, et il préfère l'utile. C'est pourquoi il décide de s'opposer à Cicéron sur l'idée qu'il vaut mieux être aimé que craindre. Entre les deux, Machiavel choisit la crainte, et pourtant, à l'instar de Cicéron, il laisse sous-entendre que ce ne sont que les amitiés perverties par l'argent, et non la bienveillance vertueuse qui est inefficace sur le plan politique.

Cicéron affirme pourtant que le bienfaiteur peut accorder des faveurs de plusieurs manières, pas seulement grâce à l'argent, même s'il ne faut pas exclure ce mode de don. L'Arpinate croit même que les bienfaits en actes sont de beaucoup préférables à ceux en argent, notamment parce qu'ils sont plus facilement renouvelables.

Cependant, il faut être prudent face à celui que l'on perçoit comme un bienfaiteur, et ne pas confondre avec un individu prodigue. La constance tranquille est le critère selon lequel on reconnaît un ami véritable. Utile pour obtenir des bienfaits, l'ami ne doit toutefois jamais être aimé en raison de cette utilité, mais parce que ce qu'il fait pour nous, il le fait avec amour. Toutefois, cette discrète et tranquille générosité des hommes vertueux pourrait ne pas constituer un atout politique, parce qu'elle n'est pas connue du public. Elle est tout de même préférable à la prodigalité, car elle est raisonnable et permet de ne pas dilapider son patrimoine.

Toutefois, que la vertu soit ou non un atout politique, le fait qu'elle soit supérieure au pouvoir et à la gloire rend difficile le fait de la penser en termes de moyen en vue du pouvoir, et bien qu'elle a rarement été aussi noblement utilisée que dans le traité de Cicéron, son instrumentalisation même pourrait s'avérer être une pente glissante vers le vice.

Au terme de cette recherche, une question reste en suspens. Pourquoi Machiavel, s'il affirme que ce ne sont que « les amitiés que l'on acquiert à prix d'argent et non par grandeur et noblesse d'âme²⁸ » qui sont politiquement inefficaces, ne s'est-il pas rangé du côté de Cicéron ? Nous ne le saurons jamais vraiment. Néanmoins, lorsque l'on étudie, par exemple, le portrait du sage stoïcien, une question nous vient à l'esprit : ce sage existe-t-il ? Panétiüs et Cicéron ont mis

de côté le sage, parce qu'ils avaient foi en la capacité de l'homme du commun de grandir en vertu. Cependant, pour Machiavel, « l'on peut dire des hommes généralement ceci : qu'ils sont ingrats, changeants, [...] lâches [...], avides, [...] méchants²⁹ ». Alors, s'il y a lieu de se demander si le sage, possédant « grandeur et noblesse d'âme³⁰ », existe, et que Machiavel ne croit pas au potentiel de bonté de l'être humain moyen, peut-être que la réponse à notre question est simplement que, dans ce monde politiquement et humainement très difficile dans lequel il a vécu, il faut avoir pitié de cet homme qui n'a toujours rencontré sur son chemin que la désillusion.

-
1. Cicéron, *L'amitié*, texte établi et traduit par L. Laurent, Paris, Les Belles Lettres (coll. Des Universités de France), 1965.
 2. Cicéron, *Les Devoirs*, texte établi par M. Testard, présenté et traduit par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres, 2014, I, 20, p. 25.
 3. Myriam T. Griffin, *Seneca on Society : A Guide to De beneficiis*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 22.
 4. François-Régis Chaumartin, *Le De Beneficiis de Sénèque : Sa signification philosophique, politique et sociale*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 35-36.
 5. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 23, p. 211.
 6. Gérald Allard, « Machiavel, lecteur des Anciens » dans *Laval théologique et philosophique*, volume 46, n° 1, 1990, p. 50.
 7. *Ibid.*, p. 50.
 8. Nicolas Machiavel, *Le prince*, traduction par J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2014, p. 197-199.
 9. *Ibid.*, p. 199.
 10. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 53, p. 247.
 11. Raphael Woolf, *Cicero : The philosophy of a Roman sceptic*, New York, Routledge, 2015, p. 189.
 12. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 52, p. 245.
 13. Raphael Woolf, *op. cit.*, p. 189.
 14. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 52, p. 245.
 15. *Ibid.*, II, 32, p. 221.
 16. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 197-199.
 17. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*, II, 55, p. 249.
 18. Nicolas Machiavel, *op. cit.*, p. 191.
 19. *Ibid.*, livre II, XVI, 55, p. 249.

- 20 .Nicolas Machiavel, *op. cit.*,p. 191.
21. Cicéron, *L'amitié*, traduction par L. Laurand, Paris, Les Belles Lettres, 1965, V, 18, p. 12.
22. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*,III, 76, p. 373.
23. Philippe Muller, *Cicéron : Un philosophe pour notre temps*, Giromagny, L'Âge d'Homme, 1990, p. 271.
24. Cicéron, *Les Devoirs*, *op. cit.*,II, 71, p. 269.
25. *Ibid.*, I, 47, p. 57.
26. Cicéron, *L'amitié*, *op. cit.*, XIV, 51, p. 29.
27. Nicolas Machiavel, *op. cit.*,p. 77.
28. *Ibid.*, p. 85.
29. *Ibid.*, p. 85.
30. *Ibid.*