



National Library of Canada
Collections Development Branch

Canadian Theses on
Microfiche Service

Bibliothèque nationale du Canada
Direction du développement des collections

Service des thèses canadiennes
sur microfiche

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE

SAPIENS / SAPIENTIA CHEZ CICERON: ASPECT THEORIQUE

par Giovanna Panico

**Thèse présentée à l'Ecole des Etudes
Supérieures en vue de l'obtention du
doctorat en philosophie**

**Département d'Etudes anciennes
Université d'Ottawa
1978**

RECONNAISSANCE

Cette thèse a été préparée sous la direction de Monsieur Michel Roussel et du Père Etienne Gareau, professeurs au Département d'Etudes anciennes, dont les conseils et l'assistance nous ont été d'un prix inestimable. Nous sommes aussi redevable aux professeurs E. Paratore, A. Michel et A. Hus pour leurs conseils judicieux, au directeur du Thesaurus linguae latinae pour l'accès aux fiches concernant notre sujet, au Conseil des Arts pour l'octroi d'une bourse de doctorat, à la Faculté des Arts de l'Université Carleton pour son aide financière pour la dactylographie du manuscrit final.

CURRICULUM STUDIORUM

Giovanna Panico est née en Italie en 1941. En 1965 elle obtint la Maîtrise es Arts de l'Université d'Ottawa. Sa thèse portait sur L'origine et le sens du travail dans la première Géorgique de Virgile, synthèse des études parues depuis un siècle.

TABLE DES MATIERES

	pages
INTRODUCTION	viii
CHAPITRE PREMIER.- LA SAPIENTIA, VERTU INTELLECTUELLE	1
Introduction	1
I.- Cicéron, théoricien de la <u>sapientia</u> .	
1. Définitions formelles de la <u>sapientia</u> par Cicéron	1
2. Les sources de Cicéron, théoricien de la <u>sapientia</u>	5
3. La <u>sapientia</u> et les trois parties de la philosophie	10
II.- Le <u>sapiens</u> et la philosophie.	
1. Le <u>sapiens</u> et les trois parties de la philosophie	13
2. Le <u>sapiens</u> et le précepte delphique	18
3. Le <u>sapiens</u> et l'action sociale	25
4. Le précepte delphique et la <u>sapientia</u> romaine	29
III.- Cicéron, théoricien du <u>philosophus</u> , "ami de la <u>sapientia</u> ".	
1. Le concept cicéronien du <u>philosophus</u>	32
2. Le σοφός et le φιλόσοφος à l'origine de ce concept	33
3. Le <u>sapiens</u> et le <u>philosophus</u> chez Cicéron	44
IV.- <u>Recta ratio</u> , <u>uirtus</u> et <u>doctrina</u> employés comme synonymes de <u>sapientia</u> dans la définition de la philosophie.	
1. <u>Recta ratio</u> , <u>uirtus</u> et <u>sapientia</u> et leur parenté sémantique	51
2. <u>Adpetitio rectae rationis</u>	57
3. <u>Studium uirtutis</u>	59
4. <u>Studium sapientiae</u>	64

V.- La philosophie, recherche spéculative ou recherche morale de la sapientia?

1. Sapientia, spéculation pure 72
2. Sapientia, recherche morale 90
3. La sapientia avec cette double valeur sémantique . . 93

VI.- La sapientia ou la philosophia, guide du sapiens dans la poursuite de son idéal.

1. La sapientia, vertu du sapiens, et la philosophia, objet de la recherche du sapiens 99
2. Le sapiens et la certitude 122
3. Le sapiens et la recherche de la vérité 142

Conclusion 149

CHAPITRE II.- LA SAPIENTIA, PRINCIPE SUPERIEUR QUI ANIME LE

KOΣMOΣ 151

Introduction 151

I.- La sapientia et la raison 152

1. La sapientia correspondant à recta ratio 152
2. Sapientia et lex 162
3. Sapientia et ratio 165

II.- La sapientia, principe cosmique 171

1. La sapientia dans le monde 173
2. La sapientia et la divinité 195
3. La sapientia et la providentia 205

III.- L'homme et le λόγος universel 215

Conclusion 230

CHAPITRE III.- LA SAPIENTIA, VERTU ETHIQUE	232
Introduction	232
I.- La <u>sapientia</u> et l' <u>honestum</u> .	
1. La <u>sapientia</u> et le <u>summum bonum</u>	233
2. La <u>sapientia</u> et l' <u>ὁμολογία</u>	249
3. La <u>sapientia</u> et le bonheur	264
a. Le <u>sapiens</u> épicurien	264
b. La <u>sapiens</u> académicien	280
c. Le <u>sapiens</u> stoïcien	290
II.- La <u>sapientia</u> face aux maux de la vie humaine	300
1. Le <u>sapiens</u> et la mort	301
2. Le <u>sapiens</u> et la douleur	305
3. Le <u>sapiens</u> et les perturbations de l'âme	312
a. <u>Sapientia</u> , santé de l'âme	313
b. La <u>temperantia</u> et la <u>fortitudo</u> , auxiliaires de la <u>sapientia</u> face aux perturbations de l'âme	333
III.- La <u>sapientia</u> et les quatre vertus cardinales	346
1. Les quatre vertus cardinales , ...	347
2. Le <u>sapiens</u> et les quatre vertus cardinales	361
3. <u>Sapientia</u> et <u>iustitia</u>	369
4. <u>Sapientia</u> et <u>prudentia</u>	372
IV.- Cicéron et le <u>sapiens</u> stoïcien	392
Conclusion	400
CONCLUSION	402
BIBLIOGRAPHIE	405

Appendices

1. Résumé de "Sapiens/sapientia" chez Cicéron: aspect
théorique 428
2. Index analytique des passages de Cicéron 431

INTRODUCTION

1. Problème et définition

Quiconque scrute l'histoire de la pensée antique et chrétienne ne saurait manquer d'être frappé par la fréquence de l'emploi des termes sapiens/sapientia et par l'importance des notions qu'ils véhiculent. On exprime même le plus souvent l'essence de la philosophie par rapport au concept de perfection que recouvrent ces deux termes. Le rôle de la philosophie à l'intérieur de la sapientia a varié d'un auteur à l'autre, mais il reste qu'elle a pour but principal d'indiquer en quoi consiste la sapientia et quels sont les moyens de l'atteindre.

Employés aussi comme équivalents latins de σοφός et σοφία, ces termes représentent un aspect important de l'héritage de la Grèce. Or Cicéron qui s'est donné la tâche de latiniser la pensée grecque et d'en transmettre les notions à l'Occident est l'écrivain latin qui a le plus longuement réfléchi sur ces termes. Son oeuvre offre ainsi un vaste champ d'exploration pour saisir, à partir du sort fait à ces deux termes, l'action du génie assimilateur des Romains en général et de Cicéron en particulier dont la double activité - action politique d'une part et otium littéraire et philosophique de l'autre - se reflète en ce domaine de façon exemplaire.

On ne saurait cependant se contenter de signaler ce double domaine de l'emploi de nos deux termes, car ces deux catégories d'emplois comportent chacune une grande variété de nuances. Pour

avoir une vue complète et fidèle de la sémantique de ces deux termes, il importe donc de dégager à l'intérieur de ces deux aires de signification les divers cas d'espèce que présente l'usage cicéronien et de les grouper selon leur élément prédominant.

Une simple classification ne saurait non plus suffire car souvent des distinctions s'imposent, par exemple lorsque Cicéron parle en historien de la philosophie et lorsqu'il expose sa propre pensée. Il est alors nécessaire d'analyser le contexte et de prendre en considération tous les éléments philosophiques et linguistiques, ainsi que les facteurs littéraires, culturels, historiques et institutionnels qui ont pu l'amener à tel ou tel emploi de ces termes. Souvent, pour mieux préciser le sens des termes en question il faut aussi les comparer avec les mots grecs correspondants ou les mots latins de sens voisin tels que prudentia, doctrina, ratio, consilium, philosophia, etc.

2. Travaux antérieurs

La tâche, comme on le voit, est immense et délicate. Plusieurs philologues, depuis le deuxième quart de ce siècle, ont effectué des recherches sur l'emploi de ces termes dans certaines des oeuvres ou certains des textes de Cicéron. Et même si leurs recherches portaient sur l'emploi de sapiens/sapientia chez l'ensemble des usagers, c'est Cicéron qu'ils citent le plus souvent, reconnaissant ainsi l'importance de la conception cicéronienne à ce sujet.

E. Rémy qui, le premier (en 1932), a réfléchi sur ce problème

tout en intitulant son article La Sémantique de "sapientia"¹, s'appuie uniquement sur Cicéron. Et en conséquence les catégories d'emplois qu'il distingue: 1° signification antérieure à la pénétration de l'hellénisme, 2° science du vrai, 3° uirtus, 4° ciuilis scientia donnent un tableau clair, mais inexact par endroits, des divers emplois du terme chez Cicéron. En outre, cet auteur ne précise pas le lien ou le rapport qui existe entre les divers sens relevés.

Aussi H. Homeyer, dans son article abondamment documenté Zur Bedeutungsgeschichte von "sapientia"², paru en 1956, affirme que le sujet n'a pas encore été étudié. Cette nouvelle étude, qui embrasse l'ensemble de la littérature latine des origines jusqu'à Prudence, accorde aussi une attention spéciale à Cicéron chez lequel le mot trouve sa plénitude de sens. L'auteur rapproche sapientia de σοφία et d'autres termes latins connexes, et tente à son tour de classer l'usage cicéronien de ce terme, mais faute d'un commentaire suffisant, le bien fondé de la classification suggérée nous échappe par endroits.

L'article de G. Luck, Zur Geschichte des Begriffs "sapientia"³, porte aussi sur l'ensemble de la littérature latine et sur Cicéron en particulier. L'auteur s'attarde notamment à l'étude du texte du Laelius (2, 6-7), où il discerne la vieille conception de

1 Dans Nova et Vetera, B, 1932, p. 330-341.

2 Dans L'Antiquité classique, 25, 1956, p. 301-318.

3 Dans Archiv für Begriffsgeschichte, 9, 1964, p. 203-215.

la sapientia face à la nouvelle conception cicéronienne et reconnaît la nécessité d'entreprendre une étude approfondie de l'emploi de ce terme chez Cicéron. Son article met aussi en lumière l'étymologie qui éclaire la sémantique du terme.

Le même passage du Laelius retient l'attention de G. Garbarino, qui dans son article intitulé Evoluzione semantica dei termini "sapientia" e "sapientia" nei secoli III° e II° a.C., étudiant l'évolution sémantique de sapiens/sapientia chez les prédécesseurs de Cicéron⁴, fait appel à ce même texte pour illustrer cette évolution. Sa démonstration s'appuie sur le surnom de "sapiens" attribué à Cato et à Laelius, deux personnalités nettement différentes.

Une étude plus détaillée embrassant la période qui va des origines jusqu'à Tacite a été faite par U. Klima, Untersuchungen zu dem Begriff "sapientia", von der republikanischen Zeit bis Tacitus⁵. Cette thèse est plus complète que les articles susmentionnés. La place accordée à Cicéron y est aussi prépondérante: outre les pages 85-139 qui lui sont expressément consacrées, il est constamment question de l'usage cicéronien dans la première partie où l'auteur passe en revue les divers sens de sapientia. L'analyse de ces textes est cependant plutôt sommaire, les divers emplois de sapientia ne sont pas replacés dans leur contexte, et, hormis prudentia, sapientia n'est rapprochée d'aucun mot de sens voisin. L'usage étudié d'autre part est celui de la langue courante plutôt que celui de

⁴ Dans Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, C, 1965-1966, p. 253-284.

⁵ Diss. München, Bonn; Habelt, 1971, 185 p.

langue philosophique, d'où le manque de nuances dans les emplois du mot en ce domaine.

A part ces ouvrages qui, tout en ayant comme but l'étude du terme sapientia dans l'ensemble de la latinité, ont accordé une attention spéciale à l'usage cicéronien de ce mot, il existe une monographie consacrée à La "sapientia" de Cicéron d'après le "De oratore", thèse dactylographiée de S. Van Riet⁶. Cette thèse examine le rapport entre sapientia et eloquentia chez Cicéron et fait le point entre les diverses opinions des savants à ce sujet.

Comme on peut le constater, les spécialistes, tout en reconnaissant en Cicéron le principal utilisateur de ces termes et tout en accordant une place majeure à son oeuvre, n'ont pu, faute d'espace, donner une vue ni complète, ni exhaustive de l'usage multiple que fait Cicéron du terme sapientia. La plupart de ces philologues ont aussi fait porter leurs efforts sur le terme sapientia sans tenir compte de l'emploi de sapiens, et n'ont étudié qu'un aspect du contenu ou de l'emploi de ces termes, notamment celui de la rhétorique ou de la langue courante, ou encore n'ont étudié que sommairement le domaine pourtant capital de la tradition philosophique.

Notre contribution sera donc d'explorer de façon plus approfondie le domaine philosophique et de donner une vue aussi complète que possible de l'ensemble de l'usage cicéronien des termes mentionnés et surtout d'évoquer les théories philosophiques à la base de ces multiples emplois.

⁶ Thèse de licence, Univ. de Louvain, 1941, 203 p.

Plusieurs problèmes apparentés à notre sujet ont aussi été déjà examinés, tel le rapport entre la rhétorique et la philosophie dans l'oeuvre cicéronienne, problème étudié par E. Gilson⁷ et A. Michel⁸. Il existe également des monographies portant sur des notions apparentées à sapientia tels l'ouvrage de A. Hus sur Docere⁹, de A. Pellicier sur Natura¹⁰, de A. Yon sur Ratio¹¹, et de H.F. North sur Sophrosyne¹², etc. Il convient de mentionner aussi à propos du vocabulaire de Cicéron les travaux de M.O. Liscu pour le domaine philosophique¹³, de H. Altevogt pour les concepts intellectuels¹⁴, et de J. Hellegouarc'h pour la vie politique¹⁵. Σοφία et σοφός

⁷ Eloquence et sagesse selon Cicéron, dans Phoenix, 7, 1953, p. 1-19.

⁸ Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron, Recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader, Paris, P.U.F., 1960, XV-752 p.

⁹ Docere et les mots de la famille de docere, Etude de sémantique latine, Paris, P.U.F., 1965, XXII-409 p.

¹⁰ Natura, Etude sémantique et historique du mot latin, Paris, P.U.F., 1966, 524 p.

¹¹ Ratio et les mots de la famille de reor, Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin, Paris, Champion, 1933, XVI-290 p.

¹² Sophrosyne, Self-knowledge and self-restraint in Greek literature, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1966, XXI-391 p.

¹³ Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1930, 308 p.

¹⁴ Der Bildungsbegriff im Wortschatze Ciceros, Diss., Münster, Emsdetten, 1940, 125 p.

¹⁵ Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 601 p.

dans la littérature grecque ont été étudiés notamment par Gladigow¹⁶, Leisegang¹⁷ et Maier¹⁸. Tenant compte des résultats de ces études nous examinerons le rapport de l'usage cicéronien de sapiens/sapientia avec l'usage grec de σοφός/σοφία ainsi que le rapport de sapiens/sapientia avec les autres termes qui recouvrent le même champ sémantique chez Cicéron.

3. Méthode

A l'aide des lexiques cicéroniens et du fichier du Thesaurus Linguae Latinae nous avons transcrit sur fiches toutes les occurrences de sapientia, sapiens, sapienter et sapere dans l'oeuvre de Cicéron, ainsi que des termes connexes prudencia et philosophia. Nous avons également fait le relevé de ces termes chez les autres écrivains latins du début de la littérature latine jusqu'à Sénèque le Philosophe. Nous avons ensuite procédé à un dépouillement personnel des oeuvres de Cicéron et analysé chacune dans son contexte les occurrences les plus significatives des termes sapiens/sapientia, ainsi que celles des termes connexes. Ce déblayage nous a permis de reprendre pour notre compte la classification de l'ensemble des emplois de sapiens/sapientia chez Cicéron.

¹⁶ Sophia und Kosmos, Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφία, Hildesheim, Olms, 1965, 157 p.

¹⁷ Sophia, dans P.W. Real - Encyclopädie, vol. 3, A1, col. 1019-1039.

¹⁸ Der σοφός-Begriff, Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides, Diss. München, 1970, III-370 p.

Dans la présentation des résultats de notre analyse, nous n'avons pas cru nécessaire de suivre l'ordre chronologique des oeuvres de Cicéron, n'ayant décelé aucun indice d'évolution dans la sémantique de ces termes d'une oeuvre à l'autre. Nous avons cependant respecté la chronologie dans le cas où le même sens ou la même définition se retrouvait dans des oeuvres de datation différente.

Etant donné notre insistance sur l'aspect philosophique de sapiens/sapientia, nous avons accordé une importance particulière aux oeuvres philosophiques de Cicéron, et mis à contribution les outils philosophiques pertinents à notre disposition.

4. Division de la thèse .

Pour notre matière nous avons adopté la division suggérée par la définition que Cicéron donne de façon explicite cinq fois dans son oeuvre¹⁹. Selon cette définition la sapientia est "la science des choses divines et humaines ainsi que de leurs causes". Le premier élément de cette définition, scientia, fera l'objet de notre premier chapitre; la sapientia en tant que science des choses divines fera l'objet de notre deuxième chapitre; et la sapientia en tant que science des choses humaines fera l'objet de nos deux derniers chapitres.

Comme on peut le constater, cette division correspond aux trois parties de la philosophie telle que la concevaient les Anciens.

¹⁹ Cf. infra, p. 2.

Elle correspond aussi à la description que Cicéron fait du sage au premier livre du De legibus (23, 60 - 24, 62) et au cinquième livre des Tusculanes (24, 68 - 25, 72).

Compte tenu de ces mêmes passages des Tusculanes, nous avons réparti notre étude de la sapientia en tant que science des choses humaines en deux chapitres, l'un portant sur l'aspect éthique et l'autre sur l'aspect social de cette vertu. Cicéron, en effet, après avoir décrit les bienfaits que le sage peut retirer de l'étude de la physique, de l'éthique et de la logique, au moment d'aborder l'étude de la sociabilité du sage indique avec netteté qu'il va parler d'un nouveau sujet: sed haec oti. Transeat idem iste sapiens ad rem publicam tuendam (Tusc., V, 25, 72). Notre troisième chapitre fait donc partie, avec les deux premiers de l'otium, tandis que le quatrième relève du negotium.

Toutefois, ayant épuisé les délais prévus par l'Université pour une recherche doctorale et compte tenu de la décision du Département d'Etudes anciennes d'accepter pour l'octroi du doctorat nos trois premiers chapitres, nous avons donné comme sous-titre à notre thèse "aspect théorique". En effet les trois premiers chapitres étudient l'aspect théorique de la sapientia. Nous remettons donc à plus tard l'étude de l'aspect pratique de la sapientia.

CHAPITRE PREMIER

LA SAPIENTIA, VERTU INTELLECTUELLE

INTRODUCTION

Dans ce premier chapitre nous verrons d'abord comment Cicéron lui-même définit la sapientia, quelles sont les sources dont il s'inspire et quels rapports il établit entre la sapientia et les trois parties de la philosophie.

Nous étudierons ensuite la sapientia en tant qu'idéal du philosophe. Puisque d'après Cicéron la philosophie a pour objet la recherche de la sapientia, nous tenterons d'éclairer le concept de celle-ci en nous efforçant de définir les trois domaines propres de celle-là.

Nous examinerons ensuite la possibilité d'acquérir la sapientia, entendue comme science et connaissance certaine, en résumant la théorie de la connaissance selon la doctrine stoïcienne et selon le système de la Nouvelle Académie, que Cicéron manifestement préfère. Nous étudierons enfin le problème que pose au sage le fait que la sapientia exige la recherche de la vérité et qu'il est pratiquement impossible à l'homme de l'atteindre.

I.- CICERON, THEORICIEN DE LA SAPIENTIA.

1. Définitions formelles de la "sapientia" par Cicéron.

Au cours de son oeuvre philosophique, Cicéron a plus d'une fois éprouvé le besoin de définir le mot sapientia. Il le fait

tout d'abord dans le De finibus: "... diuinarum humanarumque rerum scientia, quae potest appellari rite sapientia" (Fin., II, 12, 37); puis dans les Tusculanes: "sapientiam esse rerum diuinarum et humanarum scientiam cognitionemque quae cuiusque rei causa sit" (Tusc., IV, 26, 57); "Quae [scil. sapientia] diuinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos adsequebatur" (Tusc., V, 3, 7); et enfin dans le De officiis: "... sapientia [...] rerum est diuinarum et humanarum scientia" (Off., I, 43, 153); "sapientia autem est [...] rerum diuinarum et humanarum causarumque quibus eae res continentur, scientia" (Off., II, 2, 5).

Les plus complètes de ces définitions, celles des Tusculanes et du deuxième livre du De officiis, présentent la sapientia comme "la science et la connaissance des choses divines et humaines ainsi que de leurs causes". Dans Tusc., V, 3, 7, Cicéron insiste sur l'étude des causes en employant le doublet initiorum causarumque¹. O. Heine a cru discerner dans cette définition une allusion aux trois parties traditionnelles de la philosophie²: scientia et cognitio évoquent, à son avis, la logique, res diuinae³ et causa la

¹ Pour initium employé comme synonyme de philosophie cf. P.J. Miniconi, "Causa" et ses dérivés, Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. 138.

² Cf. Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, erklärt von O. Heine, Stuttgart, Teubner, 1957, vol. 2, p. 82.

³ Cf. à ce sujet Victorinus, In Cic. Rhetor., I, 2 (R.L.M., p. 160): physica est, quae de diuinis agit, ethica, quae de humanis disserit et Plutarque, Stoic. repugn., 9, 1035 a (S.V.F., vol. 2, n° 42, p. 16): τῶν δὲ φυσικῶν ἑσχατοῦς εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος.

physique (et la métaphysique), et res humanae l'éthique. Cicéron dans le De officiis, II, 2, 5, considère la sapientia, dont il vient de faire l'éloge, comme l'objet de la recherche des philosophes: Hanc igitur qui expetunt, philosophi nominantur et de la philosophia: nec quidquam aliud est "φιλοσοφία" si interpretari uelis praeter studium sapientiae.

De toute évidence Cicéron dans ces cinq définitions tient sensiblement le même propos. Les divergences suivantes méritent cependant d'être signalées. Dans les deux définitions des Tusculanes et dans celle du livre II du De officiis il est question de la science et de la connaissance des choses divines et humaines et de leurs causes, alors que dans le De finibus et au premier livre du De officiis toute mention de causalité est omise. Comment expliquer cette omission? Les préoccupations morales, qui dans ces deux textes retiennent l'attention de Cicéron, lui ont peut-être fait négliger les considérations métaphysiques. Dans le De finibus, en effet, la définition de la sapientia est rattachée à l'idée que ce ne sont pas les sens mais la raison droite, c'est-à-dire la raison avec le concours de la sagesse et des vertus, qui peut juger si la uoluptas fait partie du summum bonum⁴. Dans le premier livre du De officiis Cicéron veut montrer que les devoirs qui relèvent de la justice sont plus proches de la nature humaine que ceux qu'impose

⁴ Cf. Fin., II, 12, 36-37: Quid iudicant sensus? Dulce amarum, leue asperum, prope longe, stare mouere, quadratum rotundum. Aequam igitur pronuntiabit sententiam ratio adhibita primum diuinarum atque humanarum rerum scientia, quae potest appellari rite sapientia, deinde adiunctis uirtutibus.

la connaissance du vrai⁵. Il enseigne en conséquence que la sapientia est la première de toutes les vertus⁶ et parmi les choses divines et humaines qui constituent son objet, il inclut les rapports entre les hommes et les dieux ainsi que les rapports des hommes entre eux, notions qui se rattachent à la justice⁷. L'omission de la causalité dans le De finibus et dans le premier livre du De officiis n'empêche pas toutefois de considérer la physique comme partie intégrante de la sapientia car l'expression res diuinae⁸ suffit à attester cette présence.

Le texte du De officiis, II, 2, 5 nous apparaît comme le plus significatif pour comprendre la sapientia en tant qu'objet de la philosophie. Ici Cicéron, après avoir fait l'éloge de la sapientia⁹, explique ainsi les termes philosophus et φιλοσοφία:

5 Cf. tout le développement (Off., I, 43, 152 - 44, 158). Cette thèse d'ailleurs est en contradiction avec ce que Cicéron dit dans Off., I, 6, 18, où la connaissance du vrai est considérée comme la partie de l'honestum la plus proche de la nature humaine: Ex quattuor autem locis in quos honesti naturam uimque diuisimus, primus ille qui in ueri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. M. Testard, Cicéron, Les Devoirs, livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 113, n. 1, en faisant remarquer cette contradiction, nous rappelle que dans les par. 152 et suiv. "Cicéron ne suit plus sa source panétienne, et exprime un avis personnel".

6 Par contre dans Off., III, 6, 28, c'est la iustitia qui est considérée comme la domina et regina uirtutum.

7 Illa autem sapientia quae principem dixi, rerum est diuinarum et humanarum scientia, in qua continetur decorum et hominum communitas et societas inter ipsos (Off., I, 43, 153).

8 Cf. Fin., IV, 5, 11, où la cognitio rerum caelestium fait partie de l'étude de la nature et V, 21, 58; cf. aussi pour l'opinion de Sénèque à ce sujet notre note 29.

9 L'éloge de la sapientia ou de la philosophia considérée, à la suite de Platon (Tim., 47 b), comme un don des dieux aux hommes, se rencontre souvent chez Cicéron, notamment dans Ac. post., I, 2, 7; Tusc., I, 26, 64 et V, 2, 5; Leg., I, 22, 58 et suiv.; Lae., 6, 20; Fam., XV, 4, 16.

Hanc [scil. sapientiam] igitur qui expetunt, philosophi nominantur, nec quidquam aliud est φιλοσοφία, si interpretari uelis, praeter studium sapientiae (Off., II, 2, 5)¹⁰.

2. Les sources de Cicéron, théoricien de la "sapientia".

Quelles sources d'autre part ont influencé Cicéron, théoricien de la sapientia? Au deuxième livre du De Officiis Cicéron attribue la définition qu'il propose aux anciens philosophes: ut a ueteribus philosophis definitum est. Par ueteres philosophi Cicéron peut faire allusion aux philosophes grecs en général ou bien il peut penser à une secte déterminée¹¹. Le fait que la définition de la sapientia se trouve dans des oeuvres qui se placent sous l'influence du stoïcisme¹², nous incite à considérer cette définition comme stoïcienne. On trouve en effet une définition semblable dans les Placita d'Aëtius: Οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν

10 Pour l'expression studium sapientiae et d'autres semblables cf. encore Tusc., I, 1, 1; IV, 3, 5; V, 3, 9; Leg., I, 22, 58 etc.). Nous reviendrons plus loin sur cette question.

11 Cicéron emploie souvent ueteres philosophi, antiqua philosophia ou des expressions équivalentes soit pour désigner les premiers philosophes en général, c'est-à-dire les pré-socratiques, soit pour désigner les premiers philosophes d'une secte quelconque, ce qui est le plus souvent le cas. Ailleurs Cicéron considère le stoïcisme comme la uera et antiqua philosophia (Fam., XV, 4, 16). R. Hirzel (Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Hildesheim, Olms, 1964, réimpr. de 1877-1883, vol. 2, p. 513) affirme que ueteres philosophi évoque pour lui Aristote, et le premier chapitre de la Métaphysique.

12 Il n'y a pas de doute que dans les Tusculanes ainsi que dans le De officiis Cicéron suit une source stoïcienne. Pour le De off. cependant voir plus loin. Au sujet du deuxième livre du De finibus, cf. G. Thiaucourt, Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et ses sources grecques, Paris, Hachette, 1885, p. 77 et suiv.

εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην¹³.

Von Arnim place ce texte parmi les fragments de Chrysippe et il cite aussi un autre texte semblable, tiré de Sextus Empiricus, Adv. math., IX, 13¹⁴. Cependant il nous semble étonnant qu'aucun des textes cicéroniens, renfermant la définition susmentionnée de la sapientia, ne soit cité par Von Arnim dans son recueil des fragments attribués aux anciens Stoïciens¹⁵. Cette absence est d'autant plus étonnante que la définition de Cicéron dans sa formulation la plus simple, nous apparaît comme la traduction littérale du texte cité plus haut d'Aëtius. Dans les deux premiers livres du De officiis, Cicéron, comme on sait, s'inspire principalement de Panétius¹⁶, le

13 Plac., I, Prooem., 2 (S.V.F., vol. 2, n° 35, p. 15). Ce texte a déjà été rapproché de la définition que Cicéron donne de la sapientia dans Fin., II, 12, 37 et Off., I, 43, 153 et II, 2, 5 par M.O. Liscu, Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 162 et 230.

14 τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (S.V.F., vol. 2, n° 36, p. 15); cf. aussi idem, ibidem, IX, 123 (S.V.F., vol. 2, n° 1017, p. 304) et Pseudo-Galien, Hist. phil., 5 (Diels, Dox. Graec., p. 603). Au sujet de cette définition voir encore A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur Stöischen Philosophie, Stuttgart, Enke, 1890, p. 1 et suiv.

15 La définition cicéronienne est absente aussi de l'article de H. Leisegang, Sophia (P.W. Real-Encyclopädie, vol. 3, A1, col. 1019-1039) où le n° 5 est consacré à la notion de la σοφία chez les Stoïciens. Par contre les définitions données par Sénèque (diuinorum et humanorum scientia (Ep., 89, 5) et nosse diuina et humana et horum causas (ibid.)) sont considérées comme stoïciennes. Or ces définitions ressemblent de très près à la définition que Cicéron donne de la sapientia.

16 Cf. à ce sujet M. Testard, op. cit., p. 25-49 et en particulier n. 4, p. 26-27.

représentant du stoïcisme moyen, ce qui pourrait expliquer l'absence de Off., I, 43, 153 et II 2, 5 du recueil de Von Arnim. Cependant, comme on l'a déjà mentionné¹⁷, dans le De officiis, I, 43, 152 et suiv. Cicéron traite d'un sujet négligé par Panaétius (qui locus a Panaetio praetermissus est), à savoir la confrontation entre deux devoirs. Cela ne veut pas dire que ce développement, y compris la partie sur la sapientia, soit exempt de toute inspiration stoïcienne¹⁸. Au contraire l'identification de la sapientia avec la σοφία et de la prudentia avec la φρόνησις¹⁹ et la définition de la prudentia, identique à celle de la φρόνησις stoïcienne²⁰, font penser aux Stoïciens. Cependant à côté de l'influence stoïcienne, il faut voir aussi l'influence de l'Académie et des Péripatéticiens, auxquels les Stoïciens sont peut-être redevables

17 Cf. supra, p. 4, n. 5.

18 De même le par. 5 du deuxième livre du De officiis se trouve dans l'introduction que Cicéron présente sur l'étude de la philosophie. La partie concernant la sapientia peut lui appartenir en propre ou lui venir d'une source grecque. En tout cas elle se lie bien à son contexte. Plusieurs critiques placent les par. 152 - 161 du premier livre du De officiis sous l'influence de Posidonius, cf. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt, Berlin, Weidmann, 1892, p. 28.

19 Cf. Off., I, 43, 153: illa sapientia quam σοφίαν Graeci vocant - prudentiam enim quam Graeci φρόνησιν, aliam quandam intellegimus. Quoique dans ce texte la sapientia soit distinguée de la prudentia, dans le reste du traité elle semble se confondre avec cette dernière: cf. I, 5, 15-16; à ce sujet voir infra, p. 96; p. 372 et suiv.

20 Au sujet de la prudentia Cicéron nous dit: ... prudentiam enim [...] quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia (Off., I, 43, 153). Au sujet de la φρόνησιν on peut lire chez Stobée, Ecl. II, 59, 4 (S.V.F., vol. 3, n° 262, p. 63): φρόνησιν δ'εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον.

en partie de la conception qu'ils se font de la σοφία. En effet les Académiciens ainsi qu'Aristote considéraient la σοφία comme une ἐπιστήμη. Dans les Définitions, ouvrage pseudo-platonicien, la σοφία est définie comme la science "anypothétique", c'est-à-dire une science²¹ non fondée sur des hypothèses: σοφία ἐπιστήμη ἀνυπόθετος. Dans l'Ethique à Nicomaque, Aristote considère la σοφία comme la plus parfaite des sciences: ἡ ἀκριβεστάτη ἅν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία²². Les Stoïciens, donc, ont pu s'inspirer des Académiciens et d'Aristote lorsqu'ils considèrent la σοφία comme une ἐπιστήμη²³.

Comme on a pu le constater, la définition cicéronienne de la sapientia se différencie de la définition stoïcienne traditionnelle rapportée par Aëtius par le fait qu'elle met en évidence l'idée de la causalité (initiorum causarumque cognitio)²⁴. Or la

21 Déf., 414b; cf. aussi le fragment 6 (Heinze) de Xénocrate: τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας εἶναι φησιν. Pour l'emploi d'ἀνυπόθετος dans le sens d'un savoir non fondé sur des hypothèses, voir Platon, Rép., VI, 510b.

22 Eth. à Nic., VI, 7, 1141a; ibid.: ὥστε εἴη ἅν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη. Dans la Métaphysique A., chap. 1, Aristote établit que la σοφία est une science. Pour la notion de σοφία chez Aristote ainsi que chez ses prédécesseurs cf. entre autres R. Gauthier et J. Jolif, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire, Louvain, Publ. Univ., 1970, t. 2, 2e partie, p. 479-489.

23 Peut-être existe-t-il aussi un rapport entre l'expression stoïcienne θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμη et la conception platonicienne et aristotélicienne de la σοφία comme science qui appartient à la divinité (Banquet, 204a; Phèdre, 278d) ou comme connaissance qui a pour objet la divinité (Métaph. A, 2; 983a).

24 Tusc., V, 3, 7; cf. aussi ibid., IV, 26, 57; Off. II, 2, 5, cités supra, p. 2. Peut-être l'allusion explicite à la causalité est-elle due à Posidonius, comme l'a écrit E. Bréhier, Les Stoïciens, textes traduits par ... édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, p. 1283, n. 2 de la page 350; et M. Pohlenz, La Stoa, Storia di un movimento spirituale, presentazione di V.E. Alfieri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. 1, p. 434.

notion de causalité est exprimée aussi dans les définitions de Xénocrate et d'Aristote. En effet Xénocrate dit que la σοφία est la science des premières causes: τὴν σοφίαν ἐπιστήμην τῶν πρῶτων αἰτίων²⁵ et Aristote rapporte la σοφία à l'étude des πρῶται ἀρχαί καὶ αἰτίαι.²⁶ Cicéron, donc, dans la conception qu'il se fait de la sapientia, a pu être inspiré à la fois par les Stoïciens et par les Académico-Péripatéticiens²⁷. Cette définition, que Cicéron formula le premier en langue latine, deviendra classique et elle sera reprise par les écrivains postérieurs²⁸. Cependant ces

25 Fr. 6 (Heinze).

26 Métaph. A, 1, 981b pour lequel voir J. Tricot, Aristote, La Métaphysique, Paris, Vrin, 1964, vol. 1, p. 10, n. 2. Le rapprochement entre ces textes d'Aristote et de Xénocrate d'une part et la notion de causalité contenue dans la définition de la sapientia de l'autre a été déjà fait par R. Leisegang, art. cit., col. 1021, en relation avec la définition rapportée par Sénèque: nosse diuina et humana et horum causas (Ep., 89, 5). Pour le rapport entre initia et ἀρχαί cf. J.S. Reid, M. Tulli Ciceronis Academica, Hildesheim, Olms, 1966 (réimpr. de 1885), p. 128-129.

27 Cet éclectisme provient peut-être d'Antiochus d'Ascalon.

28 Cette définition de la sapientia se retrouve souvent chez les auteurs anciens de langues grecque et latine. Voir entre autres: Philon, Congr. erud. gr., 79; Origène, Contra Cels., III, 72; Clément d'Alexandrie, Paedag., II, 25, 2; Strom., I, 333; Aristobule chez Eusèbe, Praep. evang., XIII, 12, 12; Albinus, Didasc., 1; Apulée, Plat., II, 6; Sénèque, Ep., 89, 5 (voir supra n. 26 et infra n. 29); saint Augustin, Contra Acad., I, 6, 16-8, 23; Boèce, Cons. Phil., Pr., 4, 9; p. 7; Lactance, Inst. diu., II, 13, 10; saint Jérôme, Com. in Is., II, 21; Com. in ep. ad Eph., I, 9.

Pour saint Augustin, cf. l'article de G. Verbeke, Augustin et le stoïcisme, dans Recherches Augustiniennes, suppl. à la Revue des Etudes Augustiniennes, vol. I, 1958, p. 68-69. L'auteur fait observer que, puisque dans la définition augustiniennne de la sapientia il n'est pas fait mention de l'idée de causalité, saint Augustin ne peut pas s'inspirer de Cicéron, lequel avait ajouté à la formule stoïcienne la notion de causalité, peut-être à la suite de Panétius. La définition de saint Augustin remonterait donc directement à l'ancien stoïcisme. On peut objecter à cette remarque que saint Augustin aurait pu connaître les autres textes où Cicéron définit la

derniers s'arrêtent à la première partie ("science des choses divines et humaines") sans mentionner explicitement l'idée de causalité²⁹. Or Cicéron avait accordé une grande importance à la notion de causalité. Dans les Academica il fait insister Varron sur l'importance de la causalité dans la doctrine de la physique. En effet Varron d'une part reproche aux Epicuriens d'avoir supprimé dans leur physique les causae rerum efficientium, et d'autre part met en évidence la supériorité de la physique des Académiciens, laquelle considère l'effectio et la materia³⁰.

3. La "sapientia" et les trois parties de la philosophie.

Comme nous l'avons déjà relevé³¹, Cicéron, en définissant la sapientia comme la science des choses divines et humaines, fait

sapientia et où l'idée de causalité est absente. En effet, l'auteur mentionne seulement Off., II, 2, 5 et Tusc., IV, 26, 57 où Cicéron fait état de la causalité. Selon M. Testard (Saint Augustin et Cicéron, Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin, Paris, Etudes Augustiniennes, 1958, vol. 1, p. 276), l'omission de la causalité est intentionnelle.

29 Voir à ce sujet la lettre 89 de Sénèque où, après avoir présenté les définitions de la sapientia et de la philosophia, il discute de la différence qui existe entre elles et enfin analyse les parties de la philosophia et les divergences des philosophes sur les diverses divisions proposées. Au par. 5, en présentant la définition de la sapientia dans ces termes: "sapientia est nosse diuina et humana et horum causas", il considère comme superflu "horum causas" car, dit-il, les causae diuinorum humanorumque font partie des res diuinae. Sur la notion de causalité en rapport avec la philosophie, cf. aussi Virgile, Georg., II, 490: felix, qui potuit rerum cognoscere causas!

30 Ac. post., I, 2, 6. Cicéron dans Fin., I, 6, 18-19, adresse le même reproche à Epicure. Sur les deux parties de la physique de l'Académie, cf. Ac. post., I, 6, 24.

31 Cf. supra, p. 2 et 3.

allusion aux trois parties de la philosophie. Or la définition stoïcienne de la σοφία, rapportée par Aëtius, est suivie de la définition de la φιλοσοφία avec la division tripartite en physique, éthique et logique:

τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης·
ἐπιτηδεῖον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετὴν,
ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν
λογικὴν· δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἐστὶν ἡ
φιλοσοφία, ἥς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ
δὲ λογικόν³².

La division de la philosophie en trois parties remonte à Xénocrate³³, mais ce sont les Stoïciens qui ont élaboré systématiquement cette idée³⁴ et qui ont insisté sur les liens très étroits qui unissent les trois parties³⁵. En effet pour montrer que les trois parties de la philosophie sont inséparables, ils les comparaient aux parties d'un oeuf³⁶, d'un animal³⁷, d'un champ fertile ou d'une cité³⁸.

³² Aëtius, Plac., I, Prooem. 2 (S.V.F., vol. 2, n° 35, p. 15). Sur le même sujet cf. aussi S.V.F., vol. 2, n° 37-44, p. 15-17.

³³ Cf. Xénocrate, fr. 1 (Heinze), tiré de Sextus Empiricus, Adv. math., VII, 16 (S.V.F., vol. 2, n° 38, p. 15-16). Dans Ac. post., I, 5, 19, Varron attribue par erreur cette tripartition à Platon. Peut-être cette imprécision remonte à son maître, Antiochus d'Ascalon. Cf. à ce sujet J.S. Reid, op. cit., p. 115-116; I.N. Madvig, M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri V, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de 1872), p. 483-484; A.S. Wilkins, M. Tullii Ciceronis De oratore libri tres, Oxford, Clarendon Press, 1892, p. 112-113; P. Boyancé, Cicéron et le "Premier Alcibiade", dans Revue des Etudes Latines, 41, 1963, p. 227; A.S. Pease, M. Tullii Ciceronis De natura deorum libri III, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1955-58, vol. 1, p. 184.

³⁴ Cf. Sextus Emp., Pyrrh. hypot., II, 13.

³⁵ Cf. idem, Adv. math., VII, 16 (S.V.F., vol. 2, n° 38, p. 15-16).

³⁶ Cf. Diogène Laërce, Vitae philosophorum, VII, 40 (S.V.F., vol. 2, n° 38, p. 16).

³⁷ Sextus Emp., Adv. math., VII, 17.

³⁸ Cf. Diogène Laërce, ibid.

Au besoin ils démontraient que l'étude d'une partie déborde dans les autres parties. Le λόγος est en effet la base commune de ces trois parties de la philosophie: en physique il pénètre tout le κόσμος, lui donne sa cohésion et en enchaîne toutes les causes; en éthique il est à l'origine de l'harmonie dans le comportement de l'homme et lui fait découvrir quel est le souverain bien; en logique enfin le λόγος permet à l'homme d'arriver à la connaissance sûre et d'établir une méthodologie pour l'enchaînement rigoureux des propositions.

Quoique les Stoïciens ne soient pas d'accord sur l'ordre dans lequel ces trois parties de la philosophie doivent être rangées³⁹, ils admettent tous néanmoins leur union et leur caractère complémentaire⁴⁰. La logique en effet est inséparable de l'éthique et de la physique. L'éthique est axée sur l'épistémologie, car par la κατάληψις on peut être sûr de ne pas tomber dans l'erreur et d'accomplir toujours des actes parfaits. Et d'autre part la physique est inséparable de l'épistémologie, car c'est par l'épistémologie que l'on peut connaître le λόγος qui domine dans toute la nature. Pour les Stoïciens enfin, rapporte Philodème, "la dialectique ne fait rien par elle-même si elle n'est pas liée aux discours moraux et physiques"⁴¹.

³⁹ Cf. Diogène Laërce, VII, 40-41; Plutarque, Stoic. repugn., 9, 1035.

⁴⁰ Cf. Diogène Laërce, VII, 40.

⁴¹ Philodème, De rhet., vol. 1, 10 (S.V.F., vol. 2, n° 125, p. 38), cité par E. Bréhier, Chrysippe et l'ancien stoïcisme, nouv. éd. rev., Paris, P.U.F., 1951, p. 65, n. 2.

Un lien étroit existe de même entre la physique et la morale, car selon Chrysippe on ne peut pas arriver à la connaissance des biens et des maux, à la pratique des vertus et à la sagesse sans l'étude préalable de la nature universelle⁴².

RESUME DE LA SECTION I - CICERON, THEORICIEN DE LA SAPIENTIA.

A cinq reprises Cicéron définit dans son oeuvre la sapientia comme la "science des choses divines et humaines ainsi que de leurs causes". La notion de causalité, cependant, n'y apparaît que trois fois. Cette définition, que Cicéron le premier formula en langue latine et qui restera classique pendant tout le Moyen Age latin, remonte, sauf pour l'idée de causalité, très importante pour Cicéron, aux Stoïciens anciens, comme les textes d'Aëtius et de Sextus Empiricus le prouvent. Les Stoïciens à leur tour empruntent aux Académiciens et à Aristote l'idée que la σοφία est une ἐπιστήμη.

L'idée de causalité, absente dans la définition stoïcienne, apparaît dans des textes académico-péripatéticiens. Malgré l'influence de l'Académie et du Péripatétisme sur Cicéron, le ton de sa définition de la sapientia est et reste stoïcien, comme le prouve le fait qu'elle fait allusion aux trois parties de la philosophie et aux liens étroits qui les unissent, principe fondamental de la doctrine du Portique.

⁴² Cf. Plutarque, Stoic. repugn., 9, 1035c (S.V.F., vol. 3, n° 68, p. 17).

II.- LE SAPIENS ET LA PHILOSOPHIE.

1. Le "sapiens" et les trois parties de la philosophie.

Dans ses traités philosophiques, Cicéron ne manque pas de mentionner les trois parties de la philosophie, notamment dans les exposés sur l'histoire de la philosophie⁴³.

Tout d'abord, ayant reçu des Stoïciens la notion que la sapientia est la science de la physique (et de la métaphysique), de l'éthique et de la logique, il emploie le terme dans ce sens. Dans les Academica, il nous dit que les Stoïciens, comme la plupart des philosophes, ont divisé la sapientia en trois parties: In tres igitur partes et a plerisque et a uobismet ipsis distributa sapientia est (Ac. pr., II, 36, 116). Il décrit ensuite ces trois parties: la physique (par. 116-128), l'éthique (par. 128-141) et la logique (par. 142-146). Or dans ce texte le terme sapientia est employé, tel que défini antérieurement, dans son sens de "science des choses divines et humaines". La sapientia représente l'objet de la philosophie, la science que les philosophes se proposent d'atteindre et non pas la philosophie elle-même. Ce qui est confirmé aussi par le paragraphe précédent où Cicéron pose à Lucullus la question suivante: Hoc primum quale est, a non sapiente explicari sapientiam? (Ac. pr., II, 36, 115). Tandis que lorsque Cicéron veut désigner la philosophie il se sert de l'expression disciplina sapientiae (Ac. pr.,

⁴³ Cf. à ce sujet Ac. post., I, 5, 19 et suiv.; Fin., IV, 2, 4 et suiv.; V, 4, 9-11; De or., I, 15, 68; Ac. pr., II, 36, 114 et suiv.; Tusc., V, 24, 68 - 25, 72 et Leg., I, 22, 58 - 24, 62.

II, 36, 114). Dans Tusc., V, 25, 72, en parlant de la logique, il écrit que celle-ci embrasse toutes les parties de la sapientia, où nous voyons l'allusion à l'éthique et à la physique dont l'étude, nous le savons, pour être valable requiert l'apport de la logique⁴⁴.

De même dans le troisième livre du De finibus Caton, voulant démontrer le rapport qui existe entre la physique et la morale, affirme que l'on ne peut comprendre les préceptes moraux si l'on ne possède la science de la nature (22, 73). Il attire ensuite l'attention sur l'agencement et l'unité admirables de la doctrine stoïcienne où les conséquents s'accordent toujours avec les antécédents et où le déplacement d'une seule lettre ruinerait tout (22, 74).

⁴⁴ Cf. supra, n. 41.

Comme les trois parties de la philosophie sont étroitement liées entre elles, le sapiens ne peut se passer d'aucune d'elles. Sa nature même le porte à s'occuper de ces trois branches. C'est ce qui ressort du portrait que Cicéron fait du sapiens au Ve livre des Tusculanes. Au par. 68 Cicéron soutient que le sage doit posséder un haut degré d'intelligence (ingenium eximium) et une passion ardente pour la recherche de la vérité (ad inuestigandam ueritatem studio incitatus)⁴⁵. Ces deux conditions étant remplies, prendra corps, ajoute-t-il, cette production de l'esprit qui se compose de trois parties (triplex ille animi fetus): la physique (cognitio rerum et explicatio naturae), l'éthique (discriptio expetendarum fugiendarumue rerum et ratio uiuendi)⁴⁶ et la logique (iudicare quid cuique rei sit consequens, quid repugnans, in quo inest omnis cum subtilitas disserendi, tum ueritas iudicandi). Et, poursuivant, il décrit chacune des trois parties: la physique dans les par. 69 et 70; la morale dans le par. 71 et la logique dans le par. 72. Parmi les tâches de la physique il place la contemplation de l'univers⁴⁷

⁴⁵ Platon (Rép., V, 475c et suiv.) considère le goût pour la recherche de la vérité comme condition essentielle pour le philosophe. Dans Nat., I, 2, 4, on trouve, comme dans Tusc., V, 24, 68, l'idée de l'ingenium uni au désir de rechercher la vérité: ut excitaret homines non socordes ad ueri inuestigandi cupiditatem.

⁴⁶ Cette phrase nous rappelle la définition de la prudentia pour laquelle voir supra, p. 7, n. 20.

⁴⁷ Cf. par. 69: cum totius mundi motus conuersionesque perspexerit sideraque uiderit innumerabilia caelo inhaerentia cum eius ipsius motu congruere certis infixa sedibus, septem alia suos quaeque tenere cursus multum inter se aut altitudine aut humilitate distantia, quorum uagi metus rata tamen et certa sui cursus spatia definiant. La même idée de la contemplation du monde par les hommes est présentée dans Tusc., I, 28, 69; Nat., II, 14, 37; Ac. pr., II, 41, 127; CM, 21, 77 etc. Cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 630-631.

auxquelles il rattache la recherche des éléments et des principes du monde⁴⁸.

Cicéron évoque les trois mêmes parties de la philosophie dans l'éloge qu'il fait des biens que procure la sagesse dans le De legibus, I, 22, 58 à 24, 62. La sagesse, dit-il, c'est d'abord celle qui nous a instruits de toutes les autres choses et surtout nous a appris le précepte delphique: "connais-toi toi-même": Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus (Leg., I, 22, 58). En se connaissant l'homme découvrira tous les moyens dont il dispose pour poursuivre et atteindre la sagesse: intelleget [...] quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam (I, 22, 59). A la lumière de la sagesse il pourra découvrir aussi qu'il est bon et que cette bonté est pour lui un gage de bonheur: sapientia duce bonum virum et, ob eam ipsam causam, cernat se beatum fore (I, 22, 59), bonheur que lui assurera l'étude de l'éthique (I, 23, 60), de la physique (I, 23, 61) et de la logique (I, 24, 62).

L'âme, nous dit Cicéron, connaissant ses vertus, sera libérée de l'assujettissement au corps et, conséquemment, de la volupté, de la crainte de la mort et de la douleur. Elle pourra en outre établir des liens sociaux, s'adonner au culte des dieux, discerner ce qui constitue la vraie piété, et, dans ses jugements moraux, acquérir la perspicacité (prudentia) d'un oeil exercé et infaillible:

⁴⁸ Tusc., V, 24, 69: Inde est indagatio nata initiorum et tanquam seminum, unde essent omnia orta, generata, concreta.

Exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria (quae uirtus ~~ex~~ prouidendo ~~et~~ appellata prudentia) (Leg., I, 23, 60).

D'autres tâches morales sont présentées comme découlant de la spéculation physique. En effet c'est après avoir exploré la nature de l'univers, que l'on pourra connaître sa place dans l'ensemble de la nature et attribuer leur juste valeur aux choses. C'est ainsi que l'on prendra conscience de sa vocation et que l'on arrivera au détachement et au mépris des choses que le commun des mortels considère comme étant d'un très grand prix:

... in hoc conspectu et cognitione naturae, dii immortales, qualem se ipse noscet! <Quod Apollo praecepit Pythius> Quam contemnet, quam despiciet, quam pro nihilo putabit ea quae uolgo dicuntur amplissima! (Leg., I, 23, 61)⁴⁹.

Le détachement des choses terrestres est aussi présenté comme découlant de la contemplation physique, dans le texte parallèle du cinquième livre des Tusculanes: Haec ille [scil. animus] intuens atque suspiciens uel potius omnis partis orasque circumspeciens quanta rursus animi tranquillitate humana et citeriora considerat! (Tusc., V, 25, 71).

L'apport de la troisième partie de la philosophie, la logique, est aussi essentiel à l'exercice des deux autres, car la pratique de la définition (rem definit), de la division des genres (genera dispertit), et du syllogisme déductif (sequentia adiungit), et la distinction entre le vrai et le faux (uera et falsa diiudicat)⁵⁰

⁴⁹ Sur le mépris des choses humaines cf. Lac., 2, 7; Ac. pr., II, 41, 127; Tusc., I, 40, 95; IV, 26, 57; Rep., I, 17, 28; De or., II, 84, 344 et infra, p. 365 et n. 410-411.

⁵⁰ Tusc., V, 25, 72.

procure une rigueur intellectuelle qui sert de rempart et de re-
tranchement aux conclusions des deux autres disciplines: Atque haec omnia quasi saepimento aliquo uallabit disserendi ratione ... (Leg., I, 24, 62)⁵¹. Dans la logique, Cicéron, à la suite des Stoïciens, inclut la dialectique et la rhétorique⁵². Ce sont les Stoïciens qui ont insisté le plus, parmi les philosophes post-aristotéliens, sur la dialectique comme indispensable au σοφός. Car sans la dialectique le sapiens ne saurait être infallible dans ses raisonnements: οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπῳτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ⁵³. Cicéron, au cinquième livre des Tusculanes, fait remarquer le caractère et pratique et spéculatif de la dialectique. En effet, nous dit-il, elle nous aide à discerner la valeur relative des choses et en même temps elle offre des agréments dignes de la condition d'homme libre, et dignes de la sapientia: Ex qua cum summa utilitas existit ad res ponderandas, tum maxime ingenua delectatio et digna sapientia (Tusc., V, 25, 72).

A noter enfin que dans le De legibus (I, 22, 58 - 24, 62) la morale est nommée avant la physique, tandis que dans les Tusculanes

51 De même dans Tusc., V, 25, 72, Cicéron dit que la logique intervient dans toutes les parties de la philosophie: "quae per omnes partes sapientiae manat et funditur".

52 Cf. à ce sujet J.S. Reid, op. cit., p. 139-140.

53 Cf. Diog. Laërce, VII, 47. Voir aussi Cic., Fin., III, 21, 72.

nes (V, 24, 68 - 25, 72) Cicéron adopte l'ordre inverse⁵⁴. Dans ces deux textes cependant les trois parties de la philosophie sont rattachées au précepte delphique et ont comme corollaire l'action sociale du sage.

2. Le "sapiens" et le précepte delphique.

Cicéron attache une grande importance à la connaissance de soi-même. Il mentionne plusieurs fois dans ses oeuvres le précepte delphique⁵⁵. Souvent il note qu'étant donné la portée de ce précepte on l'a attribué au divin Apollon plutôt qu'à un homme: cuius praecepti tanta uis et tanta sententia est, ut ea non homini quopiam, sed Delphico deo tribueretur (Leg., I, 22, 58)⁵⁶.

Tandis que dans le De legibus (I, 22, 58 et suiv.) il associe ce précepte à la sapientia et aux trois parties de la philosophie, dans les Tusculanes (V, 24, 68 et suiv.), tout en exposant les trois parties de la philosophie, Cicéron présente la connaissance de soi-même comme le résultat de la contemplation du monde ou

54 Au sujet des divers ordres suivis par Cicéron dans la présentation des trois parties de la philosophie cf. P. Boyancé, Cicéron et les parties de la philosophie, dans Revue des Etudes Latines, 49, 1971, p. 127-154; sur l'ordre suivi par les Stoïciens cf. S.V.F., vol. 2, n° 41-44, p. 16-17.

55 Outre à Leg., I, 22, 58 et suiv.; Tusc., V, 25, 70 cf. Q. fr., III, 5, 7; Fin., III, 22, 73; V, 16, 44; Tusc., I, 22, 52.

56 Voir aussi Fin., V, 16, 44: Quod praeceptum quia maius erat, quam ut ab homine uideretur, idcirco assignatum est deo; Tusc., I, 22, 52: Hunc igitur nosse nisi diuinum esset, non esset hoc acrioris cuiusdam animi praeceptum tributum deo.

de la spéculation physique. Aussi après avoir décrit la joie du sage qui s'adonne à la contemplation de l'univers (par. 69), il affirme que l'approfondissement de ces questions favorise l'épanouissement de la science éminente préconisée par le dieu de Delphes et qui consiste à se connaître soi-même:

Haec tractanti animo et noctes et dies cogitanti existit illa a deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat coniunctamque cum diuina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio compleatur (Tusc., V, 25, 70).

Dans le De legibus Cicéron mentionne une deuxième fois le principe de Delphes en l'associant à la considération de l'univers: in hac ille magnificentia rerum, atque in hoc conspectu et cognitione naturae, dii immortales, qualem se ipse noscet! (Leg. I, 23, 61).

Au III^e livre du De finibus, Cicéron, pour justifier la considération accordée par les Stoïciens à l'étude de la physique, signale l'importance de connaître cette branche de la philosophie pour quiconque entend vivre en accord avec la nature et désire porter avec sûreté un jugement sur les biens et les maux, et ajoute que personne ne peut saisir la portée des vieux préceptes des sages, notamment se connaître soi-même, sans connaître la physique:

Quaecumque sunt uetera praecepta sapientium, qui iubent tempore parere et sequi deum et se noscere et nihil nimis, haec sine physicis quam uim habeant (et habent maximam) uidere nemo potest (Fin., III, 22, 73).

Au Ve livre du De finibus, Calpurnius Pison, le protagoniste de la doctrine péripatéticienne, après avoir affirmé que les philosophes les plus autorisés sont tous d'accord pour chercher dans la nature le souverain bien, ajoute lui aussi qu'il faut connaître à fond la nature pour se bien connaître soi-même: Intrandum est igitur

in rerum natura et penitus quid ea postulet peruidendum; aliter enim nosmet ipsos nosse non possumus (Fin., V, 16, 44).

Ce dernier texte, qui fait partie de l'exposé de Pison sur la nature de l'homme, se distingue des autres textes où Cicéron présente le précepte delphique car on y envisage la connaissance de l'âme et du corps. "Nous connaître, précise Pison, c'est connaître les facultés de notre âme et de notre corps": Cognitio autem haec est una nostri, ut uim corporis animique norimus (ibid.).

Dans le premier livre des Tusculanes Cicéron précise, au contraire, que l'oracle de Delphes ne nous ordonne pas de connaître notre personne physique (non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramue noscamus)⁵⁷, car l'homme ne s'identifie pas avec son corps (neque nos corpora sumus)⁵⁸. Le corps, poursuit Cicéron, ne représente que le réceptacle de l'âme (nam corpus quidem quasi uas est aut aliquod animi receptaculum)⁵⁹. Lorsque l'oracle de Delphes nous enjoint de nous connaître nous-mêmes, il faut entendre "connaître notre esprit": Cum igitur, "Nosce te" dicit, hoc dicit: "Nosce animum tuum"⁶⁰. Au cinquième livre donc de ce traité, Cicéron présuppose l'interprétation du précepte

57 Tusc., I, 22, 52.

58 Ibid.

59 Ibid. La métaphore du vase pour indiquer le corps était un lieu commun dans la philosophie ancienne; voir à ce sujet P. Courcelle, Cicéron et le précepte delphique, dans Giornale Italiano di Filologia, 21, 1969, p. 117-118, n. 24-27.

60 Ibid.

delphique dans ce sens, lorsqu'il parle, sans faire cette mise au point, de l'esprit qui se connaît⁶¹. On peut interpréter de la même façon le texte du De legibus, où il dit que "celui qui se connaît lui-même comprend qu'il a en lui quelque chose de divin, un intellect placé en lui-même comme une sorte de statue consacrée"⁶².

Cependant, comme on a pu le constater, c'est dans le premier livre des Tusculanes que Cicéron expose, de la façon la plus explicite, que le précepte delphique s'adresse à l'intellect et non pas au corps. Cela entraîne l'idée que pour lui l'homme s'identifie à son esprit et non pas à son corps, comme on peut le déduire des phrases suivantes: neque nos corpora sumus; ab animo tuo quicquid agitur, id agitur a te; ainsi que de l'image du vase se rapportant au corps⁶³. Or cette idée que "l'âme à elle seule est l'homme" avait été déjà exprimée par Cicéron dans un texte antérieur aux Tusculanes. Il s'agit du paragraphe 26 du Somnium Scipionis. Ici Cicéron fait affirmer par Scipion l'Africain à son petit-fils que l'homme n'est pas mortel, mais que son corps l'est (non esse te mortalem, sed corpus hoc), car l'homme ne s'identifie pas avec son corps et ses traits extérieurs (nec enim tu is es, quem forma ista declarat, [...] non ea figura, quae digito demonstrari potest),

61 Cf. Tusc., V, 25, 70, cité supra, p. 19.

62 Cf. Leg., I, 22, 59: Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet diuinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dicatum putabit. P. Boyancé, art. cit., p. 217, auquel nous empruntons la traduction de ce texte, interprète dans ce sens ces lignes du De legibus.

63 Cf. supra, p. 20, n. 59.

mais c'est l'intellect de chacun qui constitue son être (mens cuius-que is est quisque).

L'idée que l'homme n'est rien d'autre que son esprit avait été présentée plusieurs fois dans les oeuvres de Platon et de son école⁶⁴. Mais c'est dans le Premier Alcibiade, un dialogue attribué à Platon⁶⁵, que cette théorie est présentée avec le plus de netteté. Elle y est rattachée aussi au précepte delphique, comme dans la première Tusculane. Si l'on examine les deux textes en question on voit que Cicéron a suivi de près le texte de l'école platonicienne. En effet, comme plusieurs critiques modernes⁶⁶ l'ont déjà fait remarquer, il y a de nombreuses similitudes de pensée entre le Premier Alcibiade et la première Tusculane. D'autres textes cicéroniens sont aussi étroitement apparentés à ce texte. On trouve tout d'abord la notion que le précepte delphique a été attribué à un dieu⁶⁷, la notion que la maxime s'adresse à l'esprit, car le corps

64 Cf. Phédon, 115 c-d; Rép., V, 469. d; Lois., 959 a-b; Lettres, VII, 335 a-b; Axiochos, 365 e.

65 P. Boyancé, art. cit., p. 223, n. 2, nous fournit une liste de critiques modernes qui s'opposent à l'authenticité de cette oeuvre.

66 Cf. entre autres P. Boyancé, art. cit.; P. Courcelle, art. cit.; et J. Pépin, "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme" Observations sur la tradition du Premier Alcibiade, dans Revue des Etudes Grecques, 82, 1969, p. 56-70.

67 Cf. Alc. Prem., 129 a: τὸ γινῶναι ἑαυτὸν καὶ τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθεῖς εἰς τὸν Πυθοῖ νεῶν, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός et Tusc., I, 22, 52; Leg., I, 22, 58; De Nat. Deor., V, 16, 44 pour lesquels cf. supra, p. 18, n. 56.

ne constitue pas l'homme⁶⁸, de même que l'idée que l'homme en se connaissant découvre en lui-même un élément divin⁶⁹. En effet dans le Premier Alcibiade et dans la première Tusculane, la mention du précepte delphique constitue le point de départ pour montrer que l'âme peut arriver à la connaissance de soi-même et qu'en se connaissant elle se découvre divine et donc immortelle⁷⁰.

Au cinquième livre des Tusculanes Cicéron ne mentionne pas explicitement, en rapport avec le précepte delphique, l'existence d'un élément divin dans l'homme. Cependant il parle d'un lien entre l'esprit de l'homme et la divinité lorsqu'on apprend à connaître son esprit: coniunctamque cum diuina mente se sentiat [scil. mens]⁷¹. En outre il ajoute que par la considération de la nature et de l'essence des dieux, ainsi que de l'enchaînement des causes de la nature, le sapiens est porté à l'imitation de l'éternité de la divinité, ne se sentant plus confiné à l'étroit espace de

68 Cf. Prem. Alc., 130 c: Οὔτε τὸ σῶμα[...] ἐστὶν ἄνθρωπος; 130 e: Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ, χρώμενος, οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς εἰκεν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους: τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχὴ [...] Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γινώσκειν ὁ ἐπιτάττων γινῶναι ἑαυτὸν et Tusc., I, 22, 52, cité supra, p. 20; Leg., I, 22, 59 cité supra, p. 21, n. 62; Tusc., V, 25, 70, cité supra, p. 19.

69 Cf. Prem. Alc., 133 c: Τῷ θεῖῳ ἄρα τοῦτ' εἰκεν αὐτῆς καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίῃ μάλιστα et Tusc., I, 22, 52 - 28, 70, passim; Leg., I, 22, 59, cité supra, p. 21, n. 62.

70 Cf. Prem. Alc., 133 c et Tusc., I, 22, 52 - 33, 81.

71 Tusc., V, 25, 70. Nous développerons dans le deuxième chapitre la notion des liens qui unissent le sapiens à la divinité.

sa vie⁷². Ainsi l'éternité de la mens est dégagée ici encore par Cicéron du précepte delphique, quoiqu'elle ne reçoit pas un ample développement comme dans la première Tusculane. L'étude de la nature des dieux et la connaissance de l'âme sont considérées ailleurs par Cicéron comme liées. Au début du De natura deorum il rattache, en effet, la première à la seconde: ... perobscura quaestio est de natura deorum quae et ad cognitionem animi pulcherrima est ...⁷³.

Comme on a pu le constater, dans les trois principaux textes (Leg., I; Tusc., I et V) où il présente l'adage de Delphes, Cicéron dans l'interprétation de cet adage fait appel à des conceptions concernant le corps et l'âme de l'homme, ainsi que les liens qui unissent les hommes aux dieux, conceptions identiques à celles de Platon dans le Premier Alcibiade.

Cicéron, dans l'usage qu'il fait du précepte delphique et dans l'explication qu'il en donne s'est-il inspiré directement de l'oeuvre attribuée à Platon? M. J. Pépin qui a étudié cette question, tout en n'excluant pas cette possibilité⁷⁴, opte, à la suite

72 Cf. Tusc., V, 25, 70: Ipsa enim cogitatio de ui et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi neque se breuitate uitae conlocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas uidet, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur.

73 Nat., I, 1, 1. Pour cognitionem nous suivons la leçon de A.S. Pease, op. cit., p. 111-112. Pour les autres variantes cf. idem, ibid. P. Courcelle, art. cit., p. 116 cite aussi ce texte où il remarque le "lien intime entre la connaissance de la nature de l'âme humaine et de celle des dieux." Sur pulcherrima, cf. infra, p. 118, n. 426.

74 Cf. art. cit., p. 66: "Parmi les diverses hypothèses celle d'une connaissance directe du 1er Alcibiade n'est pas la moins probable". Voir aussi p. 68.

du grand nombre de critiques, pour la présence d'un intermédiaire entre le Premier Alcibiade et les textes de Cicéron, intermédiaire qui serait Posidonius⁷⁵. Le raisonnement de ce savant toutefois n'est pas pleinement convaincant. Il ne prouve directement ni que Posidonius avait défini l'homme par l'âme seule, comme Cléanthe et Chrysippe, ni qu'il avait employé le précepte delphique de la même manière que dans le Premier Alcibiade. Compte tenu des ressemblances étroites de fond et même de forme entre le Premier Alcibiade et les textes de Cicéron, en particulier celui de la première Tusculane, une inspiration directe nous paraît plus probable. Le fait que l'école stoïcienne ait adopté de façon générale cette notion platonicienne, a pu probablement amener Cicéron à l'accepter plus facilement.

3. Le "sapiens" et l'action sociale.

Comme on l'a relevé, et dans les Tusculanes et dans le De legibus Cicéron rattache au précepte delphique comme corollaire des trois parties de la philosophie, l'action sociale dont le sage doit aussi s'occuper. Dans le De legibus il soutient, en effet, que le sapiens ne doit pas trop cultiver les raisonnements subtils de la dialectique (subtilis disputatio)⁷⁶, subtilité que Cicéron reproche souvent aux Stoïciens⁷⁷. Car le sapiens, né pour la vie sociale

⁷⁵ Par contre P. Boyancé (art. cit.) considère comme intermédiaire Antiochus d'Ascalon.

⁷⁶ Leg., I, 24, 62.

⁷⁷ Le texte le plus important à ce sujet est celui du De or..

(quomque se ad civilem societatem natum senserit)⁷⁸, devra employer un discours suivi et d'une portée plus large (fusa latius perpetua oratio)⁷⁹. En agissant ainsi il pourra remplir les fonctions du chef ou du modérateur de l'état⁸⁰. Par son éloquence le sapiens pourra tout d'abord diriger les peuples (regere populos), consolider les lois (stabilire leges), faire châtier les méchants, protéger les gens de bien, glorifier les grands hommes, donner des conseils salutaires à ses concitoyens, en les exhortant à l'honneur et en les détournant de l'infamie, et enfin faire prévaloir les conseils des gens de bien et des sages (sapientes) sur les projets des méchants⁸¹. Cicéron rattache ainsi à l'étude de la logique la participation du sage à la vie politique, comme couronnement des préceptes de la sapientia.

A la fin de la description du sapiens, dans le texte parallèle des Tusculanes déjà mentionné (V, 24, 68 - 25, 72), il traite

II, 38, 159, où Antoine définit dans ces termes le style des Stoïciens: non liquidum, non fusum, non profluens, sed exile, aridum, concisum ac minutum. Cf. encore ibid., III, 18, 66; Brut., 31, 120; Par., Prooem., 2; Tusc., III, 6, 13 et 10, 22.

⁷⁸ Leg., I, 24, 62. Parmi les effets de la connaissance de soi-même, Cicéron avait déjà inclus, un peu plus haut (par. 60), la prise de conscience par l'homme des liens qui l'unissent à l'humanité (societateque caritatis cohaeserit cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit).

⁷⁹ Ibid., 62. Sur perpetua oratio, cf. De or., I, 33, 153. Voir Ac. pr., II, 38, 119; Nat., II, 7, 20; Brut., 95, 325; De or., II, 15, 62 où Cic. emploie l'expression flumen orationis.

⁸⁰ Les Stoïciens, contrairement aux Epicuriens, prônaient la participation du sapiens à la vie politique; à ce sujet, cf. Diog. Laërce, VII, 121.

⁸¹ Leg., I, 24, 62. Sur une description semblable au sujet de la puissance de l'éloquence, cf. De or., II, 9, 35.

aussi de l'action politique du sage (transeat idem iste sapiens ad rem publicam tuendam)⁸². La vie politique fait partie du negotium, et, pour cette raison, est mise à part de l'étude des trois parties de la philosophie qui relèvent de l'otium (sed haec otii).

Dans ce texte cependant l'otium et le negotium ne sont pas opposés l'un à l'autre, comme il arrive ailleurs dans l'oeuvre de Cicéron⁸³. Au contraire ils se complètent réciproquement. En effet, la vie du sapiens ne serait pas complète s'il ne s'occupait que de l'étude des trois parties de la philosophie sans appliquer les acquis de cette étude à la vie politique⁸⁴.

Dans le De legibus (I, 24, 62), Cicéron énumère les bienfaits que le sapiens peut rendre à ses concitoyens grâce à son éloquence; dans les Tusculanes, au contraire, l'oeuvre bienfaisante du sapiens pour la communauté ne dépend pas de l'éloquence mais des vertus du sapiens. Parmi ces vertus Cicéron nomme deux des quatre vertus cardinales, la prudentia et la iustitia, et il résume les autres dans reliquae tot tam variaeque uirtutes⁸⁵. Grâce à la pru-

82 Tusc., V, 25, 72.

83 Pour une étude détaillée du conflit entre l'otium et negotium chez Cicéron cf. entre autres le chap. Cicéron et le drame de la retraite impossible, histoire de ses tentations contemplatives, dans l'oeuvre de J.-M. André, L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustienne, Paris, P.U.F., 1966, p. 279-334; et M. Kretschmar, Otium, studia litterarum, Philosophie und λόγος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros, Diss. Leipzig, 1938, XI-157 p.

84 Tusc., V, 25, 72.

85 Ibid.

dentia, le sapiens pourra discerner ce qui constitue le bien public (cum prudentia utilitatem ciuium cernat)⁸⁶. En effet la prudentia, au sens de providentia, d'où elle dérive, en plus d'être une vertu du sapiens philosophe, représente aussi une des vertus indispensables à l'homme d'état⁸⁷. Car la prévision des événements futurs permettra à ce dernier de prendre des décisions justes et conformes à l'intérêt de ses concitoyens.

Fidèle à la iustitia, qui est considérée comme le fondement de la société humaine⁸⁸, et donc indispensable à celui qui doit s'occuper de la gestion du bien commun⁸⁹, le sapiens ne détournera rien de l'administration de la chose publique pour son profit (iustitia nihil in suam domum inde deriuat)⁹⁰.

Dans la vie politique le sapiens sera aussi à même de nouer des amitiés, d'où il pourra tirer et des avis adéquats à toutes les circonstances de sa vie (consilium omnis uitae consentiens et paene conspirans)⁹¹ et les agréments de la vie en société (summa iucundi-

⁸⁶ Ibid. Pour ce texte nous suivons la leçon de Heine, op. cit., p. 136.

⁸⁷ Voir à ce sujet Rep., II, 25, 45; 40, 67; VI, 1, 1.

⁸⁸ Voir à ce sujet Off., I, 4, 12; 5, 17; ainsi que les chap. 7 à 18 de ce traité.

⁸⁹ Dans De or., II, 84, 343-344, la iustitia est comprise parmi les vertus dont bénéficie l'entourage plutôt que ceux qui les possèdent (non tam ipsis, qui eas habent, quam generi hominum fructuosae putantur).

⁹⁰ Tusc., V, 25, 72.

⁹¹ Ibid.

tas e cotidiano cultu atque uictu)⁹². Les relations d'amitié, en effet, constituent une caractéristique très importante du sapiens. Dans son traité Laélius Cicéron insiste beaucoup sur ce point. Laelius en effet distingue avec netteté l'amitié des sages de l'amitié vulgaire des hommes ordinaires⁹³. L'idéal de la sapientia et de l'amicitia se concrétise justement dans le personnage de Laelius qui fut, nous dit Cicéron, et sapiens [...] et amicitiae gloria excellens⁹⁴.

Le bonheur du sapiens dépend donc et des spéculations philosophiques⁹⁵ et de sa participation à la vie politique. L'addition, et dans le De legibus et dans les Tusculanes, de la sociabilité du sapiens à son énergie spirituelle et intellectuelle marque l'apport personnel de Cicéron dans la description de la sapientia et dans le portrait du sapiens.

4. Le précepte delphique et la "sapientia" romaine.

L'analyse précédente des paragraphes 68-72 de la cinquième Tusculane et des paragraphes 58-62 du premier livre du De legibus nous a révélé le sens de la définition stoïcienne de la sapientia. Ayant à l'esprit cette définition, Cicéron s'en sert comme base

92 Tusc., V, 25, 72.

93 Voir Lae., 20, 76; 21, 77; 26, 100.

94 Lae., 1, 5.

95 Cf. Tusc., V, 25, 71: Quibus et talibus rebus exquisitis hoc uel maxime efficitur, quod hac disputatione agimus, ut uirtus ad beate uiuendum sit se ipsa contenta.

lorsqu'il décrit, avec ample développement, le portrait du sapiens ou le contenu de la sapientia.

Le fait d'avoir mentionné explicitement, dans ces descriptions, l'action sociale, que l'on peut inclure dans les res humanae⁹⁶ de la définition de la sapientia, répond aux exigences et de la doctrine stoïcienne et de la tradition romaine. "La morale nationale, confirmée par l'Ethique stoïcienne," écrit E. Rémy⁹⁷, "faisait au Romain de la classe dirigeante un devoir de participer à la politique." En effet, comme plusieurs auteurs modernes l'ont déjà fait remarquer⁹⁸, il existe une étroite ressemblance entre la morale de la doctrine stoïcienne et celle de la tradition romaine. Et chez Cicéron cette parenté entre les deux conceptions n'est pas limitée au domaine de la vie pratique, mais rejoint aussi parfois le domaine théorique. Ainsi, comme l'a remarqué S. Van Riet⁹⁹, lorsque, dans le troisième livre du De oratore, Cicéron fait décrire par Crassus, partisan de l'universalité des connaissances, l'ancienne

96 Cléanthe (Diog. Laërce, VII, 41), qui considérait six parties dans la philosophie, mentionnait et l'éthique et la politique. Les six parties cependant peuvent être ramenées aux trois usuelles, en les groupant deux à deux: λογικόν (dialectique et rhétorique), ἠθικόν (éthique et politique), φυσικόν (physique et théologie). Ainsi, la morale et la politique représentent les deux domaines de l'éthique.

97 La Sémantique de Sapientia, dans Nova et Vetera, B, 1932, p. 338.

98 Voir, entre autres, M. Pohlenz, op. cit., vol. 1, p. 539 et suiv.

99 La sapientia de Cicéron d'après le De Oratore, thèse de licence, Université de Louvain, 1941, p. 151, n. 2.

sapientia romaine, il reprend pour désigner l'objet de cette sagesse les termes stoïciens des manuels scolaires de l'époque:

Haec fuit P. Crassi illius ueteris, haec Ti. Coruncani, haec proavi generi mei Scipionis prudentissimi hominis sapientia, qui omnes pontifices maximi fuerunt, ut ad eos de omnibus diuinis atque humanis rebus referretur (De or., III, 33, 134).

Cependant, malgré la coïncidence verbale, on ne peut identifier le savoir que Cicéron prête ici aux vieux Romains avec celui du sage stoïcien. En effet, Crassus, dans la phrase susmentionnée, insiste sur l'action sociale et politique de ces personnages, comme on peut le constater d'après la phrase ad eos [...] referri, plutôt que sur leur savoir théorique¹⁰⁰.

De plus ce savoir théorique, quoiqu'étendu, a néanmoins un sens limité si l'on se rapporte au paragraphe précédent (par. 133) du même traité où Cicéron restreint la sapientia des anciens Romains aux connaissances disponibles chez eux à leur époque:

... nostros quoque homines, qui excellere sapientiae gloria uellent, omnia, quae quidem tum haec ciuitas nosset, solitos esse complecti (De or., III, 33, 133)¹⁰¹.

On peut entendre de la même façon les omnes diuinae atque humanae res du paragraphe 134.

Bien que l'on ne puisse pas identifier la définition stoïcienne avec la définition de l'ancienne sapientia romaine du De

¹⁰⁰ Cf. De or., III, 33, 134: eidemque in senatu et apud populum et in causis amicorum et domi et militiae consilium suum fidemque praestabant. Voir encore les paragraphes 126-137.

¹⁰¹ "Le savoir encyclopédique que Cicéron prête ici aux vieux Romains avait pour objet les choses de la vie sociale et politique de leur temps; il n'y avait rien de philosophique" (E. Rémy, art. cit., p. 331).

oratore et bien que, lorsqu'il écrit ce traité, Cicéron n'ait pas encore présenté dans ses oeuvres la définition stoïcienne¹⁰², on peut supposer cependant que, dans son désir d'ennobler l'ancienne sapientia des Romains, il se souvient de la définition stoïcienne qu'il connaît déjà et dont il s'inspire dans la description qu'il donne de la sagesse des anciens Romains et dans la description du philosophe idéal.

Pour le résumé de cette section, voir p. 32a.

III.- CICERON, THEORICIEN DU PHILOSOPHUS, "AMI DE LA SAPIENTIA".

1. Le concept cicéronien du "philosophus".

L'aspect pratique de l'esprit romain se retrouve dans la définition que Cicéron nous donne du philosophe. Antoine, en effet, dans le De oratore exige qu'il s'applique à la fois à la spéculation gratuite et à la connaissance et à la pratique des règles de la morale:

... ut is, qui studeat omnium rerum diuinarum atque humanarum uim, naturam causasque nosse et omnem bene uiuendi rationem tenere et persequi, nomine hoc [scil. philosophi] appelletur (De or., I, 49, 212)¹⁰³.

Comme on peut le constater, on retrouve ici les termes mêmes de la définition stoïcienne de la sapientia, avec une allusion explicite à la physique et à l'étiologie¹⁰⁴ (naturam causasque nosse)

¹⁰² C'est dans Fin., II, 12, 37 que la définition stoïcienne de la sapientia apparaît pour la première fois.

¹⁰³ Crassus avait déjà reconnu comme propre au philosophe la connaissance noétique des choses: quom illis [scil. philosophis] cognitionem rerum concesserit (De or., I, 12, 54). Sur cognitio rerum désignant la philosophie, voir plus bas.

¹⁰⁴ Comme dans la définition de la sapientia, parue dans Tusc., IV, 26, 57; V, 3, 7; Off., II, 2, 5, pour lesquels cf. supra, p. 2 et suiv.

RESUME DE LA SECTION II - LE SAPIENS ET LA PHILOSOPHIE.

En conformité avec la définition qu'il en donne Cicéron emploie sapientia comme terme embrassant les trois parties de la philosophie, à savoir l'éthique, la physique et la logique. En outre dans la description qu'il fait du sapiens (Tusc., V, 24, 68 - 25, 72; Leg., I, 22, 58 - 24, 62) il lui attribue l'étude et l'application des trois parties de la philosophie. Dans ces deux textes Cicéron associe le précepte delphique à la sapientia et aux trois parties de la philosophie. L'interprétation qu'il donne de ce précepte nous rappelle le Premier Alcibiade de Platon. Cicéron cependant est le seul à relier ce précepte aux trois parties de la philosophie. A ces trois parties il ajoute en outre, comme tâche propre au sage, son action sociale. Cet élargissement du contenu sémantique de sapientia se retrouve aussi dans la description que Cicéron fait de la sapientia des anciens Romains.

et à la morale théorique et pratique (omnem bene uiuendi rationem tenere et persequi). Il y a cependant une différence fondamentale entre l'objet de la science du philosophe tel que défini dans ce texte et l'étendue de la sagesse stoïcienne. En effet si la sapientia ou σοφία est la science des choses divines et humaines, le philosophe, comme le terme grec correspondant, φιλόσοφος, l'indique, représente celui qui s'applique à l'étude (studeat) des choses divines et humaines, mais sans prétendre en épuiser la connaissance.

Lorsqu'il fait définir le philosophe par Antoine dans les termes susmentionnés, Cicéron semble donc tenir compte à la fois de l'étymologie du terme grec φιλόσοφος, qu'il transcrit en latin par philosophus¹⁰⁵, et de la définition stoïcienne de la σοφία.

2. Le "σοφός" et le "φιλόσοφος" à l'origine de ce concept.

Selon la tradition rapportée par Héraclide du Pont, disciple de Platon, l'invention du terme φιλόσοφος remonte à Pythagore, qui, le premier, aurait marqué la différence entre σοφία et φιλοσοφία. Cicéron lui-même souscrit à cette anecdote, qu'il décrit dans la préface de la cinquième Tusculane¹⁰⁶. Le développement qu'il en fait est bien lié au reste de la préface. En effet après avoir annoncé le thème du livre, à savoir que la uirtus suffit pour le bonheur, ce que seule la philosophie peut nous garantir, il glorifie les services rendus à la civilisation par la

105 A ce sujet cf. plus loin, p. 65-67, n. 222-225.

106 Cf. Tusc., V, 3, 8-9.

philosophie¹⁰⁷, tout en déplorant le dénigrement dont cette dernière est victime¹⁰⁸. Et il qualifie d'indocti ceux qui sont incapables de "porter leurs regards assez loin dans le passé pour reconnaître que les premiers artisans de la civilisation ont été les philosophes"¹⁰⁹.

Cependant, malgré l'ancienneté de la philosophie, son nom, nous dit Cicéron, est récent. Tandis que la sapientia est ancienne par la notion et par le nom¹¹⁰, la philosophia, ancienne quant à la

107 Cf. Tusc., V, 2, 5: Tu urbis peperisti, tu dissipatos homines in societatem uitae conuocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde coniugiis, tum litterarum et uocum communione iunxisti, tu inuentrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. La philosophia est souvent considérée par Cicéron comme étant à l'origine de la civilisation. Dans De or., I, 3, 9 il lui attribue la création de tous les arts: neque enim te fugit omnium laudatarum artium procreatricem quandam et quasi parentem eam, quam φιλοσοφίαν Graeci uocant, ab hominibus doctissimis iudicari. Dans Tusc., I, 26, 64 où elle est encore appelée omnium mater artium, à côté de son oeuvre civilisatrice, Cicéron mentionne ses enseignements moraux. Dans Inu., I, 1, 1 et suiv., c'est la sapientia qui est considérée à l'origine de la civilisation; de même dans Leg., I, 22, 58 (pour lequel cf. supra, p. 15) la sapientia est appelée mater omnium bonarum artium. Sur l'éloge de la sapientia et de la philosophia, cf. supra, n. 9 et H. Hommel, Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie, Tusculanen V, 5, Heidelberg, C. Winter, 1968, 60 p.

108 Cf. Tusc., V, 2, 6: Ac philosophia quidem tantum abest ut proinde ac de hominum est uita merita laudetur, ut a plerisque neglecta a multis etiam uituperetur.

109 Ibid., traduction de J. Humbert, Cicéron, Tusculanes, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 109.

110 Cf. Tusc., V, 3, 7: Nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, uerum etiam nomine? A cela fait suite la définition de la sapientia pour laquelle voir supra, p. 2 et suiv. Quant à l'ancienneté du terme sapientia proclamée par Cicéron, on voit en effet qu'en Grèce σοφία dans la langue écrite remonte jusqu'à Homère (Iliade, XV, 412), quoique dépourvue au début de tout contenu philosophique. Pour l'histoire de ce terme cf. B. Gladigow, Sophia und Kosmos, Untersuchungen zur

notion, est récente quant au nom: Quam rem antiquissimam cum uideamus, nomen tamen esse confitemur recens (Tusc., V, 3, 7)¹¹¹.

Car dès l'âge héroïque Ulysse¹¹² et Nestor furent sapientes et considérés comme tels (accepimus et fuisse et habitos esse sapientis), de même que Lycurgue, contemporain d'Homère, ainsi que plus tard les sept sages (illos septem, qui a Graecis σοφοί, sapientes a nostris et habebantur et nominabantur)¹¹³. Ainsi jusqu'à l'époque de Pythagore tous ceux qui se consacraient à la contemplation de la nature (omnes qui in rerum contemplatione studia ponebant)¹¹⁴ furent estimés et appelés sapientes. Pythagore, le premier, refusa

Frühgeschichte von σοφός und σοφία, Hildesheim, Olms, 1965, 157 p.; voir aussi supra, p. 8, n. 22. A Rome on rencontre pour la première fois le terme sapiens, dans une inscription tombale (C.I.L., 12, 7). Sur l'emploi de sapiens/sapientia avant Cicéron voir en particulier G. Garbarino, Evoluzione semantica dei termini "sapiens" e "sapientia" nei secoli III e II a.C., dans Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, C, 1965-1966, p. 253-284.

111 A.-M. Malingrey (Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au I^{er} siècle ap. J.-C., Paris, Klincksieck, 1961, p. 38) fait remarquer au sujet de l'origine de φιλοσοφία que "dans les textes qui nous sont parvenus, les termes composés avec philo - apparaissent plus tardivement que le mot sophia et ses dérivés." Elle cite un fragment d'Héraclite (Diels, Vorsokr., I, B 35) comme premier témoignage de l'adjectif φιλόσοφος. Sur l'ancienneté de la sapientia par rapport à la philosophia, voir Hort., fr. 52-54 (éd. Grilli), argument apporté par Hortensius.

112 Ulysse en effet était devenu, notamment pour les Stoïciens, modèle de sagesse (cf. Horace, Ep., I, 2, 17 et suiv.; Cic., Leg., II, 1, 3; De or., I, 44, 196; voir aussi infra, p. 75 et suiv.).

113 Tusc., V, 3, 7.

114 Ibid., 8.

le nom de σοφός et il préféra être appelé φιλόσοφος, ami de la science.

D'après le récit d'Héraclide¹¹⁵, que Cicéron rapporte, Pythagore, ayant discuté sur certaines questions en savant (docte) et en homme disert (copiose), fut interrogé par Léon de Phlionte, qui était émerveillé de son intelligence et de son éloquence (ingenium et eloquentia), sur la nature de sa profession. Pythagore répondit qu'il ne connaissait aucun art, mais qu'il était philosophe: at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum¹¹⁶. Léon, frappé de la nouveauté de ce terme, lui demanda de lui expliquer ce qu'était un philosophe. Alors Pythagore compara les philosophes aux spectateurs qui, contrairement aux saltimbanques et aux marchands, vont à la foire sans aucun souci des applaudissements et du gain mais uniquement dans le but de regarder et d'étudier soigneusement ce qu'on y fait et comment on le fait:

... esset autem quoddam genus eorum idque uel maxime ingenuum, qui nec plausum nec lucrum quaererent, sed uisendi causa uenirent studioseque perspicerent quid ageretur et quo modo (Tusc., V, 3, 9).

Dans le monde, comme dans une foire¹¹⁷, il y a des hommes qui re-

115 L'anecdote de Pythagore avait été présentée par Héraclide dans son traité, Les causes des maladies, dans un récit intitulé Περὶ τῆς ἀννῶν. Voir à ce sujet A.-M. Malingrey, op. cit., p. 31, n. 8 et 9.

116 Tusc., V, 3, 8.

117 Cf. ibid., 9: item nos quasi in mercatus quandam celebritatem ex urbe aliqua sic in hanc uitam ex alia uita et natura perfectos ... Cette allusion à la métempsycose, propre à la doctrine pythagoricienne, donne un cachet d'authenticité au récit, comme le dit R. Joly (Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Bruxelles, Palais des Académies, 1956), p. 47.

cherchent la gloire, d'autres qui recherchent l'argent, et d'autres encore, peu nombreux (rari) qui, ne faisant aucun cas de tout le reste (ceteris omnibus pro nihilo habitis)¹¹⁸, scrutent avec passion la nature des choses (rerum naturam studiose intuerentur). Ces gens "qui recherchent passionnément la science", on les appelle "philosophes": sapientiae studiosos (id est enim philosophos)¹¹⁹.

Pythagore, poursuit Cicéron, ajoute que de même que l'attitude du spectateur, qui ne cherche rien pour son profit personnel, est la plus noble, ainsi la vie contemplative des philosophes l'emporte sur toutes les autres activités: sic in uita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare¹²⁰.

A la suite de cette anecdote Cicéron fait remarquer que Pythagore a non seulement inventé le nom de philosophie, mais en a aussi étendu le domaine¹²¹. Il termine la préface du cinquième livre des Tusculanes avec un bref sommaire de l'histoire de la philo-

118 Ibid. Le détachement des choses terrestres est propre à la sapientia, cf. Tusc., IV, 26, 57 et supra, p. 16, n. 49..

119 Ibid.

120 Ibid. Ce passage constitue un des rares textes cicéroniens où la vie contemplative assume avec netteté le plus haut rang parmi les activités humaines; mais, comme on peut le constater, cette affirmation est présentée par Pythagore. Cf. aussi infra, p. 79, n. 282.

121 Cf. Tusc., V, 4, 10: Nec uero Pythagoras nominis solum inuentor, sed rerum ipsarum amplificator fuit. A cela fait pendant Jamblique (De pythagorica uita, XII, 58) qui rapporte la même anecdote (cf. infra, p. 43): Λέγεται δὲ Πυθαγόρας πρῶτος φιλόσοφον ἑαυτὸν προσαγορεύσαι, οὐ καινοῦ μόνον ὀνόματος ὑπάρξας, ἀλλὰ καὶ πρᾶγμα οἰκεῖον προεκδιδάσκων χρησίμως. Cf. encore Apulée, Florida, 15: primus philosophiae nuncupator et conditor.

sophie de Pythagore aux écoles socratiques¹²². Ainsi cette anecdote sur l'invention du terme "philosophie", anecdote qu'il a empruntée directement peut-être à Héraclide, est bien intégrée au reste de son exposé.

D'autres auteurs anciens attribuent à Pythagore l'invention du terme φιλοσοφία¹²³. Il s'agit cependant de textes tardifs (du troisième siècle avant J.-C. au plus tôt) ou douteux. "Aucun texte contemporain ne nous est parvenu pour l'affirmer de façon explicite" conclut A.-M. Malingrey¹²⁴ qui a étudié ce problème.

Mais quel que soit l'auteur de cette anecdote, son intérêt pour l'établissement du sens des mots σοφία - φιλοσοφία¹²⁵, demeure. Aussi y a-t-il lieu de recourir aux autres textes qui en font mention, en particulier à celui de Diogène Laërce, qui, sur plusieurs points, vient compléter la version de Cicéron, et qui souligne avec une grande clarté la distinction σοφία - φιλοσοφία relevée par Cicéron: "il préférerait, rapporte Diogène, parler de σοφία et traiter de σοφός celui qui, faisant profession de

122 Cf. Tusc., V, 4, 10-11.

123 A ce sujet cf. W. Burkert, Platon oder Pythagoras? Zur Ursprung des Wortes "Philosophie", dans Hermes, 88, 1960, p. 159-177.

124 Op. cit., p. 31-32; W. Burkert, art. cit., p. 160, n. 2, nomme les savants qui se déclarent pour l'authenticité du récit d'Héraclide et ceux qui se déclarent contre.

125 Distinction qui selon A.-M. Malingrey (op. cit., p. 32) "s'harmonise avec l'esprit de l'ancien pythagorisme."

sagesse, aurait atteint la perfection la plus haute de l'âme et de φιλόσοφος, celui qui est épris de sagesse"¹²⁶. Le titre de σοφός est ainsi réservé à celui qui possède déjà la sagesse ou si l'on veut la plus haute perfection de l'âme, tandis que celui qui aspire à ce sommet, ne mérite que le titre de φιλόσοφος. Le titre de philosophus, nous dit saint Augustin, qui souscrit à la tradition de Pythagore inventeur du terme philosophia, est moins prétentieux que celui de sapiens. Pythagore se serait appelé philosophus, car se proclamer sapiens, lui semblait le comble de l'impudence (arrogantissimum)¹²⁷.

En plus d'être prétentieux le titre de σοφός représente aussi quelque chose d'irréalisable pour les hommes, si l'on prend en considération la phrase que Pythagore, selon Diogène Laërce, aurait prononcée en réfutant le titre de σοφός. En effet le philosophe de Samos aurait affirmé que "personne n'est sage sauf dieu":

¹²⁶ A.-M. Malingrey, op. cit., p. 30, au sujet de Diogène Laërce, Prooem., 12 (θαῖτον δὲ ἐκάλεϊτο σοφία, καὶ σοφός ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὅς εἴη ἂν κατ' ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος). Cependant K. Reich, Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch I - X, Hamburg, Meiner, 1967 (Philosophische Bibliothek), p. 297 (n. à I, 12), dit qu'il faut traduire θαῖτον par "trop tôt": "θαῖτον ist überliefert, und das heisst nicht 'ehedem', sondern: allzu schnell. Dieser Satz ist also noch im Sinne des Pythagoras gesprochen: Allzu voreilig hat man von Weisheit gesprochen und den, der so etwas berufsmässig betrieb, einen Weisen genannt ..."

¹²⁷ Cf. Ciu. dei, VIII, 2: A quo [scil. a Pythagora] etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis vitae aliis praestare videbantur, iste interrogatus, quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est studiosum uel amatorem sapientiae; quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur. Voir encore ibid., XVIII, 37; et Trin., XIV, 1, 2.

Μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν¹²⁸. Nous avons là une conception platonicienne, comme on peut le constater d'après le passage très connu du Phèdre (278 d), où Socrate discutant du titre à donner à Lysias, à Homère et à Solon, propose φιλόσοφος, car le titre de σοφός ne convient, selon lui, qu'à la divinité¹²⁹:

Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶχαι δοκεῖ, καὶ θεῶ μόνῳ πρόκειται. Τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῷ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.

Hermias, dans son commentaire du Phèdre (278 b), rappelle en effet l'épisode de Pythagore qui, comme on vient de le voir chez Diogène Laërce, avait réservé le titre de σοφός à Dieu, appelant φιλόσοφοι ceux qui tendent à la σοφία:

ὁ Πυθαγόρας ἐλθὼν τὸ θεῖον μόνον σοφὸν ἐκάλεσεν, ὥς ἐξαίρετον τὸ ὄνομα τῷ θεῷ ἀπονείμας, τοὺς δὲ ὀρεγόμενους σοφίας φιλοσόφους ἐκάλεσεν¹³⁰.

128 Prooem., 12. Diodore de Sicile (Bibl. hist., X, 10), considère cette idée de Pythagore comme un démenti aux prétentions des sept sages: καταμεμόρμενος γὰρ τοὺς πρὸ αὐτοῦ κεκλημένους ἐπὶ σοφούς ἔλεγεν, ὥς σοφός μὲν οὐδεὶς ἐστὶν ἄνθρωπος ὢν. A. Delatte qui, dans Etudes sur la littérature pythagoricienne, Paris, Champion, 1915, p. 284, défend cette interprétation, dans La vie de Pythagore de Diogène Laërce, Bruxelles, Lamartin, 1922, p. 166, écrit: "L'adoption du terme φιλόσοφος apparaît comme une protestation contre l'idéal du VI^e siècle qui vise à atteindre la sagesse elle-même", cité par A.-M. Malingrey, op. cit., p. 32, n. 15.

129 L'idée que personne n'est σοφός, excepté la divinité, est présentée aussi dans l'Apologie de Socrate (23 a-b) quoique dans ce texte il ne soit pas question de la distinction σοφία - φιλοσοφία comme dans le Phèdre. Dans l'Apologie (ibid. et 20 d-e) la distinction concerne plutôt la vraie σοφία (réservée à la divinité) et l'ἀνθρωπίνη σοφία à laquelle les hommes peuvent avoir accès.

130 Cf. P. Cuvreur, Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, Paris, Bouillon, 1901, p. 264.

Hermias cite aussi le texte du Banquet (204 a), où Platon fait présenter par Socrate presque la même idée lorsqu'il affirme que ni les dieux ni les σοφοί — s'il en est qui partagent ce privilège avec les dieux — ne s'emploient à philosopher", car ils possèdent déjà la σοφία:

θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφός γε-
νέσθαι (ἐστὶ γὰρ), οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ
φιλοσοφεῖ.

Aux passages du Phèdre et du Banquet on peut ajouter encore celui du Lysis (218 a-b), où les philosophes sont placés dans une position intermédiaire entre la divinité et les sages d'une part, lesquels, possédant déjà la σοφία, n'aspirent pas à sa possession (τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι.), et les ignorants, de l'autre, qui, poussant leur ignorance au point d'en devenir mauvais, ne s'intéressent jamais à la σοφία (οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθῆ οὐδένα φιλοσοφεῖν). Les philosophes donc sont ceux qui, sans être exempts d'ignorance, s'en rendent cependant compte¹³¹, et sont ainsi amis de la σοφία:

¹³¹ Reconnaître son ignorance donne déjà droit au titre de σοφός, mais dans le sens relatif de "celui qui possède l' "ἀνθρωπίνην σοφία". En effet dans l'Apol. (21 d), Socrate, essayant d'expliquer le titre de σοφός que lui a donné l'oracle de Delphes (ibid., 21 a), se dit plus sage qu'un autre, car, au contraire de celui-ci, il reconnaît son ignorance: "Εοικα γοῦν τούτου γε μικρῶ τι, αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι". Voir aussi Cic., Ac. post., I, 4, 16: ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una omnis sapientia non arbitrari sese scire quod nesciat; Ac. pr., II, 23, 74. Sur ces déclarations d'ignorance de la part de Socrate voir Xénophon, Mém., IV, 11.

Λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο,
τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ
ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἐτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἢ μὴ ἴσασιν.
Διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πω
όντες¹³².

Contrairement au passage du Phèdre, auquel on peut joindre encore l'Apologie (23 a-b)¹³³ ainsi que la Métaphysique (982 b) d'Aristote¹³⁴, où la σοφία est considérée comme inaccessible aux hommes, dans le Banquet et dans le Lysis, des hommes partagent avec les dieux le titre de σοφοί. Ce que néanmoins les passages susmentionnés du Phèdre, du Banquet et du Lysis ont en commun c'est la distinction, que l'on attribue aussi à Pythagore, entre σοφός (celui qui est en possession de la σοφία) et φιλόσοφος (celui qui la recherche)¹³⁵. Cette distinction est encore plus accentuée par la phrase de Pythagore qui réserve la σοφία à la divinité seule¹³⁶. En effet si la σοφία n'appartient qu'à la divinité elle représente un bien inaccessible aux hommes. A.-H. Chroust précise ainsi la

¹³² Lysis, 218 a-b.

¹³³ Cf. supra, p. 40, n. 129.

¹³⁴ διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνῃ νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δοῦλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην

"θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας",
ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην.

¹³⁵ Une distinction presque semblable entre σοφία et φιλοσοφία apparaît dans l'Eth. à Nicom. (X, 1177 a 25-27), où la première indique "l'état achevé de ce dont la seconde est l'état initial", comme l'écrivent Gauthier-Jolif (op. cit., vol. 2, 2e partie, p. 480). Il s'agit, ajoutent-ils (ibid., p. 880), d' "un des rares textes où Aristote distingue le sens des deux mots".

¹³⁶ De même que Socrate dans le Phèdre et dans l'Apologie et Aristote dans la Métaphysique, cf. supra, n. 133 et 134.

phrase de Pythagore:

In short, Pythagoras' definition of a philosopher implies that the sublimity and difficulty of highest truths and the weakness of human nature forbid man to acquire a property right in wisdom [...] . Hence the philosopher holds wisdom only by a very insecure title, so that he may be called not wise but rather a beggar at the gates of wisdom¹³⁷.

Si l'on tient compte en effet de la description de la σοφία chez Jamblique, où elle est définie "la science qui s'occupe des choses belles, premières, divines, éternelles"¹³⁸ et d'autre part, étant donné la faiblesse de la nature humaine, comme le dit Diodore de Sicile¹³⁹, l'homme ne peut atteindre la σοφία mais il peut la convoiter et s'efforcer de l'atteindre.

De tous les textes examinés jusqu'ici il résulte que la σοφία représente "un bien supérieur très difficile à atteindre"¹⁴⁰. Mais, comme A.-M. Malingrey le fait remarquer, "on ne saurait nier que la phrase de Diogène Laërce, Prooem., 12, laisse place à l'équivoque, puisque la σοφία est présentée comme un bien réservé aux dieux et, cependant, accessible aux hommes de haute valeur"¹⁴¹. La

¹³⁷ Philosophy, its essence and meaning in the ancient world, dans Philosophical Review, 56, 1947, p. 22.

¹³⁸ Vit. Pyth., 12, 59: καὶ σοφία μὴν ἢ τῷ ὄντι ἐπιστήμη τις ἢ περὶ τὰ καλὰ τὰ πρῶτα καὶ θεῖα καὶ ἀκήρατα καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχοντα ἀσχολουμένη, ὣν μετοχῇ καὶ τὰ ἄλλα ἂν εἴποι τις καλὰ.

¹³⁹ Bibl. hist., X, 10: καὶ πολλάκις διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς φύσεως οὐκ ἰσχύων πάντα κατορθοῦν.

¹⁴⁰ Cf. A.-M. Malingrey, op. cit., p. 32.

¹⁴¹ Ibid., p. 32, n. 18: l'équivoque en effet nous semble venir des phrases μηδὲνα [...] θεῶν et de θάπτον [...] ἀπηκριβωμένος, mais tout dépend de l'interprétation de cette dernière.

même équivoqué, ajoute-t-elle, se retrouve dans la Vie de Thalès (I, 28-29) du même auteur, où le trépied, destiné "au plus sage de tous", passe des hommes au dieu de Delphes, mais il est ensuite redonné à deux des sept sages, Chilon et Bias.

L'ambiguïté se retrouve aussi chez Platon, où, pour nous limiter aux textes susmentionnés, tantôt (Phèdre et Apologie) le titre de σοφός est réservé aux dieux, et tantôt (Banquet et Lysis) est aussi partagé par des hommes¹⁴².

En tous cas ce qui est évident dans les textes mentionnés jusqu'ici, à l'exception de l'Apologie, c'est la distinction σοφία - φιλοσοφία. On peut voir très bien cette différence, entre autres, chez Diodore de Sicile, qui qualifie de φιλόσοφος celui qui cherche à imiter la conduite et la vie du σοφός: ὁ δὲ ζηλῶν τὸν τοῦ σοφοῦ τρόπον τε καὶ βίον προσηκόντως ἄν φιλόσοφος ὀνομάζοιτο¹⁴³. Ainsi le philosophe tend à atteindre l'état où le sage est déjà arrivé.

3. Le "sapiens" et le "philosophus" chez Cicéron.

Si l'on se reporte au texte déjà mentionné des Tusculanes, où Cicéron rapporte l'anecdote de Pythagore, la distinction entre σοφία - en latin sapientia - et φιλοσοφία, transcrit sous la forme latinisée de philosophia, n'est pas bien marquée. En effet seule l'expression sapientiae studiosi¹⁴⁴, présentée comme synonyme

¹⁴² Cf. supra, p. 42 et suiv.

¹⁴³ Bibl. hist., X, 10.

¹⁴⁴ Cf. Tusc., V, 3, 9.

de philosophi, permet de conclure que la sapientia constitue l'objet et le but auquel tend la philosophia. La nouveauté du terme φιλόσοφος n'est pas mise en lumière¹⁴⁵. La comparaison utilisée par Pythagore sert uniquement à distinguer les philosophes des autres hommes, ce que du reste Léon avait demandé (quaesiuisse quanam essent philosophi, et quid inter eos et reliquos interesset)¹⁴⁶.

L'opposition semble résider plutôt chez Cicéron entre l'artisan et le philosophe. En effet il fait dire à Pythagore qu'il ne connaît aucun art, mais qu'il est philosophe: at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum¹⁴⁷.

Si l'on tient compte des autres récits où Pythagore refuse le titre de σοφός ou de sapiens¹⁴⁸ et si l'on se souvient de l'emploi originel de σοφία dans le sens d'art ou de technique¹⁴⁹, on pourrait supposer que, conscient de ce sens, Pythagore-en refuse l'application à son propre cas. Cependant si l'on retenait cette hypothèse, il faudrait donner à philosophus le sens de "celui qui

145 Cf. W. Burkert, art. cit., p. 161: "Noch ist ja das Wort φιλόσοφος, die novitas nominis nicht erklärt".

146 Tusc., V, 3, 8.

147 Ibid.

148 Voir Diog. Laërce, Prooem., 12, cité supra, p. 39, n. 126; Valère Maxime, Facta et dicta memorabilia, VIII, 7, ext. 2: non se sapientem [...] sed amatorem sapientiae; saint Aug., Trin., XIV, 1, 2: qui cum ausus non fuisset sapientem profiteri; Ciu. dei, VIII, 2; XVIII, 37; Diod. de Sicile, Bibl. hist., X, 10: "Ὅτι Πυθαγόρας φιλοσοφίαν, ἀλλ' οὐ σοφίαν ἐμάλει τὴν ἰδίαν αἵρεσιν.

149 En effet le mot σοφία fut employé au début pour indiquer un art, comme Aristote lui-même l'affirme dans Phil., fr. 8, Ross (Philopon, In Nicom. Isagogen, I, 1). Pour des exemples de cet emploi cf. Gauthier-Jolif, op. cit., vol. 2, 2ème partie, p. 480-482.

désire ou poursuit un art"¹⁵⁰. Mais cette acception serait en contradiction avec l'image du philosophe que l'on peut dégager de l'anecdote rapportée par Cicéron, où le philosophe apparaît comme celui qui s'intéresse aux sciences spéculatives (rerum naturam studio intuerentur)¹⁵¹. En effet si les philosophes sont ceux qui recherchent la sapientia et si celle-ci est entendue comme la connaissance des choses divines et humaines et des principes et des causes de toutes choses¹⁵², sous le terme philosophus il faut comprendre celui qui recherche cette connaissance et non pas celui qui recherche une technique. Ce sens de philosophus ou de philosophia est en accord avec celui que l'on peut dégager des autres récits qui rapportent l'origine de ce terme. En effet chez Jamblique la

150 Dans la République de Platon (V, 475 e) Glaucon demande si les personnes qui s'appliquent à des arts infimes méritent le nom de philosophes (τούτους οὖν πάντας καὶ ἄλλους τοιούτων τι-νῶν μαθητικούς καὶ τοὺς τῶν τεχνυδρίων φιλοσόφους φήσομεν); Socrate répond qu'ils n'en ont que l'apparence (οὐδ' ἄμωγ, εἰπον, ἀλλ' ὁμοίους μὲν φιλοσόφους). Peut-on voir dans la phrase de Glaucon l'usage repris par Socrate, d'appliquer le titre de φιλοσοφοί à ceux qui s'adonnent à un art? A.-H. Chroust (art. cit., p. 22) affirme: "Originally the term philosopher meant the lover or pursuer of a handicraft or an art (Plato, Republ. 475; Xenophon, De Vectigalibus, V, 4)". Il poursuit en disant que l'usage de ce sens particulier a été attribué aussi à Pythagore, concurremment avec celui de "lover of wisdom". Ces deux sens ne sont évidemment pas identiques. En effet, chez Platon, Socrate distingue les vrais philosophes, ceux qui aiment à contempler la vérité (τοὺς τῆς ἀληθείας [...] φιλοθεάμονας) (Rép., V, 475 e), de ceux qui recherchent un art.

151 Tusc., V, 3, 9; voir encore à la fin du paragraphe: contemplatio rerum cognitio, expression qui désigne l'objet de la philosophie.

152 Pour la définition de la sapientia cf. supra, p. 1 et suiv.

φιλοσοφία désigne l'effort vers la θεωρία : φιλοσοφία δὲ ἡ Ζήλωςις τῆς τοιαύτης θεωρίας ¹⁵³. Dans ce texte le sens de θεωρία, peut-être sous l'influence de Platon et d'Aristote ¹⁵⁴, est proche de celui de σοφία. De même chez Diogène Laërce dans sa Vie de Pythagore, VIII, 8, le syntagme θηραταί [...] τῆς ἀληθείας sert à préciser le sens de φιλόσοφοι, qui dans le Prooemium signifie tout simplement "celui qui recherche la σοφία" ¹⁵⁵.

Cependant, même si l'on donne à sapientia le sens de haute science spéculative, on peut difficilement distinguer chez Cicéron les sapientes des philosophi. En effet la contemplation que Cicéron fait attribuer par Pythagore aux philosophes ¹⁵⁶ ne se distingue pas de celle que, lui-même, considère comme l'activité caractéristique des sapientes: omnes qui in rerum contemplatione studia ponebant ¹⁵⁷. Le détachement des choses terrestres (ceteris omnibus pro nihilo habitis), observé chez les philosophes, se retrouve aussi bien chez les sapientes ¹⁵⁸. D'autre part Cicéron dans le texte de la 5ème Tusculane ne refuse pas le titre de sapiens à Lycurgue, à Ulysse, à Nestor et aux sept sages dont au contraire ailleurs ¹⁵⁹ il met

¹⁵³ Vit. Pyth., 12, 59.

¹⁵⁴ Sur θεωρία cf. Gauthier-Jolif, op. cit., vol. 3, 2ème partie, p. 848-866.

¹⁵⁵ Prooem., 12: φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος.

¹⁵⁶ Cf. supra, p. 46 et n. 151.

¹⁵⁷ Tusc., V, 3, 8; voir encore la caelestium diuina cognitio attribuée aux sapientes.

¹⁵⁸ Cf. supra, p. 16, n. 49.

¹⁵⁹ Cf. notamment Lae., 2, 7 et Off., III, 4, 16.

en doute la sapientia, comme font Diodore de Sicile et Valère Maxime lorsqu'ils rapportent l'épisode de Pythagore¹⁶⁰. En effet pour ces personnages non seulement Cicéron affirme qu'ils ont été appelés sapientes et considérés comme tels (sapientes a nostris et habebantur et nominabantur [...] et habitos esse sapientis)¹⁶¹, mais aussi qu'ils l'ont été (et fuisse [...] sapientis)¹⁶².

En accord donc avec son intention initiale qui était de montrer l'antériorité du terme sapientia par rapport au terme philosophia, Cicéron, dans tout son exposé sur l'origine de ce dernier mot, insiste sur la différence d'âge plutôt que sur la différence de sens ou d'acception de ces deux mots.

La description qu'il fait de la sapientia et de la philosophia n'établit donc pas, comme dans les autres récits, en particu-

¹⁶⁰ Cf. Facta et dicta memorabilia, VIII, 7, ext. 2: iam enim illud [scil. sapientis cognomen] VII excellentes uiri occupauerant; pour Diodore de Sicile cf. supra, p. 40, n. 128.

¹⁶¹ Tusc., V, 3, 7. Lorsqu'il s'agit de l'attribution du titre de sapiens, Cicéron distingue entre le simple fait d' "être appelé sapiens" et le fait d' "être jugé comme tel", cf. Lae., 2, 7, où les sept sages sont ainsi appelés (appellantur), mais ceux qui recherchent avec plus de subtilité ne les considèrent pas comme tels (in numero sapientium non habent). Au contraire Laelius est nommé et jugé sage: te sapientem et appellant et existimant (ibid., 6), en outre il l'est: te [...] esse sapientem (ibid., 7). Voir cependant Off., III, 4, 16, où il est dit que Laelius, Caton et les sept sages, quoique nommés et considérés comme sages, ne l'ont pas été, si l'on parle de la parfaite sagesse. Dans Fin., II, 3, 7, Cicéron précise que, contrairement au cas d'Epicure qui s'est donné lui-même le titre de sage, les "sept sages" doivent ce même titre au suffrage universel.

¹⁶² Ibid. Voir au contraire saint Augustin (Ciu. dei, VIII, 2, cité supra, p. 39, n. 127) qui, sans mentionner les sept sages, mais en parlant en général des prédécesseurs de Pythagore se limite à dire qu'ils étaient appelés sapientes.

lier celui de Jamblique, une distinction entre ces deux termes, distinction que la définition sapientiae studiosi faisait attendre. Cependant si on applique cette définition aux termes philosophia et sapientia, on peut affirmer que le terme philosophia désigne "l'amour ou la recherche de la sapientia". Cette définition, qui tient compte du sens étymologique du terme grec φιλοσοφία, représente une des six définitions de la philosophie données dans l'antiquité¹⁶³, comme O. Gigon¹⁶⁴ et A.-H. Chroust¹⁶⁵ l'ont déjà fait remarquer. En plus des textes déjà mentionnés on peut ajouter Rép., V, 475 b: τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι. Souvent chez Platon le verbe φιλοσοφεῖν est employé dans le sens étymologique de "rechercher la σοφία"¹⁶⁶. Parfois le terme σοφία est remplacé par ἐπιστήμη et alors la philosophie est définie comme l'acquisition de la science (κτησις ἐπιστήμης)¹⁶⁷. Ce rapport entre σοφία et φιλοσοφία se maintiendra dans l'école platonicienne, comme on peut le voir dans les Définitions pseudo-platoniciennes, où, la σοφία étant définie, entre autres, comme la "science des êtres éternels", la φιλοσοφία est définie comme

163 Cf. Ammonius, In Porphy. Isag., 1 et suiv.

164 Les grands problèmes de la philosophie antique, trad. de l'allemand par M. Lefèvre, Paris, Payot, 1961, p. 20-21.

165 Cf. art. cit., p. 58.

166 Cf. Euthyd., 275 a; 282 d; 288 d.

167 Cf. ibid., 288 d. Sur le terme ἐπιστήμη et son rapport avec σοφία chez Platon, voir R. Schaerer, Ἐπιστήμη et τέχνη, Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon, Diss. Lausanne, 1926; A.-M. Malingrey, op. cit., p. 50-51.

1' "effort pour connaître les êtres éternels": τῆς τῶν ὄντων ἀεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις¹⁶⁸. De même la distinction se trouve chez le premier Aristote qui cependant la présente sous forme d'hypothèse: εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία, καθάπερ οἴομεθα, κτησίς τε καὶ χρῆσις σοφίας¹⁶⁹.

Le même rapport entre φιλοσοφία et σοφία est maintenu par les Stoïciens qui semblent ainsi avoir adopté la définition platonicienne de la philosophie. En effet Sextus Empiricus nous dit qu'ils ont considéré la philosophie comme la recherche de la σοφία : τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας¹⁷⁰.

Dans la définition de la philosophie comme recherche de la sapientia, Cicéron a donc suivi une tradition déjà bien établie dans les écoles philosophiques. Si dans cette définition il remplace parfois le mot sapientia par des termes équivalents, en cela aussi il suit la tradition comme nous le verrons dans la prochaine section.

168 Def., 414 b. Cf. aussi supra, p. 8.

169 Protr., fr. 5, Ross (Jamblique, Protr. 6). A.-M. Malin-gre (op. cit., p. 59), en citant ce texte, fait remarquer le sens différent que prend le substantif κτησίς dans la définition de la philosophie chez Platon (Euthyd., 288 d) et chez Aristote. Puisque κτησίς peut signifier "le fait d'acquérir ou celui d'avoir acquis", Platon, selon A.-M. Malin-gre, l'emploie dans le premier sens, tandis qu'Aristote l'emploie dans le second, comme on peut le constater d'après la suite du texte et par le terme χρῆσις qui l'accompagne. Ainsi la notion de philosophie prend chez Aristote un autre sens.

170 Adv. math., IX, 13 (S.V.F., vol. 2, n° 35, p. 15). Cf. aussi Clém. d'Alex., Strom., I, 333; Philon, Congr. erud. gr., 72; Pseudo-Galien, Hist. phil., 5.

RESUME DE LA SECTION III - CICERON, THEORICIEN DU PHILOSOPHUS, "AMI
DE LA SAPIENTIA".

Si la sapientia est la science de l'éthique, de la physique et de la logique, le philosophe est, selon Cicéron, celui qui aspire à posséder cette science. Aussi, conscient de l'étymologie du terme philosophia, il souscrit à l'anecdote qui fait de Pythagore l'inventeur de ce terme. Cette anecdote tient compte de la distinction, de tradition socratique et platonicienne, entre σοφία et φιλοσοφία: seuls les dieux - et peut-être quelques privilégiés - ont droit au titre de σοφοί; les hommes qui aspirent à la sagesse sont des φιλόσοφοι.

Quoique dans le récit de l'invention du terme philosophia par Pythagore Cicéron insiste sur l'antériorité de sapientia par rapport à philosophia plutôt que sur la différence de sens de ces deux mots, il note toutefois que philosophia indique "la recherche de la sapientia".

IV.- RECTA RATIO, VIRTUS ET DOCTRINA EMPLOYES COMME SYNONYMES DE SAPIENTIA DANS LA DEFINITION DE LA PHILOSOPHIE.

1. "Recta ratio", "virtus" et "sapientia" et leur parenté sémantique.

Dans plusieurs textes d'inspiration stoïcienne la philosophie est définie comme "la recherche de la droite raison" (ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος)¹⁷¹. Sénèque considère de même la philosophie, comme l'adpetitio rectae rationis¹⁷². De même Epictète affirme que le τέλος de la philosophie est ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον¹⁷³. Or ces définitions ne font que confirmer la définition de Sextus Empiricus, mentionnée dans la section précédente¹⁷⁴, car pour les Stoïciens le λόγος ὀρθός équivaut à la σοφία. Cicéron, en particulier, nous fournit de nombreux témoignages de cette équivalence. Dans le De legibus, expliquant la nature de l'homme, il affirme que

171 Papyrus 1020 (S.V.F., vol. 2, n° 131, p. 41); Clément d'Alexandrie, Paedag., I, 13, p. 159 Pott. (S.V.F., vol. 3, n° 293, p. 72). L'auteur présente la même notion dans Strom., VI, 7, 55: Ταύτης οὖν τῆς σοφίας ἐπιθυμεῖ ἡ φιλοσοφία τῆς ψυχῆς καὶ τῆς ὀρθότητος τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ βίου καρδότητος, ἀγαπητικῶς καὶ φιλητικῶς διατεθεῖσα πρὸς τὴν σοφίαν καὶ πάντα πράττουσα ἐνεκα τοῦ τυχεῖν αὐτῆς. Une définition semblable de la philosophie se trouve dans les Définitions pseudo-platoniciennes (414 b): φιλοσοφία [...] ἐπιμέλεια ψυχῆς μετὰ λόγου ὀρθοῦ. J. Souilhé (Platon, Oeuvres complètes, vol. 13, 3e partie, Dialogues apocryphes, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 168, n. 5) fait remarquer l'origine stoïcienne de cette définition.

172 Ep. 89, 5. Une des autres définitions qu'il donne de la philosophie est studium corrigendae mentis (ibid.).

173 Entr., IV, 8, 12.

174 Cf. supra, p. 50.

lorsque la ratio, dont il n'y a rien de plus divin dans l'homme et dans l'univers, a atteint sa perfection, elle est appelée sapientia: quae [scil. ratio] cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia¹⁷⁵. Dans les Academica priora, exposant la doctrine d'Antiochus, qui sur plusieurs points suivait le stoïcisme¹⁷⁶, Lucullus, traitant de la constitution naturelle de l'esprit humain pour atteindre la connaissance, conclut que la ratio, devenue perfecta par les diverses étapes de la connaissance, rejoint ainsi la sapientia: eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam pervenit¹⁷⁷. Etant donné donc que sapientia et ratio recta ou perfecta appartiennent au même champ sémantique,

¹⁷⁵ Leg., I, 7, 22. De même que la sapientia, aussi la lex est identique à la ratio recta. Voir à ce sujet ibid., I, 6, 18-19 (où la lex est considérée comme l'équivalent de prudentia, terme souvent employé par Cicéron au lieu de sapientia); 7, 23; 12, 33; 15, 42; II, 4, 10; Rep., III, 22, 33; Nat., II, 31, 79; Phil., XI, 12, 28. Ainsi on peut en déduire l'équivalence entre lex et sapientia, comme on peut le voir dans Leg., I, 22, 58; II, 4, 8. La définition que Chrysippe (S.V.F., vol. 3, n° 314, p. 77) donne de la loi (βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων) ressemble à la définition usuelle de la σοφία. Nous aborderons cette question dans le III^e chapitre. La définition de la sapientia sera appliquée à la iurisprudentia dans le Corpus de Justinien (I, 1, 1).

¹⁷⁶ Cf. Ac. pr., II, 21, 67 ... et stoici dicunt et eorum adstipulator Antiochus; voir aussi ibid., 37, 119; 43, 132; 45, 137.

¹⁷⁷ Ac. pr., II, 10, 30. Sur la leçon perfecta au lieu de profecta ou de progressa, cf. J.S. Reid, op. cit., p. 214. Sur la ratio perfecta en tant que possession du sapiens cf. Leg., II, 5, 11: quam in homine est perfecta <ratio>, <sedet> in mente sapientis (cf. G. De Plinval, Cicéron, Traité des Lois, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 43, au sujet de la restitution qu'il fait de ce texte). La ratio, l'élément qui distingue les hommes des animaux et qui les unit à la divinité (ibid., I, 7, 22-23) est recta ou perfecta chez les dieux et les sapientes, cf. Nat., II, 13, 34; Ac. post., I, 7, 28-29; Sénèque, Ep., 90, 24 (voir le contexte). Nous traiterons de ce problème dans le III^e chapitre.

les définitions de la philosophie, comme "recherche de la σοφία" ou comme "recherche de la droite raison" sont synonymes. En outre, vu l'équivalence, dans le système stoïcien, de sapientia et de ratio recta avec uirtus, on a une troisième définition de la philosophie comme "la recherche de la vertu": studium uirtutis¹⁷⁸. La vertu, nous dit Cicéron en conformité avec l'orthodoxie stoïcienne, peut être appelée recta ratio: ipsa uirtus breuissime recta ratio dici potest¹⁷⁹. L'équivalence de sapientia et de uirtus fait partie aussi du dogme stoïcien¹⁸⁰. En effet la définition de la vertu

178 Sénèque, Ep., 89, 5; voir encore Musonius, Diss., IV, p. 19 (chez Stobée, Flor., II, p. 275): φιλοσοφία καλοκαγαθίας ἐστὶν ἐπιτήδευσις.

179 Tusc., IV, 15, 34; sur l'équivalence de uirtus et de recta ratio cf. encore ibid., V, 13, 39 (absoluta ratio); Leg., I, 17, 45; Fin., IV, 13, 35; V, 14, 38 pour lesquels voir infra n. 180; Sénèque, Ep., 76, 10 (S.V.F., vol. 3, n° 200 a, p. 48). Exposant l'éthique de Zénon, Varron dans Ac. post., I, 10, 38, dit que, selon ce philosophe toute vertu dérive de la ratio. Clément d'Alexandrie, Paedag., I, 13, p. 159 Pott. (S.V.F., vol. 3, n° 293, p. 72), avant de donner la définition stoïcienne de la philosophie, rapporte la définition suivante de la vertu: "une disposition de l'âme qui s'harmonise avec la raison dans tout le détail de la vie" (ἡ ἀρετὴ διάθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον).

180 Sur cette équivalence dans la doctrine stoïcienne cf. M. Schäfer, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, Untersuchung von Ciceros drittem Buche "de finibus bonorum et malorum" nach Aufbau und Zugehörigkeit auf Grund griechischer Quellen zur stoischen Ethik, München, Salesianischen Off., 1934, p. 145 et suiv. W. Ganss (Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Freiburg in Schw., 1952, p. 3) fait remarquer que des notions telles que bonum, honestum, uirtus, sapientia, beata uita, ratio et animus deviennent pour ainsi dire identiques chez les Stoïciens. E. Rémy, art. cit., p. 334-335, examine l'équivalence de uirtus et de sapientia chez Cicéron. L'équivalence de uirtus et de sapientia s'appuie sur le fait que selon les Stoïciens, ces deux termes contiennent la notion de science.

(rationis enim perfectio est uirtus)¹⁸¹ rejoint la définition de la sapientia que Cicéron donne dans le De legibus, comme nous l'avons déjà mentionné¹⁸². Les deux termes sont donc considérés comme équivalents. Cicéron les emploie souvent comme termes complémentaires¹⁸³ ou interchangeables¹⁸⁴. Cette équivalence est justifiée, car, comme A. Bonhöffer¹⁸⁵ le fait remarquer, dans sapientia les Stoïciens entendaient principalement la sagesse pratique et dans uirtus ils comprenaient la juste conduite dans le domaine pratique ainsi que dans le domaine intellectuel.

Le texte d'Aëtius¹⁸⁶ où, comme nous l'avons déjà signalé, sont présentées les définitions stoïciennes de la σοφία et de la φιλοσοφία, permet aussi indirectement de considérer la philosophie comme la recherche de la vertu. Puisque la philosophie est définie comme l'exercice de l'art du "convenable" (τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκη-

181 Fin., IV, 13, 35; cf. ibid., V, 14, 38: ex qua uirtus est, quae rationis absolutio definitur. J. Martha (Cicéron, Des termes extrêmes des biens et des maux, vol. 2, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 132) traduit absolutio par "indépendance totale", mais il est évident que ce terme signifie ici "achèvement" ou "perfection".

182 Leg., I, 7, 22, cité supra, p. 52. La définition de uirtus (Rep., I, 2, 2) rejoint celle de sapientia (Fin., III, 7, 24); Sénèque (Ep., 89, 4) définit la sapientia par perfectum bonum mentis humanae; et Cicéron (Tusc., V, 23, 67) appelle la uirtus bonum mentis.

183 Cf. Ac. post., I, 11, 42: a uirtute sapientiaque remouebat; Tusc., I, 42, 100; Lae., 9, 30; etc.

184 Cf. Fin., III, 14, 47 - 15, 50; Tusc., V, 18, 53-54.

185 Cf. op. cit., p. 1.

186 Cf. Flac., I, Prooem., 2 (S.V.F., vol. 2, n° 35, p. 15), cité supra, p. 6 et 11.

σιν ἐπιτηδείου τέχνης) et que la vertu surtout est considérée comme "convenable" (ἐπιτηδεῖον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετὴν), on peut en déduire que la philosophie est l'exercice de la vertu¹⁸⁷. En effet Sextus poursuit en affirmant qu'il y a trois vertus les plus générales (ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς): la vertu physique, la vertu éthique et la vertu logique, raison pour laquelle la philosophie est divisée en trois parties (δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερὴς ἐστὶν ἡ φιλοσοφία, ἥς τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν). Puisque l'existence des trois vertus commande la division de la philosophie en trois parties, il s'ensuit implicitement qu'il y a un rapport entre la philosophie et la vertu. Ce rapport est le même qu'entre la philosophie et la σοφία. Cependant, précise Bonhöffer¹⁸⁸, puisque ἀρετὴ a un sens plus étendu que σοφία, - car elle comprend, comme le rapporte Diogène Laërce¹⁸⁹,

187 Chez le Pseudo-Galien, Hist. phil., 5 (Diels, Doxogr. Graec., p. 602-603) la philosophie est également définie comme l'exercice d'un art convenable et la σοφία, laquelle, comme chez les Stoïciens est nommée "la compréhension des choses divines et humaines" (κατάληψις remplaçant ἐπιστήμη), est considérée comme l'art du convenable: οἱ δὲ ἀσκησιν ἀνθρώποις [ἀρίστης ζωῆς] ἐπιτηδείας τέχνης ὥρισαντο, ἀσκησιν μὲν τὴν φιλοσοφίαν εἰπόντες, ἐπιτηδείαν δὲ τέχνην τὴν σοφίαν ὀνομάσαντες, ἥ τις ἐστὶ κατάληψις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Comme on peut le constater chez Aëtius c'est la vertu qui est considérée comme "convenable"; chez le Pseudo-Galien c'est la σοφία. Les deux termes font donc partie du même champ sémantique.

188 Cf. op. cit., p. 1.

189 Cf. VII, 90, où après avoir affirmé que ἀρετὴ désigne la perfection de toute chose, et ayant mentionné sa division en vertu intellectuelle et vertu non-intellectuelle, il cite comme témoignage le Περὶ ἀρετῶν d'Hécaton: φησὶ γὰρ ὁ Ἐκάτων ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἀρετῶν ἐπιστημονικὰς μὲν εἶναι καὶ θεωρηματικὰς τὰς ἐχούσας τὴν οὐσίαν ἐκ θεωρημάτων, ὥς θρόνησιν καὶ δικαιο-

1' ἀρετὴ θεωρηματικὴ, comme la prudence, la justice, et 1' ἀρετὴ ἀθεώρητος, comme la force, la santé, - si l'on considère la philosophie comme la recherche de la vertu, seule 1' ἀρετὴ θεωρηματικὴ doit être comprise dans cette vertu. Celle-ci du reste, remarque Bonhöffer¹⁹⁰, est identique à la σοφία/sapientia, que Sénèque considère comme le perfectum bonum mentis humanae¹⁹¹, comme on a déjà pu le voir. Etant donné l'équivalence de sapientia, recta ratio et uirtus, on peut conclure que les définitions stoïciennes de la philosophie comme recherche de la sagesse, de la droite raison, ou de la vertu sont identiques. Chez Sénèque en effet on trouve les trois définitions suivantes: philosophia sapientiae amor est et adfectatio¹⁹², studium illam [scil. philosophiam] uirtutis esse¹⁹³, adpetitio rectae rationis¹⁹⁴. Quoique proposées par différents auteurs, ces définitions peuvent être ramenées, comme nous l'avons vu, au même champ sémantique.

σύνην· ἀθεωρήτους δὲ τὰς κατὰ παρέκτασιν θεωρουμένας ταῖς ἐκ τῶν θεωρημάτων συνεστηκυῖαις, καθάπερ ὑγίειαν καὶ ἰσχύον.

¹⁹⁰ Cf. op. cit., p. 1.

¹⁹¹ Ep., 89, 4.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Ibid., 5.

¹⁹⁴ Ibid. Sénèque rapporte une quatrième définition: studium corrigendae mentis que l'on peut ramener à la même notion indiquée par adpetitio rectae rationis et qui tient compte de la définition de la sapientia comme perfectum bonum mentis humanae (ibid., 4). Voir cependant A. Bonhöffer, op. cit., p. 1, qui cite studium corrigendae mentis, à côté de studium uirtutis comme définition de la philosophie par "la recherche de la vertu."

2. Adpetitio rectae rationis.

Chez Cicéron, malgré l'équivalence, souvent affirmée, de sapientia et de ratio recta (ou perfecta), on ne trouve pas, de façon explicite, comme définition de la philosophie, l'expression studium rectae rationis. Cependant dans un fragment de l'Hortensius¹⁹⁵, que Nonius (288, 8) nous a conservé, il est dit que le but [de la philosophie] est la restitution de la ratio uera¹⁹⁶ qu'une habitude vicieuse a fait perdre: ut ea sibi ratio uera restituat, quae consuetudo uitiosa detraxerat. Malheureusement l'état fragmentaire dans lequel l'Hortensius nous est parvenu, nous empêche d'y trouver une définition explicite de la philosophie, que probablement il devait contenir, étant une protreptique à la philosophie. Un autre fragment néanmoins nous montre le lien de la philosophie avec l'intellegentia et la ratio¹⁹⁷. "Vivre en philosopant" y est donné

195 Fr. 63 chez M. Ruch, L'Hortensius de Cicéron, Histoire et reconstitution, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 134; fr. 66 chez A. Grilli, M. Tulli Ciceronis Hortensius, Milano, Ist. Edit. Cisalpino, 1962, p. 37.

196 Sur ratio recta, remplacée ici par ratio uera, cf. A. Grilli (op. cit., p. 102) qui attribue justement cette dernière expression, rare chez Cicéron (un autre exemple nous en est fourni dans Par., I, 8), à l'influence de l'ἀληθὴς λόγος platonicien, que Cicéron traduit par ratio uera dans Timée, 8, 28 (cf. Plat., Tim., 37 b).

197 Cicéron emploie souvent le groupe intellegentia et ratio (cf. Or., 3, 10; Tim., 2, 3; 4, 11; 14, 50). Parfois ce groupe "constitue un tout difficilement divisible" comme l'écrit A. Hus, "Intellegentia" et "intellegens" chez Cicéron, dans Hommages à Bayet, éd. par M. Renard et R. Schilling, Bruxelles, Berchem, 1964 (Coll. "Latomus", 70), p. 272, n. 1. Cependant dans le fr. 93 de l'Hortensius les deux termes ne sont pas employés ensemble, mais ils se trouvent dans des phrases diverses. En outre Hus (ibid., p. 268) attribue à l'intellegentia de ce fragment le sens de "faculté de discerner, pénétration, discernement" tandis qu'il lui donne le sens de "pensée" (ibid., p. 271-272) lorsque le même terme est uni à ratio.

comme l'équivalent de "réfléchir continuellement, aiguïser son intelligence, qui est la pointe de l'âme, et empêcher qu'elle soit émoussée":

Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus acuentibusque intelligentiam quae est mentis acies cauentibusque ne quando illa hebescat, id est in philosophia uiuentibus, magna spes est (Hort., fr. 93)¹⁹⁸.

Ayant ensuite présenté les deux hypothèses sur la mortalité et sur l'immortalité de l'âme, Cicéron dit que, si la deuxième est vraie, les âmes auront un accès et un retour d'autant plus facile au ciel qu'elles seront restées in suo cursu, id est in ratione et in inuestigandi cupiditate, et qu'elles auront évité de se mêler et de s'associer aux vices et aux erreurs des hommes. Comme conclusion il recommande de consacrer toutes ses énergies aux études philosophiques (in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est)¹⁹⁹. Quoique dans ce fragment l'accent soit mis sur l'aspect spéculatif de la philosophie, comme on peut le déduire de considerantibus et d'inuestigandi cupiditas, ainsi que du témoignage de saint Augustin, qui y voit une recommandation à la sagesse contemplative, on peut quand même y voir qu'affiner l'intelligentia et rester dans la ratio font partie de la sphère de la philosophie²⁰⁰.

198 Dans l'édition de Ruch; fr. 115 dans l'édition de Grilli (saint Augustin, Trin., XIV, 19, 26).

199 Ibid.; plus haut il est dit: cum in his artibus uixerimus, la philosophie étant ainsi considérée comme un art.

200 Dans le Timée (14, 51) on trouve l'expression intelligentiae sapientiaeque amator (cf. Plat., Tim., 46 d: τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν...), qui pourrait désigner le philosophe.

3. Studium uirtutis .

L'expression studium uirtutis pour désigner la philosophie ne se rencontre, au singulier²⁰¹, qu'une seule fois dans les oeuvres de Cicéron, dans les Academica posteriora, où Varron, résumant l'histoire de la philosophie, décrit la doctrine de Socrate. Après avoir rappelé l'humilité de Socrate qui confessait ne rien savoir, il dit que tous ses discours étaient consacrés à faire l'éloge de la vertu et à exhorter ses auditeurs à s'y entraîner: omnis eius oratio tamen in uirtute laudanda et in hominibus ad uirtutis studium cohortandis consumebatur (Ac. post., I, 4, 16)²⁰². Il est évident que chaque fois que l'on emploie studium uirtutis pour désigner la philosophie, l'accent est mis en particulier sur la recherche de la perfection morale. Ce qui ressort encore plus dans le texte susmentionné, où l'expression studium uirtutis désigne, au sens étroit, une partie de la philosophie, l'éthique, plutôt que toute la philosophie²⁰³. Le début de l'exposé de Varron nous le confirme. En

201 Pour la même expression au pluriel voir CM, 8, 26: quibus [scil. praeceptis senum] ad uirtutum studia ducuntur [scil. adulescentes], où cependant il n'y a aucune référence directe à la philosophie. N. Stang, Philosophia, Philosophus bei Cicero, dans Symbolae Osloenses, 11, 1932, p. 86, y voit un sens plus général que dans Ac. post., I, 4, 16.

202 Sur la leçon tamen et sur sa signification cf. J.S. Reid, op. cit., p. 111.

203 N. Stang, quoiqu'il considère l'expression studium uirtutis comme embrassant toutes les préoccupations de la philosophie "es das Streben nach dem Ziel der ganzen Beschäftigung mit Philosophie (uirtus - ἀρετή) bezeichnet" (art. cit., p. 85-86), reconnaît cependant qu'au sens étroit elle désigne l'éthique (ibid., p. 85, n. 4). Il explique (p. 86, n. 1) comme synecdoque la mention du but de la discipline au lieu de la discipline elle-même (pars pro

effet Varron y attribue à Socrate le mérite d'avoir transporté la philosophie des spéculations des philosophes naturalistes, ses prédecesseurs, aux problèmes concernant la morale²⁰⁴, ce que du reste Cicéron répète souvent dans ses oeuvres²⁰⁵. Lorsque donc Varron dit que Socrate exhortait les hommes à la recherche de la vertu, il est clair que studium uirtutis désigne la partie de la philosophie qui s'occupe de la morale. D'autre part, si l'on considère que pour Socrate toute la philosophie consiste dans l'éthique, on peut voir dans studium uirtutis la désignation de l'ensemble de la philosophie.

La même tournure, employée toujours au sujet de la préoccupation morale de Socrate, avait été présentée dans le De oratore (I,

toto), citant comme exemple parallèle Fin., IV, 4, 8 et 6, 14, où summum bonum désigne l'éthique. Il nous semble cependant que l'on ne peut pas mettre sur le même plan studium uirtutis et summum bonum, sans négliger l'importance du terme studium. C'est l'expression studium uirtutis en entier qui désigne ici l'éthique, tandis que uirtus ou summum bonum en désignent simplement le but. On peut donc parler de synecdoque pour Fin., IV, 4, 8 et 6, 14, mais non pour Ac. post., I, 4, 16. Dans notre cas on peut dire qu'il y a synecdoque par le fait que Cicéron mentionne l'éthique au lieu de toute la philosophie et non pas parce qu'il nomme le but (uirtus) d'une discipline au lieu de la discipline elle-même.

204 Cf. Ac. post., I, 4, 15: Socrates mihi uidetur, id quod constat inter omnis, primus a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, auocauisse philosophiam et ad uitam communem adduxisse, ut de uirtutibus et uitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem uel procul esse a nostra cognitione censeret uel, si maxime cognita essent, nihil tamen ab bene uiuendum.

205 Cf. Rep., I, 10, 16; Brut., 8, 31; Tusc., III, 4, 8; V, 4, 10; sur le même sujet cf. Xénophon, Mém., I, 11-13; Arist., Mét., I, 6, 987 b, 1; De part. anim., I, 642 a, 28; Diog. Laërce, II, 21; Sextus Empiricus, Adv. math., VII, 8; Sén., Ep., 71, 7. Sur Socrate discutant de la vertu cf. De or., I, 47, 204; Nat., II, 66, 167; Fin., V, 29, 88.

47, 204) avec plus de précision à l'égard de la doctrine de Socrate. En effet, au lieu du simple studium uirtutis, l'exhortation de Socrate a comme but le studium cognoscendae percipiendae uirtutis. Le fait d'avoir enrichi l'expression par cognoscere et percipere uirtutem rend mieux l'idée de la doctrine de Socrate pour lequel le savoir détermine la morale, la science étant équivalente à la vertu, de sorte que celui qui sait, agit nécessairement bien²⁰⁶. Lorsqu'on recherche donc la vertu, on doit d'abord en connaître la notion et par cela on la possède.

L'allusion à l'éthique, lorsque la uirtus est mentionnée en rapport avec la philosophie, est évidente aussi dans d'autres expressions, comme disciplina uirtutis, désignant l'enseignement de la vertu. Cicéron emploie cette expression dans la préface du deuxième livre du De officiis (2, 6), où il exhorte à la philosophie en général dont il fait l'éloge²⁰⁷, tout en mettant l'accent sur la recherche de la vertu (ratio constantiae uirtutisque ducitur), que l'on peut atteindre par la philosophie désignée par haec ars²⁰⁸. Disci-

206 Sur ce point fondamental de la philosophie socratique cf. Xénophon, Mém., III, 9, 4-5; IV, 2, 20; Platon, Apol., 25; Prot., 345 d-e; Arist., Eth. à Eud., I, 1216 b, 3-11; Eth. à Nic., VII, 1145 b, 23 et suiv.

207 Cf. Off., II, 2, 6: cum ad philosophiam cohortamur. Dans le par. 5 la philosophie est considérée comme digne de connaissance cognitione dignissima (le sujet en représentant les doctrines philosophiques, comme on peut le déduire du par. 4). Elle est défendue contre ceux qui la méprisent: cuius [scil. sapientiae] studium qui uituperat haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet.

208 Ibid.: aut haec ars est aut nulla omnino, per quam eas [scil. constantiam uirtutemque] assequamur. La philosophie est ensuite désignée par maximarum rerum ars.

plina uirtutis²⁰⁹ indique l'enseignement de la vertu que l'on trouve dans l'étude de la philosophie²¹⁰.

C'est donc dans le but d'atteindre la vertu que la philosophie est recherchée: cum uirtus maxime expetatur eiusque adipiscendae causa philosophia quaesita sit (Tusc., III, 20, 47)²¹¹. Car la philosophie est uirtutis indagatrix²¹², expression qui se rapproche de près de uirtutis studium. La vertu est l'objet vers lequel elle tend et qu'elle doit produire²¹³. Dans la philosophie

209 Cicéron s'était servi de la même expression dans un de ses discours, Pis., 29, 71, où tout en feignant d'être incompetent (ut fertur) sur le sujet, comme l'étiquette de l'orateur romain l'exigeait (cf. De or., II, 1, 4 et II, 36, 153 - 37, 156), il considère uirtutis disciplina comme le contenu de la philosophie: philosophia, ut fertur, uirtutis continet [...] disciplinam. Sur le terme disciplina consulter O. Mauch, Der lateinische Begriff Disciplina, Eine Wortuntersuchung, Diss., Basel, Freiburg, 1941, VII - 124 p. Comme parallèle de uirtutis disciplina on peut citer Tusc., II, 12, 28; IV, 33, 70 et Rep., III, 3, 4, où les philosophes sont qualifiés de uirtutis magistri.

210 Off., II, 2, 6: Si autem est aliqua disciplina uirtutis, ubi ea quaeretur cum ab hoc discendi genere discesseris? La philosophie, désignée ici par hoc discendi genus, avait été évoquée, au début du paragraphe, par studia, dont l'objet est la recherche du bonheur: ... eorum studiis [...] qui semper aliquid anquirunt quod spectet et ualeat ad bene beateque uiuendi. A la fin du paragraphe elle sera reprise par hoc studium.

211 Cicéron dans ce texte reproche à Epicure d'avoir séparé la vertu du summum bonum. Sur la vertu, motif de la recherche philosophique, voir Tusc., V, 1, 1-2, où après avoir affirmé que la question, qui examine si la vertu suffit pour le bonheur, constitue le point le plus important en philosophie, Cicéron dit que c'est cette question qui poussa les premiers philosophes à s'adonner à la recherche philosophique: se ad philosophiae studium contulerunt. Pour une notion semblable cf. Fin., III, 3, 11.

212 Tusc., V, 2, 5. L'expression se trouve dans l'hymne adressé à la philosophie.

213 Cf. Ac. pr., II, 10, 31, où Lucullus, traitant de la possibilité d'atteindre la connaissance, affirme que la mens

l'état initial et inachevé est appelé progressio ad uirtutem²¹⁴, tandis que l'état achevé constitue la uirtus:

In qua [scil. philosophia] quod incohatum est neque absolutum progressio quaedam ad uirtutem appellatur, quod autem absolutum, id est uirtus, quasi perfectio naturae omniumque rerum, quas in animis ponunt, una res optima (Ac. post., I, 5, 20).

De même que les détenteurs de la sapientia ou de la recta ratio sont considérés comme sapientes, ainsi Cicéron appelle sapientes ou uiri boni ceux qui sont pourvus et parés de toutes les vertus: omnibus enim uirtutibus instructos et ornatos tum sapientis, tum uiros bonos dicimus (Tusc., V, 10, 28). E. Rémy²¹⁵ fait justement remarquer que uirtuosus étant "une création de la latinité postérieure", c'est sapiens qui en rend la notion à l'époque classique.

Ainsi quoique l'expression studium uirtutis ne soit pas employée par Cicéron pour désigner proprement la philosophie, on la trouve cependant comme désignation de l'éthique. La qualification de la philosophie par uirtutis indagatrix correspond parfaitement à la notion de studium uirtutis. En outre dans plusieurs passages cicéroniens la vertu est considérée comme le but que la philosophie

renforce à tel point la philosophie qu'elle produit la vertu: et usque eo philosophiam ipsam corroborat [scil. mens], ut uirtutem efficiat.

²¹⁴ Sur la προκοπή cf. notamment Off., III, 3, 14 - 4, 17.

²¹⁵ Art. cit., p. 335. De même que sapiens, uir bonus (employé hors du vocabulaire politique), correspond au sens de uirtuosus, comme on peut le voir de l'exemple susmentionné (Tusc., V, 10, 28). En effet chez les Stoïciens sapiens et uir bonus sont considérés comme interchangeables (cf. Lae., 5, 18). Parfois cependant on distingue le uir bonus du sapiens, comme il arrive dans Off., III, 15, 62, quoique Cicéron n'approuve pas la distinction.

se propose d'atteindre.

4. Studium sapientiae .

Plus souvent c'est l'expression sapientiae studium ou amor que Cicéron emploie comme définition ou comme explication du terme philosophia. En effet cette tournure représente mieux, comme nous l'avons déjà mentionné, le sens étymologique du terme grec φιλοσοφία .

Déjà dans son premier traité, le De inuentione, écrit lorsqu'il était tout jeune²¹⁶, Cicéron tient compte de cette définition étymologique du mot philosophia. En effet, traitant du raisonnement où la majeure (propositio) a besoin de preuve (approbatio), tandis que la mineure (assumptio) est évidente par elle-même, il donne comme exemple de majeure: si oportet uelle sapere, dare operam philosophiae conuenit (Inu., I, 36, 65)²¹⁷. Il explique que cette majeure a besoin de preuve, puisqu'elle n'est pas évidente en elle-même, car il y a des gens qui jugent la philosophie comme

216 Dans De or., I, 2, 5, Cicéron se désigne puer aut adulescentulus au moment de la composition du De inuentione (sur la référence ici à ce traité cf. A.S. Wilkins, op. cit., p. 78-79). Le fait que Cicéron n'avait pas en grande estime ce traité de jeunesse (cf. De or., ibid.) l'a amené probablement à l'omettre dans l'énumération de ses traités de rhétorique dans le De diuinatione, II, 1, 4.

217 Sur la forme de ce raisonnement et des autres cités dans le De inuentione cf. A. Michel, Les rapports de la Rhétorique et de la Philosophie dans l'oeuvre de Cicéron, Recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader, Paris, P.U.F., 1960, p. 181-183. Il les considère comme des syllogismes hypothétiques.

inutile et même nuisible²¹⁸. Au contraire la mineure (oportet autem uelle sapere)²¹⁹ est évidente en elle-même²²⁰. Or examinant la majeure l'on voit que le verbe sapere est employé dans le même sens que sapientia²²¹, comme but de la philosophie. Le verbe uelle représente la même notion exprimée ailleurs par les substantifs amor, studium ou par le verbe expetere. Dans ce texte l'on remarque encore que tout au début de la production de son oeuvre, Cicéron n'hésite pas à employer le mot philosophia²²², terme qu'au contraire

218 Cette idée sera souvent répétée chez Cicéron, comme on a déjà eu l'occasion de le mentionner. Voir à ce sujet Ac. pr., II, 2, 5-6; Fin., I, 1, 1-2; Tusc., II, 2, 4; V, 2, 6; Off., II, 1, 2. Dans l'Hortensius le rôle de dénigrateur de la philosophie est confié à Hortensius.

219 Plus loin (Inu., I, 37, 66) Cicéron donne comme exemple où les deux prémisses n'ont pas besoin de preuve le raisonnement suivant: propositio: si summo opere sapientia petenda est, summo opere stultitia uitanda est; assumptio: summo autem opere sapientia petenda est; conclusio: summo igitur opere stultitia uitanda est, où nous voyons qu'encore une fois l'affirmation qu'il faut rechercher la sapientia est considérée comme évidente en elle-même.

220 La conclusion, que cependant Cicéron ne donne pas, peut être formulée comme une exhortation à la philosophie. A. Michel (op. cit., p. 182), examinant ce raisonnement, donne comme conclusion: "il faut donc bien philosopher." Nous préférons en retrancher l'adverbe bien.

221 Contrairement donc à l'opinion de G. Garbarino (art. cit., p. 254-255, n. 2), laquelle limitant l'évolution de sens à sapiens et sapientia seuls, en y excluant sapere, affirme: "Si può notare che l'evoluzione di significato per cui, a partire da Ennio, sapiens e sapientia assumono un valore nuovo, collegato con la filosofia, non interessa il verbo sapere, il cui senso rimane invariato lungo tutto l'arco della letteratura latina", on peut dire que le verbe sapere participe également à cette évolution. Sur l'emploi de sapere en liaison avec la philosophie cf. Fin., III, 13, 44, et De or., III, 16, 61.

222 A l'exclusion de Inu., I, 36, 65 et 29, 46 où le terme philosophia se trouve dans des phrases que Cicéron apporte comme

il emploiera très rarement dans ses discours²²³. Tout en le considérant comme un grécisme il l'emploiera cependant librement dans ses traités, car le long usage de ce terme dans la transcription latine lui donne presque le droit de cité dans la langue latine et en autorise l'emploi, comme Cicéron lui-même l'affirme:

Quamquam ea uerba quibus instituto ueterum utimur pro Latinis, ut ipsa philosophia, ut rhetorica [...] quamquam Latine ea dici poterant, tamen quoniam usu percepta sunt, nostra ducamus (Fin., III, 2, 5)²²⁴.

A l'exclusion de la Correspondance il n'emploie le terme grec φιλοσοφία que deux fois dans son oeuvre²²⁵. Parfois il prendra soin dans ses traités d'accompagner le terme philosophia de l'explication

exemple et qui peuvent ne pas lui appartenir en propre, il emploie huit fois philosophia ou philosophus dans le reste du De inuentione: I, 6, 8 (philosophus et philosophia); 22, 33; 25, 36; 36, 65 (commentant l'exemple du raisonnement); 41, 77; II, 2, 7; 3, 8.

223 Trois fois d'après H. Merguet, Lexikon zu den Reden des Cicero, Jena, Fischer, 1877-1884 (1962), vol. 3, p. 626. Philosophus est employé onze fois dans les discours; philosophari deux fois.

224 Voir encore Ac. post., I, 7, 25: enitar ut Latine loquar, nisi in huiusce modi uerbis, ut philosophiam aut rhetoricam [...] appellem, quibus ut aliis multis, consuetudo iam utitur pro Latinis; Diu., II, 4, 11: ut ipsa philosophia [...] ita sorites satis Latino sermone tritus est. Sénèque (Ep., 89, 7), reconnaît le même emprunt au grec: Sapientia est, quam Graeci σοφίαν uocant. Hoc uerbo Romani quoque utebantur sicut philosophia nunc quoque utuntur. De même trois siècles plus tard Festus écrira: philosophiam, quae doctrina Latina lingua nomen non habet (p. 325).

225 Cf. Off., II, 2, 5, cité supra, p. 5 et De or., I, 3, 9, cité supra, p. 34, n. 107. Puisque le terme de φιλοσοφία n'est pas accompagné d'une traduction ou d'une explication latine, ce que Cicéron en général fait dans ses traités lorsqu'il se sert d'un terme grec, N. Stang (art. cit., p. 83) est d'avis que peut-être il vaudrait mieux y lire philosophiam. A.S. Wilkins (op. cit., p. 81) considère toute la phrase comme une traduction du grec, se basant sur quandam que Cicéron emploie dans la traduction des termes grecs.

étymologique, en particulier lorsqu'il voudra montrer le rapport entre sapientia et philosophia, comme nous le verrons plus loin. Plus rarement il emploiera tout court l'expression studium sapientiae et autres expressions semblables sans aucune mention de philosophia.

Nous avons un exemple de ce dernier cas au début de son oeuvre, dans la préface du De inuentione²²⁶. Discutant des avantages et des inconvénients de l'éloquence, et insistant sur la nécessité de ne jamais la disjoindre de la sapientia²²⁷, Cicéron déplore le fait que des personnes, se passant de l'étude de la sapientia et se consacrant seulement à l'éloquence, furent jugées dignes du gouvernement de l'état, faisant ainsi dégénérer l'éloquence:

Itaque cum in dicendo saepe par, nonnumquam etiam superior uisus esset is, qui omissio studio sapientiae nihil

226 H.M. Hubbel, cependant, dans l'introduction de son livre Cicero, De inuentione, De optimo genere oratorum, Topica, London, Heinemann (The Loeb Classical Library), 1949, p. VII, est d'avis que la préface a été écrite au moment de la publication du traité: "he [scil. Cicero] later added conventional introductions when he decided to publish", mais il n'en détermine pas la date. Il est possible que Cicéron ait ajouté la préface plus tard. On ne peut pas néanmoins la définir comme "conventional", car elle contient des notions propres à Cicéron, portant sur un problème qu'il jugeait important et sur lequel il retournera encore (cf. De or., III, 15, 56 - 35, 143).

227 Voir en particulier Inu., I, 1, 1: ... ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse ciuitatibus, eloquentiam uero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam; 2, 3: hoc nec tacita uidetur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse; 4, 5: Nam hinc [scil. ex eloquentia] ad rem publicam plurima commoda ueniunt, si moderatrix omnium rerum praesto est sapientia. Pour les autres phrases où sapientia est remplacée par des termes équivalents cf. plus loin. Sur les rapports entre eloquentia et sapientia dans cette préface cf. E. Gilson, Eloquence et sagesse selon Cicéron, dans Phoenix, 7, 1953, p. 1-19.

sibi praeter eloquentiam comparasset, fiebat, ut et multitudinis et suo iudicio dignus, qui rem publicam gereret, uideretur (Inu., I, 3, 4)²²⁸.

Quoiqu' on puisse considérer studium sapientiae comme l'équivalent du mot philosophie, il faut reconnaître cependant que cette expression est ici plus appropriée que le simple philosophia, car elle indique le contenu et le véritable objet de celle-ci. Employant studium sapientiae, plutôt que philosophia, Cicéron met cette expression en parallèle avec studium eloquentiae²²⁹, montrant les deux occupations principales de l'homme, ratio et oratio²³⁰, étant les éléments qui le distinguent des autres espèces.

En outre par la tournure studium sapientiae Cicéron peut reprendre le terme sapientia et les termes équivalents dont il est question dans toute la préface du De inuentione, lorsqu'il s'en sert pour prôner l'utilité conjointe de l'éloquence et de la sapientia. En effet dans la préface on rencontre trois fois sapientia²³¹ (en plus de studium sapientiae), une fois sapiens²³², dont la notion

228 Cf. aussi ibid., I, 1: Quare si quis omissis rectissimis atque honestissimis studiis rationis et officii consumit omnem operam in exercitatione dicendi, is inutilis sibi, perniciosus patriae ciuis alitur; 2, 3: sine ratione officii dicendi copiam consecuta est, tum ingenio freta malitia peruertere urbes et uitas hominum labefactare assueuit.

229 Cf. ibid., I, 1, 1: ... cogitauit, bonine an mali plus attulerit hominibus et ciuitatibus copia dicendi ac summum eloquentiae studium; 4, 5: eloquentiae studendum est.

230 Cf. ibid., I, 2, 2; sur ce groupe de mots voir Off., I, 4, 12; 16, 50; 27, 93.

231 Cf. ibid., I, 1, 1; 2, 3; 4, 5; cités supra, n. 227.

232 Cf. ibid., 2, 2: quidam magnus uidelicet uir et sapiens, désignant celui qui initia à la civilisation. Par contre ceux qui se consacrent à la seule contemplation sont désignés ingeniosissimi (3, 4). De même l'ingenium est attribué à ceux qui se consacrent à la seule éloquence (2, 3).

est représentée encore sous la forme négative (neque insipientes)²³³; et par des contraires (stulti et improbi)²³⁴. La notion de sapientia y est représentée en outre par ratio²³⁵, officium²³⁶, uirtus²³⁷, termes qui rendent bien l'aspect intellectuel et l'aspect moral que sapientia comporte. Tandis que error, inscientia, temeraria cupiditas²³⁸, malitia²³⁹, temeritas et audacia²⁴⁰ figurent comme opposés de la sapientia. Ainsi l'expression studium sapientiae avait été

233 Cf. ibid., 3, 4. C'était des hommes ni infantes ni insipientes qui s'occupaient jadis des intérêts publics; ces adjectifs sont repris ensuite par magni ac disert.

234 Tandis que l'éloquence était pratiquée jadis par des hommes neque [...] infantes et insipientes, tombée ensuite dans la dégénération, elle est profanée par la témérité et l'audace par des hommes dépourvus de raison et de vertu: rem honestissimam et rectissimam [scil. eloquentiam] uiolabat stultorum et improborum temeritas et audacia (Inu., I, 3, 5). Sur stultus, improbus, temeritas et audacia en tant que contraires de sapiens et sapientia cf. plus loin.

235 Cf. ibid., 1, 1: animi ratione; studiis rationis; 2, 2: ratione animi; propter rationem; 2, 3: quae ratione inuenissent.

236 Cf. ibid., 1, 1: studiis [...] officii; 2, 2: non humani officii ratio colebatur; 2, 3: sine ratione officii. Voir 43, 80 où officium remplace sapientia.

237 Cf. ibid., 4, 5: quibus in hominibus erat summa uirtus; la vertu constitue la base de la vraie éloquence, tandis que l'intérêt, mauvaise imitation de la vertu (praua uirtutis imitatrix, 2, 3), constitue le motif de sa dégénération.

238 Cf. ibid., 2, 2: Ita propter errorem atque inscientiam caeca ac temeraria dominatrix animi cupiditas ad se explendam uiribus corporis abutebatur, perniciosissimis satellitibus (il s'agit de l'époque primitive où la force, au lieu de la sapientia et de l'eloquentia, était l'élément dominant dans l'homme).

239 Cf. ibid., 2, 3: ingenio freta malitia (en traitant de la dégénération de l'éloquence qui ne s'appuie pas sur la sapientia).

240 Cf. ibid., 3, 5, cité supra, n. 234 (encore sur la dégénération de l'éloquence).

déjà annoncée par rectissima atque honestissima studia rationis et officii²⁴¹ et par ratio officii²⁴² qui expriment une notion semblable. Au contraire le studium aliquod quietum et les studia recta atque honesta représentent le studium sapientiae poussé dans la seule direction de la spéculation et de l'étude. Car, dégoûtés de la mauvaise allure de l'éloquence, ceux qui s'y consacrent, le font pour s'échapper du tumulte de la vie publique et pour se réfugier comme dans un port, qui leur assure de passer leur vie dans l'otium²⁴³, genre de vie qui ne reçoit pas l'approbation de Cicéron. La recherche de la sagesse doit embrasser selon Cicéron et la vie spéculative et la vie pratique. Sapientia, donc, dans cette préface ne désigne pas seulement la science spéculative, mais elle englobe l'ensemble des qualités intellectuelles et des compétences qui doivent régir toutes les choses: moderatrix omnium rerum praesto est sapientia²⁴⁴. Par le studium sapientiae on cherche à atteindre ce haut état de savoir faire.

241 Cf. ibid., 1, 1 cité supra, n. 228.

242 Cf. ibid., 2, 3 cité supra, n. 228.

243 Cf. ibid., 3, 4: Quibus rebus tantum odii atque invidiae suscepti eloquentia, ut homines ingeniosissimi, quasi ex aliqua turgida tempestate in portum, sic ex seditiosa ac tumultuosa uita se in studium aliquod traderent quietum. Quare mihi uidentur postea cetera studia recta atque honesta per otium concelebrata ab optimis enituisse, hoc uero a plerisque eorum desertum obsoluisse tempore, quo multo uehementius erat retinendum est studiosius ad augendum.

244 Cf. ibid., 4, 5. H. Homeyer, Zur Bedeutungsgeschichte von "sapientia", dans L'Antiquité Classique, 25, 1956, p. 306, classifiant les sens et les emplois de sapientia, donne ce texte comme exemple où sapientia est employée comme "philosophie". Il est plus

Bien qu'il faille reconnaître avec M. Ruch²⁴⁵ que la sapientia "n'est ici encore qu'une aide et non un but en elle-même", comme on peut le constater aussi par la forme négative (omisso studio sapientiae; omissis [...] studiis rationis et officii; sine ratione officii)²⁴⁶, il est clair cependant que le terme sapientia représente pour Cicéron, dès sa jeunesse, une notion importante et fondamentale.

Le contenu de la sapientia est cependant restreint à la seule science spéculative dans un texte du De republica. Il s'agit du développement portant sur l'importance de la recherche concernant les phénomènes astraux²⁴⁷. A Laelius, qui, en bon Romain, accorde priorité aux problèmes qui regardent la République, Fannius répond que la connaissance de la patrie universelle intéresse aussi leur République²⁴⁸, et conclut en affirmant que la connaissance et la considération de l'univers est pour lui ainsi que pour Laelius et tous ceux qui sont avides de sagesse une authentique source de joie: ac me quidem ut Hercule etiam te ipsum, Laeli, omnisque avidos sapientiae cognitio ipsa rerum consideratioque delectat (Rep., I, 13,

précis de dire que studium sapientiae désigne la philosophie tandis que sapientia en indique le but.

²⁴⁵ Cf. op. cit., p. 29.

²⁴⁶ Cf. Inu., I, 1, 1; 2, 3; 3, 4 cités supra, p. 67-68 et n. 228.

²⁴⁷ Rep., I, 10, 15 et suiv.

²⁴⁸ Cf. ibid., An tu ad domos nostras non censes pertinere scire quid agatur et quid fiat domi? [...] cum praesertim si haec ignoremus, multa nobis et magna ignoranda sint.

19). Sapientia désigne ici le savoir²⁴⁹ qui représente le contenu de la philosophie.

Une expression parallèle, doctrinae studia²⁵⁰, que Cicéron emploie fréquemment pour désigner la philosophie²⁵¹, figure dans ce même passage. Cette expression, comme studium sapientiae, tient compte de l'étymologie de philosophia. Dans le De officiis doctrina²⁵² et sapientia figurent ensemble comme génitif objectif de studia, toute l'expression étant employée comme l'équivalent de philosophia²⁵³.

Pour le résumé de cette section, voir p. 72a.

V.- LA PHILOSOPHIE, RECHERCHE SPECULATIVE OU RECHERCHE MORALE DE LA SAPIENTIA?

1. "Sapientia", spéculation pure.

Dans le De republica, I, 13, 19, le sujet cognitio ipsa rerum consideratioque confère à sapientia le sens de spéculation.

Malgré les efforts de Fannius pour ramener les problèmes théoriques,

249 H. Homeyer (art. cit., p. 366) classe cet exemple de sapientia, parmi ceux qui indiquent "bestimmtes Wissen, Wissenstoff".

250 Cf. Rep., I, 9, 14: ... ut aliquid aliquando de doctrinae studiis admoneamur.

251 Cf. Fam., VI, 6, 3; Leg., III, 6, 14; Fin., V, 19, 53; 20, 57; Tusc., IV, 1, 2; 3, 5; Off., I, 37, 135; 44, 156; cités par N. Stang, art. cit., p. 84-85.

252 Sur le rapport entre sapientia et doctrina chez Cicéron nous nous limitons à renvoyer à A. Hus, Docere et les mots de la famille de docere, Etude de sémantique latine, Paris, P.U.F., 1965 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Rennes), p. 285-307.

253 Cf. Off., I, 44, 156: Ita illi ipsi doctrinae studiis et sapientiae dediti Voir aussi Phil., II, 41, 105 où ratio remplace studium: omnis sapientiae ratio omnisque doctrinae.

RESUME DE LA SECTION IV - RECTA RATIO, VIRTUS ET DOCTRINA EMPLOYES
COMME SYNONYMES DE SAPIENTIA DANS LA DEFINITION DE LA PHILOSOPHIE.

Etant donné que sapientia, recta ratio et uirtus appartiennent au même champ sémantique, l'un ou l'autre de ces trois termes est employé dans la définition de la philosophie considérée comme "l'amour de la sagesse". Aussi Cicéron emploie fréquemment uirtus et recta ratio pour désigner le but que l'on se propose d'atteindre en philosophie, but qui comporte une nuance morale dans le cas de uirtus et une nuance intellectuelle dans le cas de recta ratio.

Au contraire des Stoïciens qui définissaient la philosophie comme "la recherche de la droite raison" ou de Sénèque qui la définit, entre autres, comme uirtutis studium, Cicéron, tenant compte de l'étymologie grecque du terme philosophia, emploie de préférence sapientiae studium ou amor.

portant sur la connaissance du monde, aux problèmes pratiques de la République romaine, sapientia désigne ici la théorie plutôt que la pratique. Ce que confirment les paragraphes précédents²⁵⁴ où Scipion, exprimant un point de vue romain, loue la sagesse de Socrate qui a refusé de s'occuper de questions concernant les phénomènes célestes, considérant cette recherche comme inutile et impossible, compte tenu des limites de l'esprit humain²⁵⁵.

On a donc le même conflit entre la spéculation pure et la pratique que dans le De officiis, I, 43, 153 - 44, 158 où la cognitio ipsa contemplatioque naturae²⁵⁶ est considérée comme incomplète, si elle n'est pas suivie de l'actio²⁵⁷. Or dans toutes les expres-

254 Cf. Rep., I, 10, 15-16.

255 Ibid., 15: qui [scil. Socrates] omnem eius modi curam deposuerit, eaque quae de natura quaererentur, aut maiora quam hominum ratio consequi possit, aut nihil omnino ad uitam hominum adtinere dixerit. Sur le même sujet cf. supra, p. 60 et n. 204-205. Sur le motif qui a amené Platon à attribuer à Socrate la spéculation de la nature, voir Rep., I, 10, 16 et J.S. Reid, op. cit., p. 109.

256 Off., I, 43, 153. Pour désigner la philosophie spéculative ou son contenu, Cicéron emploie tantôt le groupe cognitio et contemplatio (Off., I, 43, 153; Tusc., V, 3, 9; Fin., V, 4, 11), tantôt cognitio et consideratio (Rep., I, 13, 19; Fin., V, 21, 58). Dans Ac. pr., II, 41, 127 consideratio et contemplatio sont employées comme complémentaires, indiquant la même notion que les expressions susmentionnées. Les verbes correspondants, considerare et contemplari, sont aussi parfois employés comme complémentaires (cf. Off., I, 43, 153 dans le sens abstrait et Verr., IV, 15, 33 dans le sens concret). Pour décrire l'objet de la spéculation sur la nature Cicéron emploie tantôt natura (Off., I, 43, 153; Ac. pr., II, 41, 127; Leg., I, 23, 61; Tusc., I, 21, 48, etc.), tantôt res (Rep., I, 13, 19; Lae., 23, 86; Fin., V, 4, 11; Off., I, 43, 155; Tusc., V, 3, 9; De or., III, 35, 141 etc.).

257 Off., I, 43, 153: Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque incohata sit si nulla actio rerum consequatur; cf., encore ibid., 44, 157: Itaque, nisi ea uirtus quae

sions employées dans ce passage pour désigner la spéculation ou la philosophie spéculative: cupidus in perspiciendaque cognoscendaque rerum natura (43, 154); studia officiaque scientiae (43, 155); studia uitae omnis in rerum cognitione uersata (44, 155); doctrinae studiis et sapientiae dediti (44, 156); officium quod cognitione et scientia continetur (44, 158), on peut distinguer le but poursuivi (scientia, cognitio, sapientia, doctrina) et l'étude qui doit y conduire (studium, officium).

Dans le De republica et dans le De officiis cette étude ou cette recherche spéculative n'a aucun rapport avec les occupations de la vie politique alors qu'au contraire, de l'avis de Cicéron, elles devraient être à leur service²⁵⁸. La même idée sous-entend la description du philosophe qui, dans le Ve livre des Tusculanes²⁵⁹, n'a pour toute occupation que la spéculation physique, décrite dans les mêmes termes que dans le De republica²⁶⁰. Cependant tandis que dans les Tusculanes l'équivalence sapientiae studiosi = philosophi est

constat ex hominibus tuendis, id est ex societate generis humani, attingat cognitionem rerum soliuaga cognitio et ieiuna uideatur; voir l'exemple concret donné dans 44, 155.

258 Cf. supra, n. 257; on peut y ajouter Off., I, 43, 155: Quibus rebus intellegitur studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia iustitiae, quae pertinent ad hominum utilitatem qua nihil homini esse debet antiquius. Pour le De republica cf., supra, n. 255.

259 Tusc., V, 3, 9; au sujet de ce texte cf. supra, p. 36 et suiv.

260 Cf. Rep., I, 13, 19: cognitio ipsa rerum consideratioque et Tusc., V, 3, 9: contemplatio rerum cognitioque; Rep., I, 11, 17: [...] haec studiose inuestigare ... et Tusc., ibid.: rerum naturam studiose intuerentur; Rep., I, 13, 19: audi sapientiae et Tusc., ibid.: sapientiae studiosi.

appuyée par le contexte et explicitement affirmée²⁶¹, dans le De republica on pourrait difficilement remplacer audi sapientiae par philosophi. Tout d'abord on serait gêné de qualifier de "philosophes" au sens strict Fannius et Laelius, qui ne sont de toute évidence que des amateurs. D'autre part l'adjectif avidus, qui n'exprime que le désir, est moins riche de sens que studiosus, qui ajoute au désir l'application assidue comme le montre la définition cicéronienne de studium dans le De inuentione: studium est autem animi assidua et uehementer ad aliquam rem adplicata magna cum uoluptate occupatio²⁶².

Une expression voisine de sens, discendi cupiditas, se rencontre dans le cinquième livre du De finibus. Pison traitant de l'amour inné chez les hommes pour la connaissance et pour la science (tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae ...) ²⁶³ rappelle que c'est le désir d'apprendre (discendi cupiditas) ²⁶⁴ qui faisait arrêter les matelots sur les rochers des Sirènes plutôt que la douceur, la nouveauté, ou la variété de leurs chants. Ce qui n'échappa pas à Homère, car autrement sa fable n'aurait pas eu de crédit. Mais puisque les Sirènes promettaient

261 Cf. Tusc., V, 3, 9: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos).

262 Inu., I, 25, 36; cette définition est répétée encore ibid., II, 9, 31. Au lieu de uoluptate on trouve aussi la leçon uoluntate.

263 Fin., V, 18, 48.

264 Ibid., 18, 49.

la science (scientiam pollicentur)²⁶⁵, il n'eût pas été étonnant de voir Ulysse, sapientiae cupidus, préférer la science à sa patrie²⁶⁶. De toute évidence sapientiae cupidus et discendi cupiditas²⁶⁷ sont deux expressions équivalentes.

Les Sirènes disent à Ulysse qu'après avoir écouté leurs chants il repartira de l'île doctior. L'emploi de doctus au lieu de sapiens²⁶⁸, que suggérerait pourtant l'expression cupidus sapientiae, nous indique que la science promise est d'ordre intellectuel plutôt que d'ordre moral. A. Hus voit dans le doctior de ce texte, l'attestation d'une sagesse d'ordre supérieur un peu surnaturelle²⁶⁹, comme dans le doctus de Tusc., III, 14, 29 où cependant, nous semble-t-il, prédomine l'aspect moral²⁷⁰. Cette acquisition peut être

265 Ibid. Un peu plus haut il est dit que les Sirènes proclamaient savoir beaucoup de choses (multa se scire profitebantur). Dans le chant des Sirènes, que Cicéron traduit d'Homère (Odyssée, XII, 184-192), elles affirment connaître (tenere) la chute de Troie et omniaque e latis rerum uestigia terris. Il s'agit donc tout simplement d'une connaissance du passé.

266 Dante fait périr Ulysse avec ses compagnons aux colonnes d'Hercule, dans la tentative d'explorer l'autre hémisphère, poussé par la passion pour la science (cf. Inferno, XXVI, 85-142); ce désir lui a fait préférer l'exploration du monde et la recherche de la nature des hommes à sa famille (cf. ibid., 94-99).

267 L'idée de discendi cupiditas, constituant le thème fondamental de ce passage, revient souvent dans le texte (cf. Fin., V, 18, 48 - 19, 50), varié par cupiditas scientiae (49) ou par cognitionis amor et scientiae (48).

268 Cicéron emploie doctior pour traduire l'expression homérique πλεῖονα εἰδώς.

269 Docere, p. 219-220.

270 Cicéron, citant des vers du Thésée d'Euripide, traduit σοφός par doctus. "Chez ce doctus, écrit A. Hus (ibid., p. 221),

justement appelée surnaturelle, si l'on considère sa source, à savoir les Sirènes. Elle ne requiert du candidat que la passion pour le savoir²⁷¹ et l'arrêt sur l'île des Sirènes.

Il semble donc difficile, au premier abord, de voir comme Altevogt dans la science ici promise (scientiam pollicentur), "le savoir résultant de la recherche philosophique"²⁷². En effet aucune investigation philosophique n'est ici requise d'Ulysse pour l'acquisition de cette science. Cicéron dit tout simplement que, puisque les Sirènes promettaient la science et puisque Ulysse était sapientiae cupidus, le héros grec était naturellement alléché par leur chant. Le terme sapientia est donc employé dans le même sens que scientia. Son contenu est d'ordre intellectuel et non pas moral. Il fait pendant à doctior, à scientia et à discendi, dési-

la connaissance philosophique détermine la sagesse supérieure". En effet dans le par. 30, la préméditation sur toutes les choses humaines, due aux préceptes du doctus, est appelée illa praestans et diuina sapientia. Le doctus, dans le troisième livre des Tusculanes est différent du doctus du De finibus, car là le doctus donne des préceptes, ici, c'est l'acquisition de la science qui fait le doctus.

271 I.N. Madvig, op. cit., p. 694, fait remarquer que le désir de connaître constitue la première étape vers l'acquisition de la connaissance, dans l'exemple que Cicéron apporte au sujet de la connaissance chez les enfants. Dans le cas d'Ulysse, cependant, Cicéron, pour l'associer aux grands chercheurs, ajoute un autre élément, la maiorum rerum contemplatio, qui conduit à la scientiae cupiditas. Cf. infra, n. 275.

272 Cf. H. Altevogt, Der Bildungsbegriff im Wortschatze Ciceros, Diss. Münster, Emsdetten, 1940, p. 20. L'explication de scientia par "Das Wissen als Resultat der philosophischen Forschung" s'applique bien cependant au premier exemple cité par l'auteur (Ac. pr., II, 47, 145), où scientia représente la connaissance supérieure, absolument sûre, que seul le sapiens possède.

gnant ainsi soit la science en soi²⁷³, soit le savoir, un ensemble de connaissances subjectives. §

La sapientia cependant occupe une place plus élevée que tout autre savoir. Cicéron marque bien ici la différence entre la cupiditas scientiae qui appartient aux summi uiri, tel qu'Ulysse, et qui y sont amenés par la maiorum rerum contemplatio²⁷⁴ et la simple curiosité omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere, qui est le propre des curiosi²⁷⁵. Ainsi, si l'on s'en tient à ce seul épisode des Sirènes, la sapientia désigne un savoir d'ordre supérieur et portant sur la connaissance de l'ensemble des hauts-faits du passé, notamment la chute de Troie²⁷⁶.

Si d'autre part on examine tout le contexte dans lequel l'épisode est inséré, on constate que la scientia et la sapientia

273 A. Hus (Docere, p. 306) affirme que scientia et sapientia "désignent un ensemble de connaissances subjectives, un 'savoir' et non une 'science' en soi". C'est doctrina, dit-il, qui rend parfaitement la notion de science en soi. Il nous semble cependant que dans ce texte du De finibus, où sapientiae cupidus et cupiditas scientiae reprennent discendi cupiditas, on peut attribuer à sapientia et à scientia le sens de savoir subjectif et de science objective. C'est là aussi le cas de doctrina, comme Hus lui-même le fait remarquer (ibid.), lorsque ce mot est complément de studium ou d'eruditus.

274 Cf. Fin., V, 18, 49.

275 Ibid. Tandis qu'ailleurs (par exemple Tusc., V, 3, 9) rerum contemplatio est considérée comme l'objet de la philosophie spéculative (cf. supra, p. 73-74), ici elle désigne le point de départ qui amène au désir du savoir élevé et sélectionné. Une conception semblable se dégage de Tusc., I, 19, 44-45 où il est dit que les lieux eux-mêmes, où l'âme parviendra après la mort, augmenteront le désir de connaître et que la beauté de ces lieux a fait jaillir sur la terre la philosophie; sur ce texte voir infra, p. 79-80 et n. 281.

276 Cf. supra, p. 76, n. 265.

ici envisagées incluent la recherche scientifique²⁷⁷, littéraire²⁷⁸, historique²⁷⁹ et politique²⁸⁰, ainsi que l'étude des mystères de la nature²⁸¹, activités que Cicéron retient comme preuves de la passion, innée chez les hommes, pour le savoir.

Cicéron, plus loin, accorde la première place à l'étude des phénomènes célestes et de tous les mystères de la nature (consideratio cognitioque rerum caelestium et earum quas a natura occultatas et latentes indagare ratio potest (Fin., V, 21, 58)²⁸². Or cette étude représente la philosophie spéculative, laquelle est désignée

277 Cf. Fin., V, 19, 50 où Cicéron cite comme exemple Archimède.

278 Ibid. Aristophane de Byzance est apporté comme exemple. Cicéron présente aussi les recherches musicales, pour lesquelles il cite Aristoxène.

279 Ibid., 51-52. Le développement sur la recherche historique occupe une place prépondérante mais moins importante toutefois que celle de la spéculation.

280 Démétrius de Phalère, que Cicéron considère ailleurs comme le représentant de l'idéal de la vie mixte (et doctrinae studis et regenda ciuitate princeps, Leg., III, 6, 14; cf. encore ibid., II, 26, 66; Off., I, 1, 3), est ici loué (Fin., V, 19, 54) pour son excellence en philosophie et pour ses traités politiques.

281 Fin., V, 19, 51 et 53 où Cicéron dit que dans l'île des Bienheureux les sapientes ne s'occuperont que de cette étude: ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant. A ce sujet cf. encore Hort., fr. 92 (éd. Ruch) et Tusc., I, 19, 43-45. Dans ce dernier texte, cependant, il n'est pas question de l'île des Bienheureux, mais de la contemplation de l'âme dans le ciel. Pour ceux qui ont entrepris des longs voyages, poussés par la discendi cupiditas, cf. infra, n. 289.

282 Encore une fois (cf. supra, p. 37, n. 120) nous voyons que la contemplation prend le pas sur les autres occupations, même sur la vie politique que Cicéron mentionne ici à la deuxième place. Par contre cf. Lae., 23, 86 où rerum cognitio doctrinaque prend la deuxième place après la gestion de l'état.

aussi par studia doctrinae²⁸³. En effet le désir de connaître est souvent présenté comme fondement de la philosophie. Dans le premier livre des Tusculanes il est dit que c'est l'ardeur pour la connaissance qui a donné naissance à la philosophie: philosophiam cognitionis cupiditate incensam²⁸⁴. En outre le premier emploi du verbe φιλοσοφῆν²⁸⁵ dans la langue grecque est lié aux voyages entrepris par Solon dans le désir d'acquérir des connaissances²⁸⁶. Hérodote, en effet, fait dire à Crésus s'adressant à Solon: "Etranger d'Athènes, ta réputation, due à ta σοφία et à tes voyages, est arrivée jusqu'à nous, puisque c'est par amour du savoir (φιλοσοφῶν) et de la θεωρία que tu as parcouru maints pays"²⁸⁷. Or Cicéron apporte lui aussi, comme témoignage du désir de connaître, l'exemple des philosophes Pythagore²⁸⁸, Platon et Démocrite qui

²⁸³ Cf. Fin., V, 19, 53 et 20, 57; sur cette expression voir supra, p. 72, n. 251.

²⁸⁴ Tusc., I, 19, 45.

²⁸⁵ Si l'on n'accepte pas l'authenticité du terme φιλόσοφος dans le fr. 35 d'Héraclite (Diels, Vorsokr., I, B 35) cet exemple constitue la première occurrence d'un terme composé avec φιλο- dans la famille de σοφία. C'est l'opinion de Gauthier-Jolif, op. cit., vol. 2, 2e partie, p. 487.

²⁸⁶ En réalité Hérodote (Histoires, I, 29, 7) dit que cela ne constituait que la raison avouée du voyage.

²⁸⁷ Histoires, I, 30, 9-12: "Ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ' ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπικταὶ πολλὸς καὶ σοφίης [εἵνεκεν] τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὥς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας."

²⁸⁸ La tradition nous rapporte plusieurs voyages de Pythagore, entre autres en Egypte (cf. Isocrate, Bus., 28).

sont allés jusqu'au bout du monde pour acquérir des connaissances²⁸⁹.

Etant donné donc que le désir du savoir est à l'origine de la philosophie²⁹⁰ et vu que Cicéron, dans les exemples qu'il apporte pour prouver la puissance de ce désir, met l'accent sur l'étude désintéressée²⁹¹ de la nature, compte tenu aussi du fait que cette recherche est le propre de la sapientia²⁹², il est légitime d'attribuer à sapientia et à scientia un contenu philosophique, et donc d'ordre purement intellectuel.

Traduire ici le terme sapientia par "sagesse" c'est lui attribuer un aspect moral qu'il n'a pas dans ce texte²⁹³. "Savoir", "science" ou "connaissances" croyons-nous, en rendent mieux l'idée, car dans l'épisode d'Ulysse, comme dans tout le contexte, il n'est

289 Cf. Fin., V, 19, 50: Quid de Pythagora? Quid de Platone aut de Democrito loquar? a quibus propter discendi cupiditatem uidemus ultimas terras esse peragratas. Le désir de la connaissance est considéré aussi par Dante comme le motif qui poussa Ulysse à entreprendre le voyage dans l'autre hémisphère (cf. Inferno, XXVI, 97-99; 112-120); à ce sujet cf. supra, p. 76, n. 266 et infra, p. 82, n. 294.

290 A ce sujet on pourrait mentionner Nat., 1, 1, 1 ... principium philosophiae esse <in>scientiam La philosophie est donc entreprise pour suppléer le manque de savoir. Sur la leçon inscientiam cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 1, p. 114-115.

291 Cf. Fin., V, 19, 50: Atque hoc loco, qui propter animi uoluptates coli dicunt ea studia quae dixi non intellegunt idcirco esse ea propter se expetenda, quod nulla utilitate obiecta delectentur animi atque ipsa scientia, etiamsi incommodatura sit, gaudeant.

292 Cf. Fin., II, 14, 46 et Off., I, 4, 13; 5, 15-16; 6, 18-19; 43, 152 et suiv. où il est question de la première partie de l'honestum, celle qui découle du désir de la connaissance.

293 Fin., V, 18, 48; voir la traduction de J. Martha, op. cit., vol. 2, p. 140.

jamais question du désir de la perfection morale²⁹⁴, mais de l'ardeur pour le savoir, savoir étendu, qui, comme dans les expressions sapientiae avidi²⁹⁵, et sapientiae cupidus, peut inclure la spéculation sur les mystères de la nature.

Cicéron emploie aussi sapientia dans le sens de scientia dans sa traduction du Timée de Platon. Il s'agit du passage où Platon souligne la distinction entre les causes premières, dont le jeu relève de l'intellegentia²⁹⁶, et les causes secondaires ou mécaniques,

294 Chez Dante, au contraire, il est indiqué qu'Ulysse entreprend le voyage dans l'autre hémisphère pour poursuivre la vertu et la connaissance (existence opposée à celle des brutes); en s'adressant à ses compagnons, Ulysse les exhorte au voyage:

Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza
(Inferno, XXVI, 118-120).

Un peu plus haut (97-99) le mobile du voyage est attribué à l'ardeur de connaître le monde et les vices et les vertus des hommes (un aspect moral donc à côté de l'aspect spéculatif):

l'ardore
ch' i' ebbi a divenir del mondo esperto,
e delli vizi umani e del valore.

De même Horace (Ep., I, 2, 17 et suiv.) cite Ulysse comme exemple de virtus (terme qui reprend pulchrum du vers 3 et qui a comme opposés cupidus, v. 24 et turpis, v. 25) et de sapientia (terme qui reprend utile, et qui a comme opposés stultus, v. 24 et excors, v. 25). Virtus indique donc la perfection morale, tandis que sapientia désigne une capacité intellectuelle déployée dans le domaine pratique. Au sujet d'Ulysse, exemple de sage pour les Stoïciens, cf. supra, n. 112.

295 Rep., I, 13, 19, pour lequel cf. supra, p. 71 et suiv.

296 Cf. Cic., Tim., 14, 51: quae [scil. causae] cum intellegentia sunt efficientes pulcherrimarum rerum atque optumarum; comparer avec Plat., Tim., 46 e: ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί et avec Calcidius, Tim., 56: quae cum intellectu pruden-

qui, ne bénéficiant pas de la prudentia²⁹⁷, sont gouvernées par la nécessité et le hasard²⁹⁸. Puisque la nature des causes premières est intellegens et sapiens, celui qui aime l'intellegentia et la sapientia, dit Platon, doit s'appliquer d'abord à l'étude de celles-ci: Illum autem qui intellegentiae sapientiaeque se amatorem profectetur necesse est intellegentis sapientisque naturae primas causas conquirere (Tim., 14, 51)²⁹⁹. Or, pour Platon comme pour Cicéron, "celui qui aime la sapientia" s'identifie avec le philosophe. Cicéron, interprétant le sens que Platon voulait exprimer par ἐπιστήμης ἐραστής³⁰⁰, traduit ἐπιστήμη par sapientia "terme plus riche et

tiaque cuncta honesta et bona moliuntur; au contraire de Cicéron, ce dernier emploie deux termes, intellectus et prudentia, pour traduire le νοῦς platonicien. Sur les causes premières chez Platon cf. Tim., 68 e - 69 a et Phédon, 99 b. Cicéron en discute notamment dans le De fato, 5, 9 - jusqu'à la fin du livre, passim.

297 Cf. Cic., ibid.: quae uacantes prudentia inconstantia perturbataque efficiunt; comparer avec Plat., Tim., 46 e: ὅσαι μὲν νοῦς φρονήσεως τὸ τυχὸν ἀτακτὸν ἐκάστοτε ἐξεργάζονται; et avec Calcidius, ibid.: quae mente prudentiaque cassae temere et ut libet confusa et inordinata quae faciunt relinquunt (encore une fois Calcidius a employé deux substantifs pour traduire un terme platonicien).

298 Cf. Cic., ibid.: [...] secundas earum rerum quae necessario mouent alias cum ipsae ab aliis mouentur; Platon, ibid.: ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινουμένων γίγνεται, δευτέρως; voir aussi note précédente.

299 Comparer avec Platon, ibid., 46 d: τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἐμφορονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν; Calcidius, ibid., 55: Oportet autem intellectus et disciplinae amatorem prudentissimae naturae principalem causam [...] inquirere.

300 Au sujet du terme ἐπιστήμη comme but de la recherche du philosophe chez Platon cf. supra, p. 49, n. 167.

plus dense" que scientia et plus approprié pour désigner l'objet de la philosophie³⁰¹.

De plus l'emploi du terme sapientia est ici en accord avec la définition de la sapientia comme science des causes³⁰² que le moyen stoïcisme avait hérité de l'école platonicienne et d'Aristote, qui avaient précisé qu'il s'agissait des causes premières³⁰³. Or si la sapientia est la science des causes premières, il s'ensuit naturellement que la tâche propre de celui qui aime la sapientia c'est de s'appliquer à la recherche de ces causes.

La mention de l'intellegentia (νοῦς), à côté de la sapientia, est justifiée par le fait qu'elle constitue la caractéristique du jeu des causes premières, comme nous l'avons déjà vu³⁰⁴. Νοῦς,

301 A. Hus, Intellegentia, p. 272, n. 2, fait remarquer que "Cicéron a également l'intention de donner à son expression une certaine élévation: ἐπιστήμη n'est pas traduit, comme à l'ordinaire, par scientia, mais par le terme plus riche et plus dense de sapientia". Malheureusement l'autre passage du Timée (37 c) où Platon avait employé le groupe νοῦς/ἐπιστήμη ne nous est pas parvenu dans la traduction cicéronienne; cf. 8, 28, où le texte apparaît lacuneux; voir à ce sujet l'apparat critique de W. Ax, De diuinatione, De fato, Timaeus, Stuttgart, Teubner, 1938 (réimpr. 1965), (M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 46), p. 172. Cela nous empêche de faire une comparaison avec la traduction présentée par Cicéron dans le texte qui nous concerne (14, 51). A. Hus (*ibid.*, p. 270), cependant, présente pour Tim., 8, 28, comme traduction du groupe platonicien susmentionné, intellegentia scientiaque.

302 Cf. supra, p. 8 et suiv.

303 Cf. Xénocrate, fr. 6 (Heinze), cité supra, p. 9; Aristote, Mét., A 1, 981 b, 28, cité supra, p. 9; et Déf. (pseudo-plat.), 414 b: σοφία: ἐπιστήμη θεωρητικὴ τῆς τῶν ὄντων αἰτίας, où puisqu'il s'agit des êtres éternels (cf. la définition qui la précède: ἐπιστήμη τῶν ἀεὶ ὄντων), on peut en déduire que l'on mentionne les causes des premiers êtres.

304 Cf. supra, p. 82 et n. 296.

dans le sens d' "intellect", uni à σοφία ou à φρόνησις, est souvent considéré par Platon, notamment dans le Philèbe, comme l'élément qui régit l'univers³⁰⁵, et identifié parfois à la cause universelle³⁰⁶. Parallèlement aux substantifs intellegentia et sapientia pour qualifier la nature des causes premières, Cicéron emploie les adjectifs correspondants³⁰⁷, intellegena et sapiens³⁰⁸, alors que Platon n'emploie que le seul adjectif ἔμψρων³⁰⁹.

La présence d'intellegentia à côté de sapientia s'explique aussi par le fait que dans un autre texte du Timée platonicien,

305 Cf. Phil., 30 c-d.

306 Cf. Phédon, 97 c. Socrate attribue cette pensée à Anaxagore (cf. Diels, Vorsokr., II, B 12), auquel il reproche cependant (Phédon, 98 b et suiv.) d'avoir trahi cette idée, puisque dans l'explication spéciale des choses il ne parle que des causes mécaniques. La même accusation se trouve dans les Lois (XII, 967 b-d de Platon; et chez Aristote, Mét., A 3, 984 b, 17 et suiv.; 4, 985 a, 18-21).

307 Si Cicéron avait traduit ἐπιστήμη par scientia, il n'aurait pas pu obtenir la symétrie. Calcidius, qui a traduit ἐπιστήμη par disciplina (cf. supra, n. 299), a employé comme Platon, un seul adjectif, mais au superlatif, pour qualifier la nature des causes: prudentissimus.

308 Les adjectifs intellegens et sapiens seront employés souvent comme qualificatifs de la nature et du monde dans l'exposé stoïcien dans le De natura deorum: cf. par ex. II, 8, 21; 11, 30; 12, 32; 13, 36; etc. (à ce sujet voir le IIème chapitre de notre thèse).

309 Cf. A. Hus, Intellegentia, p. 279, n. 1: "ἔμψρων désignant celui qui possède le νοῦς et l'ἐπιστήμη". En effet on peut lui attribuer ce sens si l'on tient compte de ces deux substantifs, employés précédemment. Dans le Philèbe (55-59) le groupe νοῦς-ἐπιστήμη (55 c; 59 b) est rendu varietatis causa par ἐπιστήμη (55 d-57 e); par νοῦς (58 a); par le couple νοῦς-φρόνησις (58 d) et enfin par φρόνησις seule (59 d). Cependant, pour un autre texte du Timée (36 e) de Platon, Cicéron (Tim., 8, 26) a jugé suffisant l'adjectif sapiens pour rendre la notion d'ἔμψρων. Peut-être serait-ce le seul souci de la symétrie qui l'a amené à employer deux adjectifs dans 14, 51.

νοῦς , dans le sens d' "intellection ", associé à ἐπιστήμη , désigne la science de l'intelligible par opposition à la science du sensible. Dans la première, l'effort de la raison (le λόγος) porte sur les choses immuables qui incluent l'intellegentia (λογιστικόν)³¹⁰; dans la seconde sur les choses sensibles et changeantes³¹¹. En conséquence, lorsque Platon parle de νοῦς et d'ἐπιστήμη³¹², il indique la science de l'intelligible, la science suprême vers laquelle tend le vrai philosophe³¹³ et que l'on peut obtenir non par les sens mais par l'intellect seul, lorsqu'il se tourne vers les êtres réels. Puisque ἐπιστήμη indique la science la plus haute, Cicéron en rend parfaitement l'idée lorsqu'il traduit par sapientia.

³¹⁰ Cf. Plat., Tim., 37 c: ὅταν δὲ αὖ περὶ τὸ λογιστικὸν ἦ καὶ ὁ τοῦ ταύτου κύκλος εὐτροχος ὢν [scil. λόγος] αὐτὰ μὴ νύσῃ, νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται; comparer avec Cic., Tim., 8, 28: cum autem in illis rebus vertitur [scil. ratio uera] quae manentes semper eadem non sensu sed intellegentia continentur [...] (lacune, cf. supra, n. 301). Cf. encore Phédon, 79 a, sur la distinction entre les réalités toujours identiques que l'on ne peut appréhender que par la pensée et les réalités sensibles que l'on peut appréhender par les sens.

³¹¹ Cf. Plat., Tim., 37 b: ὅταν μὲν περὶ τὸ αἰσθητὸν γίγνηται καὶ ὁ τοῦ θατέρου κύκλος ὀρθὸς ὢν εἰς πᾶσαν αὐτοῦ τὴν φύξην διαγγείλῃ, δόξαι καὶ πλίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς; comparer avec Cic., Tim., 8, 28: cum eandem partem adtingit [scil. ratio uera] qua sensus cieri potest, <et> orbis illius generis alterius immutatus et rectus omnia animo mentique denuntiat, tum opiniones adsensionesque firmae ueraeque gignuntur.

³¹² A.E. Taylor (A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, Clarendon Press, 1928, réimpr. de 1962, p. 182) est d'avis que dans Tim. 37 c (cf. supra, n. 310) il convient de considérer νοῦς et ἐπιστήμη comme une seule notion, la "science supérieure". Il nous semble que l'on pourrait dire de même pour 46 d.

³¹³ Aux textes déjà mentionnés (cf. supra, p. 49, n. 167) ajouter Banquet, 210 d.

terme qu'il avait déjà élevé, au rang de science supérieure, et dont il avait fait l'objet de la philosophie. C'est donc dans ce sens que sapientia est ici employée. La mention de la recherche des causes premières, comme tâche principale de celui qui aspire à la sapientia, est en accord avec la définition de ce terme adoptée par Cicéron.

L'explication étymologique de philosophia ainsi que la définition déjà mentionnée de la sapientia se retrouvent également dans le De legibus et dans le De officiis. C'est dans le De legibus que Cicéron donne de la philosophie la définition la plus précise au point de vue étymologique. Il la qualifie d'amor sapientiae, traduction littérale de φιλία τῆς σοφίας: ... sapientia a quoius amore Graeco uerbo philosophia nomen inuenit...³¹⁴. Cette définition étant insérée dans l'éloge de la sapientia, elle est suivie par la description des enseignements de la sapientia³¹⁵, parmi lesquels

³¹⁴ Leg., I, 22, 58. N. Stang (art. cit., p. 84, n. 1) est d'avis que c'est seulement dans ce texte que Cicéron avait l'intention de donner l'étymologie de philosophia. Au sujet des autres textes (Tusc., I, 1, 1; IV, 3, 5, que nous examinons plus loin), où Cicéron emploie l'expression studium sapientiae, Stang (cf. p. 81-84) se range à l'explication de Liscu (op. cit., p. 278), qui résumant tous les procédés d'expression employés par Cicéron, dit, entre autres, sans mentionner aucun cas précis, que "souvent pour préciser le sens du mot latin employé, Cicéron nous dit lui-même quel est le mot grec traduit". Nous pensons que, tout en voulant préciser le sens, Cicéron donne néanmoins l'étymologie de philosophia lorsqu'il emploie la périphrase studium sapientiae.

³¹⁵ Nous jugeons que dans Leg., I, 22, 58 haec (Haec enim una nos cum ceteras res omnes, tum, quod est difficillimum, docuit, ut nosmet ipsos nosceremus) ainsi que qua (qua nihil a dis immortalibus uberius) désigne la sapientia plutôt que la philosophia. Cette interprétation est suivie, entre autres, par A. Laudien, Die Composition und Quelle von Ciceros 1. Buch der Gesetze, dans Hermes, 46,

le précepte delphique occupe une place prépondérante. En effet, comme nous l'avons déjà vu³¹⁶, ce précepte devient le fondement de l'éthique, de la physique et de la logique, c'est-à-dire des trois aspects de la sapientia qui constituent les trois objets d'étude de la philosophie.

La sapientia est aussi présentée comme l'objet du désir des hommes à la fin de ce développement, où Cicéron, énumérant les motifs qui l'ont poussé à faire l'éloge de la sapientia, fait mention du fait que lui-même en est épris (quoius studio tensor)³¹⁷. Et dans l'explication de la portée du précepte delphique il ajoute que, lorsque l'homme se connaît à fond, il comprend quels moyens sont mis à sa disposition par la nature pour rejoindre la sapientia³¹⁸.

1911, p. 131; Ph. Finger, Die drei Grundlegungen des Rechts im 1. Buche von Ciceros Schrift De legibus, dans Rheinisches Museum für Philologie, 81, 1932, p. 165 et 259-260; G. de Plinval, op. cit., p. 34 (d'après la trad.). Tandis que H. Merguet, Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros, mit Angabe sämtlicher Stellen, Jena, Fischer, 1887, vol. 3, p. 75 et 78 et C.W. Keyes, Cicero, De re publica, De legibus, London, Heinemann, rapportent haec et qua à philosophia.

316 Cf. supra, p. 15 et suiv.

317 Cf. Leg., I, 24, 63.

318 Cf. ibid., 22, 59: ... et quom se ipse perspexerit totumque temptarit, intellegit quem ad modum a natura subornatus in uitam uenerit, quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam ... Si c'est la sapientia, comme nous l'avons interprétée (cf. supra, n. 315) qui nous a enseigné le précepte delphique et si par l'application de ce précepte l'homme connaît les moyens pour parvenir à la sapientia, on tombe dans un contre-sens, que l'on peut résoudre en considérant le premier emploi (haec) comme indiquant une entité placée au dessus de l'homme et le deuxième emploi comme une qualité que l'homme aspire à atteindre et qu'il peut ainsi posséder. Chez Platon l'application elle-même du précepte delphique constitue la σοφροσύνη (cf. Alc. Prem., 131 b et 133 c), terme qu'il emploie plus souvent que σοφία pour désigner la sagesse morale.

Il ne pourra connaître ces moyens que lorsque les notions obscures qu'il a au début sur toutes choses, auront été clarifiées³¹⁹.

Ainsi la sapientia³²⁰ figure comme le but que l'homme peut atteindre lorsqu'il se connaît lui-même. La recherche de la sapientia équivaut ici, comme ailleurs, à la philosophia et cette recherche a pour objet les trois domaines qui constituent la sapientia.

Dans la préface du deuxième livre du De officiis, pour montrer que la philosophie est digne d'être connue par les Romains³²¹, Cicéron fait l'éloge de son contenu, à savoir la sapientia qu'il considère comme le bien le plus souhaitable, le plus noble et le meilleur pour l'homme³²². Ceux qui la recherchent, dit-il, sont appelés philosophi, car si l'on veut interpréter le sens de φιλοσοφία, on voit qu'elle n'est rien d'autre que la recherche de la

319 Cf. Leg., ibid.: ... quoniam principio rerum omnium quasi adumbratas intellegentias animo ac mente conceperit, quibus illustratis sapientia duce bonum uirum et, ab eam ipsam causam, cernat se beatum fore. D'après la traduction qu'il en donne, G. de Plinval (op. cit., p. 34) semble rapporter sapientia duce à illustratis. Nous préférons rapporter cet ablatif absolu à bonum uirum [...] beatum fore (cf. aussi Ph. Finger, art. cit., p. 165, n. 2). Au sujet des adumbratae intellegentiae, voir, entre autres, l'article de M. Swoboda, Terminologia Filozoficzna u Cycerona w Zakresie Teorii Poznania, dans Eos, 54, 1964, p. 116-138. Avec Leg., I, 22, 59 comparer ibid., 9, 26-27 où ces notions obscures sont considérées comme base de la scientia et comme soutien et réalisation de la ratio (ces deux termes peuvent être employés comme équivalents de sapientia).

320 Dans le même contexte (par. 58-63) Cicéron emploie le terme sapientia pour désigner non plus un objet à rejoindre, mais une force active et éducatrice.

321 Cf. Off., II, 2, 5 pour lequel cf. supra, p. 61, n. 207.

322 Cf. ibid.: Quid enim est, per deos, optabilius sapientia, quid praestantius, quid homini melius, quid homine dignius? Sur l'éloge de la sapientia cf. supra, p. 4, n. 9.

sapientia (studium sapientiae)³²³. Cette explication du terme φιλοσοφία est suivie de la définition déjà mentionnée de la sapientia³²⁴. Après avoir souligné l'excellence de la sapientia, Cicéron ajoute qu'il ne saurait dire à quoi celui qui en méprise la recherche (cuius studium), peut bien réserver son admiration³²⁵, voulant ainsi montrer qu'à son avis la philosophie est la première de toutes les activités humaines.

2. La "sapientia", recherche morale.

Puisque, d'après la définition qu'il adopte, la sapientia a pour objet les trois domaines de la philosophie, Cicéron devrait dans son analyse traiter de ces trois domaines. Cependant, pour confirmer l'excellence du studium sapientiae dans le deuxième livre du De officiis, il insiste davantage sur la recherche dans le domaine de l'éthique, et n'hésite pas à présenter la vertu comme but de la philosophie³²⁶. La logique n'a droit qu'à une seule mention: hoc discendi genus³²⁷, et en tant que moyen d'acquérir la disciplina uirtutis.

De même dans les Tusculanes, où l'on rencontre deux fois³²⁸

323 Ibid., cité supra, p. 5.

324 Cf. supra, p. 1-5.

325 Ibid., cité supra, n. 207.

326 Cf. supra, p. 61-62.

327 Cf. Off., II, 2, 6, cité supra, p. 62, n. 210.

328 Tusc., I, 1, 1 et IV, 3, 5.

la périphrase studium sapientiae comme synonyme de philosophia, la recherche envisagée concerne principalement la morale. En effet, tout au début de la première Tusculane, Cicéron, indiquant, comme il le fait souvent dans la préface de ses écrits philosophiques³²⁹, la raison d'être de ceux-ci, déclare que la raison pour laquelle il a jugé devoir célébrer en latin la recherche de la sagesse, c'est que cette recherche que l'on nomme "philosophie" englobe la théorie et les principes de tous les arts qui concernent la manière correcte de vivre:

... cum omnium artium, quae ad rectam uiuendi uiam pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae quae philosophia dicitur contineretur, hoc mihi Latinis litteris illustrandum putavi ... (Tusc., I, 1, 1)³³⁰.

Ainsi l'effort du chercheur qui devrait embrasser toute la philosophie est orienté vers la seule recta uiuendi uia, expression qui

329 A ce sujet cf. en particulier Ac. post., I, 3, 11-12; Ac. pr., II, 2, 5 - 3, 9; Nat., I, 3, 6 - 5, 12; Fin., I, 1, 1 - 4, 12; Tusc., II, 1, 1 - 3, 9; Off., II, 1, 2 - 2, 5.

330 N. Stang (art. cit., p. 82-83), fait justement remarquer que par studio sapientiae, quae philosophia dicitur Cicéron n'avait pas l'intention d'acclimater le terme philosophia dans la langue latine, car auparavant il l'avait déjà employé (cf. supra, p. 65-66, et n. 222-225). Cependant Stang n'accepte non plus l'explication de M. Pohlenz (Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, Stuttgart, Teubner, 1957, vol., 1, p. 34) qui y voit une explication étymologique (à ce sujet, cf. supra, p. 87, n. 314). H. Merguet, Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros, vol. 3, p. 76, rapporte le pronom relatif quae à sapientia, de sorte que sapientia = philosophia. Nous sommes convaincus que le pronom relatif est ici accordé avec son attribut (philosophia). Cf. A. Ernout et F. Thomas, Syntaxe latine, Paris, Klincksieck, 1953, 2e éd., p. 131, par. 151 et M. Pohlenz, Cic. Tusculanarum disputationum libri V, vol. 1, p. 34.

désigne proprement l'éthique³³¹.

De la même manière dans la préface de la quatrième Tusculane, où Cicéron traite du développement de la philosophie à Rome, l'expression sapientiae studium³³² qui, comme studia doctrinae, désigne normalement l'ensemble des connaissances philosophiques, est ensuite restreinte à la bene uiuendi disciplina. En effet, après avoir affirmé que le studium sapientiae est ancien à Rome, Cicéron doit reconnaître qu'il ne peut citer de philosophes avant l'époque de Laelius et de Scipion, lors de l'ambassade des trois philosophes en 155 av. J.-C. Le fait que des philosophes furent choisis comme

331 De même dans le De natura deorum, examinant la valeur de la philosophie, Cicéron la ramène à l'éthique, quoique sous une forme hypothétique: Et si omnia philosophiae praecepta referuntur ad uitam, arbitramur nos et publicis et priuatis in rebus ea praestitisse quae ratio et doctrina praescripserit (I, 3, 7), où ratio et doctrina, de même que dans Tusc., III, 1, 2; Off., I, 26, 90 et Fam., IV, 13, 4, désigne la philosophie (cf. Stang, art. cit., p. 84). Pour désigner l'éthique Cicéron emploie souvent le verbe (bene) uiuere ou son substantif uita: avec le gérondif uiuendi, complément du nom ratio (Tusc., V, 24, 68; Rep., III, 3, 4); ars (Fin., IV, 7, 16); para (Fin., V, 4, 9; Ac. post., I, 5, 19); uia (Tusc., I, 1, 1 cité supra); disciplina (Tusc., IV, 3, 5); avec ad et l'accusatif du gérondif: (Ac. post., I, 4, 15); avec le substantif uita, accompagné de mores (Ac. post., I, 2, 6; 5, 19; Tusc., III, 4, 8; V, 4, 10; Rep., I, 10, 16; Brut., 8, 31; De or., I, 15, 68); avec mores seulement (Ac. post., I, 10, 39; Fat., 1, 1); avec mores et uirtus (Ac. post., I, 9, 34); avec summum bonum (Fin., IV, 4, 8; 6, 14; V, 5, 12, pour lesquels cf. supra, p. 59-60, n. 203. Souvent ces expressions sont précisées par bona et mala ou par expetenda fugiendaque.

332 Dans toute la préface (Tusc., IV, 1, 1 - 4, 7) Cicéron n'emploie le terme philosophia qu'aux paragraphes 6 et 7 pour indiquer la philosophie en général ou la vraie philosophie, de laquelle il semble exclure les Epicuriens. Le terme philosophia est remplacé par studia doctrinae (1, 2 et 3, 5); sapientiae studium (3, 5); tandis que doctrina (1, 2), disciplina et instituta (1, 3), disciplina (3, 6; 7; 4, 7) désignent une doctrine ou une école philosophique particulière. Le terme sapientia y est employé pour désigner la qualité maîtresse du philosophe Pythagore (1, 3), qui se distingue en outre par sa nobilitas (1, 2), et du roi Numa, qui possède aussi l'aequitas (1, 3).

ambassadeurs, dit Cicéron, indique néanmoins que des personnages romains de premier plan s'occupaient des studia doctrinae. Ces personnages, qui nous ont laissé leurs discours ainsi que des écrits juridiques et historiques, n'ont cependant laissé aucun ouvrage de philosophie³³³, préférant mettre en pratique "dans leur vie"³³⁴ le plus noble de tous les arts, la bene uiuendi disciplina³³⁵.

Dans ces deux textes, la recherche ou l'amour de la sapientia se présente donc comme la recherche de l'art de bien vivre, mettant ainsi l'accent sur l'aspect moral de la sapientia, plutôt que sur son aspect intellectuel.

3. La "sapientia" avec cette double valeur sémantique.

Dans le deuxième livre du De finibus Cicéron présente encore la philosophie comme engendrée par l'amour de la sapientia, considérée comme vertu éthique et qualité intellectuelle. En effet, répondant à Torquatus qui attribue à Epicure l'idée que l'on ne peut pas

333 De même dans Tusc., I, 3, 5 Cicéron dit que, tandis que l'éloquence a joui à Rome d'un grand prestige, la philosophie a été tenue sous le boisseau: Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum.

334 Dans le premier livre des Tusculanes, tout en affirmant la lacune des écrits philosophiques romains (cf. note précédente), Cicéron, cependant, revendique la supériorité des Romains sur les Grecs en raison de leurs mores et instituta uitae resque domesticae ac familiares (I, 1, 2).

335 Cf. Tusc., IV, 3, 5: hanc amplissimam omnium artium, bene uiuendi disciplinam, uita magis quam litteris persecuti sunt. Avec ce texte, ainsi qu'avec celui de Tusc., I, 1, 1, comparer Pis., 29, 71: si quidem philosophia, ut fertur, uirtutis continet et officii et bene uiuendi disciplinam, où Cicéron présente la même notion sous forme hypothétique (cf. supra, p. 62, n. 209).

vivre iucunde, si l'on ne vit pas honeste, sapienter et iuste³³⁶, Cicéron affirme ironiquement que ces mots conviennent à Torquatus, car si les philosophes n'employaient pas de tels mots on n'aurait pas besoin de la philosophie³³⁷. C'est l'amour de ces mots³³⁸, sapientia, fortitudo, iustitia et temperantia, poursuit-il, mots que prononce rarement Epicure³³⁹, qui a amené les hommes d'un génie éminent à se consacrer à l'étude de la philosophie:

Istorum enim uerborum amore, quae perraro appellantur ab Epicuro, sapientiae, fortitudinis, iustitiae, temperantiae, praestantissimis ingeniis homines se ad philosophiae studium contulerunt (Fin., II, 16, 51).

D'après le contexte il est clair que, selon Cicéron, les Epicuriens n'emploient que très rarement ces mots et que lorsqu'ils

336 Cf. Fin., II, 16, 51 et pour l'exposé de Torquatus ibid., I, 18, 57: Clamat Epicurus [...] non posse iucunde uiui, nisi sapienter, honeste iusteque uiuatur, nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde. Sur le même sujet cf. Tusc., III, 20, 49; V, 9, 26. Sapienter, honeste, iuste représentent la traduction de φρονίμως, καλῶς, δικαίως, qu'Epicure emploie (cf. Diogène Laërce, X, 132 et 140, où il rapporte la cinquième maxime d'Epicure).

337 Cf. ibid., II, 16, 51: Quam te decebat iis uerbis uti, quibus si philosophi non uterentur, philosophia omnino non egeremus. De même dans Tusc., V, 9, 26, après avoir présenté la formule d'Epicure, Cicéron dit: nihil grauius, nihil philosophia dignius, nisi idem hoc ipsum "honeste, sapienter, iuste" ad uoluptatem referret.

338 Cicéron met souvent l'accent sur le nomen qu'il considère tantôt comme identifié à la notion qu'il exprime (cf. par ex. Ac. pr., II, 45, 138; Fin., II, 21, 67; Tusc., III, 34, 83; Off., III, 13, 57; 20, 82; Lae., 5, 19; 25, 92; De or., I, 26, 120), tantôt comme un son vide, distingué de la notion qu'il devrait exprimer (cf. par ex. Par., II, 17; Fin., I, 13, 42; 18, 61; IV, 20, 57; Tusc., II, 14, 33; Lae., 5, 18; Brut., 81, 281).

339 Au contraire de ce que Cicéron affirme ici, dans Fin., V, 25, 74, il écrit que les Epicuriens uirtutes habent in ore totos dies. Dans le troisième livre du De officiis (chap. 23) il attribue à Epicure la doctrine sur les quatre vertus cardinales, quoiqu'il lui reproche de les avoir considérées comme des moyens pour arriver à la uoluptas. C'est dans ce sens, en effet, que Torquatus traite des vertus cardinales dans Fin., I, 13, 42 - 16, 54.

les emploient c'est seulement en rapport avec le plaisir (uoluptatis causa). Torquatus, tout en employant des mots dignes d'un philosophe, n'en comprend pas la portée, car il n'envisage les notions que ces mots expriment que comme des moyens pour arriver au plaisir. Les vrais philosophes, au contraire, aspirent aux quatre vertus cardinales pour elles-mêmes, ne les considérant pas comme des moyens, mais comme des buts³⁴⁰.

Tandis qu'ailleurs dans l'oeuvre de Cicéron l'expression studium sapientiae sert à définir l'activité du philosophe dans son ensemble, ici l'amour de la sapientia et des autres vertus cardinales constitue le motif qui incite à l'étude de la philosophie, considérée comme une matière à étudier plutôt que comme l'activité du philosophe selon le sens étymologique du mot.

Sapientia, représentant ici une des quatre vertus cardinales³⁴¹, a une connotation à la fois intellectuelle et morale. En effet, comme Cicéron l'affirme au début du De officiis, où il traite des quatre vertus cardinales, l'occupation obligatoire de l'homme sage et prudent, c'est la recherche et la découverte de la vérité (indagatio atque inuentio ueri)³⁴². Mais cette découverte du vrai trouve son application dans la vie pratique, car elle constitue le

³⁴⁰ Cf. ibid., 16, 52 - 19, 63 où Cicéron, s'opposant à la doctrine épicurienne, démontre que les quatre vertus cardinales ne doivent pas être recherchées pour des buts utilitaires.

³⁴¹ Nous traiterons du canon des quatre vertus cardinales dans le troisième chapitre.

³⁴² Cf. Off., I, 5, 15. Voir aussi ibid., 4, 13; 5, 16 et 6, 18-19 où Cicéron explique ce devoir de la sapientia.

fondement de l'action de l'homme, en lui permettant de savoir ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, c'est-à-dire de distinguer le bien du mal. Cette application pratique de la connaissance du vrai appartient à la prudentia³⁴³ plutôt qu'à la sapientia, et, pour cette raison, la première vertu cardinale reçoit d'ordinaire le nom de prudentia. Cicéron, cependant, ne respecte pas toujours cette terminologie et donne à la première vertu cardinale tantôt le nom de sapientia et tantôt celui de prudentia³⁴⁴. Dans l'exposé de Torquatus, par exemple, la sapientia est invoquée pour corriger l'ignoratio rerum bonarum et malarum³⁴⁵, ce qui devrait être le rôle de la prudentia³⁴⁶. La sapientia, vertu cardinale, remplit ainsi une fonction à la fois intellectuelle et morale.

343 Comme nous l'avons déjà mentionné (cf. supra, p. 7, n. 20), la prudentia est définie souvent chez Cicéron, à la suite des Stoïciens, par rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia ou par rerum expetendarum fugiendarumque scientia; cf. Inu., II, 53, 160; Fin., V, 23, 67; Off., I, 43, 153; III, 17, 71; Nat., III, 15, 38; Leg., I, 23, 60. Pour les Stoïciens cf. S.V.F., vol. 1, n° 374, p. 85-86; vol. 3, n° 262 et 263, p. 63; n° 266, p. 65; n° 280, p. 69; n° 283, p. 70. Cette définition remonte à l'école platonicienne, cf. Pseudo-Plat., Def., 411 d; Aristote, Eth. à Nicom., VI, 5, 1140 a, 25-27. Voir aussi les autres références citées par A. S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1037-1038.

344 Cf. Off., I, 5, 16 et Part., 22, 76 - 23, 81 (prudentia et sapientia); Inu., II, 53, 159-160; Fin., V, 13, 36; 21, 58; 23, 67; Tusc., II, 13, 31; III, 8, 17; 17, 37; Nat., III, 15, 38; Off., III, 25, 95-96; 33, 117-118 (prudentia); Fin., I, 13, 42 - 16, 54 et II, 16, 51 et suiv. (sapientia).

345 Cf. Fin., I, 13, 43.

346 Cicéron traduit la notion épicurienne de φρόνησις par sapientia. En effet dans les deux premiers livres du De finibus on ne rencontre jamais prudentia, ni l'adjectif prudens, ni l'adverbe prudenter, tandis qu'on les trouve dans les deux derniers livres, où il est question de la doctrine d'Antiochus d'Ascalon. En effet, selon Ph. Finger, art. cit., passim, l'idéal d'Antiochus c'est le uir prudens et non pas le uir sapiens.

Cicéron, tout en considérant la sapientia comme l'une des vertus cardinales, tient, cependant, à l'élever au plus haut niveau. Il cite en effet un texte de Platon, où il est question de la sapientia (φρόνησις)³⁴⁷, réalité absolue, dont on ne peut pas voir l'image sur cette terre: "Oculorum" inquit Plato "est in nobis sensus acerrimus, quibus sapientiam non cernimus. Quam illa ardentis amores excitaret sui!" (Fin., II, 16, 52)³⁴⁸.

Or si d'une part Cicéron dit que c'est l'amour du nom de sapientia qui excite les hommes à l'étude de la philosophie et si d'autre part il cite Platon pour indiquer que la vraie sapientia n'est même pas visible aux yeux des hommes et qu'elle ne peut donc exciter leur amour pour elle-même, on doit en déduire que dans le premier emploi de sapientia Cicéron désire indiquer simplement une des vertus cardinales, tandis que dans le texte de Platon il veut indiquer l'idéal de la sapientia, une réalité absolue. Autrement

347 Quoique sapientia soit employée en latin pour traduire le terme grec σοφία (cf. Off., I, 43, 153; Sénèque, Ep., 89, 7) et prudentia pour traduire φρόνησις (cf. Off., ibid.), parfois, cependant, comme dans Fin., II, 16, 52, le terme sapientia est employé pour traduire φρόνησις (cf. Fin., V, 21, 58, à comparer avec Platon, Lois, II, 653 a; Plaute, Truc., 78 b; voir aussi la note précédente et la note suivante et infra, p. 108, n. 391.

348 Comparer avec Platon Phèdre, 250 d: "Οφίς γὰρ ἡμῖν ὄξυ-τάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἢ φρόνησις οὐχ ὁρα-ταί· δεινοῦς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας ... Cicéron traduit le même texte dans Off., I, 5, 15, où il part de l'honestum pour arriver à la sapientia: Formam quidem ipsam [...] et tamquam faciem honesti uides "quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae". Si Cicéron traduit la φρόνησις de Platon par sapientia c'est parce qu'il connaît l'importance que le philosophe grec attachait à ce terme, considéré par lui comme la vertu la plus élevée, à savoir la vertu spéculative, supérieure à la σοφία.

on devrait attribuer aussi au premier emploi, ce sens élevé et en conclure que c'est seulement l'amour du nom de sapientia et non pas l'amour de la sapientia elle-même qui pousse les hommes à étudier la philosophie. Cependant, exception faite du passage cité de Platon, Cicéron ne discute pas de la possibilité de voir la sapientia, mais polémique seulement contre les Epicuriens qui considèrent la sapientia comme l'artifex des uoluptates³⁴⁹, tandis qu'à son avis elle constitue le but des études philosophiques.

D'après l'analyse de ces divers textes, il est évident que Cicéron, se souvenant du sens étymologique de philosophia, donne à ce mot le sens d'une recherche de la sagesse. Parfois, comme nous avons pu le constater³⁵⁰, il remplace sapientia par uirtus ou par recta ratio, selon qu'il veut souligner l'aspect moral ou l'aspect intellectuel de l'objet de la philosophie. Sapientia, pouvant exprimer l'un et l'autre de ces deux aspects, est employée tantôt à la fois dans le sens de qualité morale et intellectuelle, et tantôt uniquement dans le sens de qualité morale ou de qualité intellectuelle, mais le plus souvent alors dans le sens de qualité morale³⁵¹. Souvent l'activité ou le contenu de la sapientia, prise comme vertu intellectuelle, porte aussi sur la connaissance ou la contemplation

349 Cf. Fin., II, 16, 52: An quod ita callida est [scil. sapientia], ut optime possit architectari uoluptates? Torquatus (ibid., I, 13, 42) avait dit: est [scil. sapientia] tamquam artifex conquirendae et comparandae uoluptatis.

350 Cf. supra, p. 57-63.

351 Cf. supra, p. 90-93.

du κόσμος ³⁵². La sapientia englobe donc l'étude des trois domaines de la philosophie: la physique, l'éthique et la logique. Pour le résumé de cette section, voir p. 99a.

VI.- LA SAPIENTIA OU LA PHILOSOPHIA, GUIDE DU SAPIENS DANS LA POURSUITE DE SON IDEAL.

1. La "sapientia", vertu du "sapiens", et la "philosophia", objet de la recherche du "sapiens".

La distinction qui fait de la philosophie la recherche de la sapientia, alors que celle-ci constitue l'objet de celle-là, distinction empruntée par Cicéron à la philosophie grecque, se retrouve aussi chez ses successeurs. Sénèque nous en fournit un exemple très clair dans la lettre 89 à Lucilius, que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner ³⁵³. En effet, tenant compte de l'étymologie évidente du terme philosophia ³⁵⁴, Sénèque définit ainsi cette dernière: sapientiae amor est et adfectatio ³⁵⁵. Il précise ensuite: haec [scil. philosophia] ostendit quo illa [scil. sapientia] peruenit ³⁵⁶. Les deux termes doivent garder leur identité, car on ne peut pas confondre l'idéal poursuivi et l'individu qui le poursuit: neque enim fieri potest ut idem sit quod adfectatur et quod

³⁵² Cf. supra, p. 71 - 87, passim.

³⁵³ Cf. supra, p. 51 et 56.

³⁵⁴ Cf. Ep., 89, 4: Philosophia unde dicta sit, apparet; ipso enim nomine fatetur quid amet.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid.

RESUME DE LA SECTION V - LA PHILOSOPHIE, RECHERCHE SPECULATIVE OU RECHERCHE MORALE DE LA SAPIENTIA?

La philosophie, recherche de la sapientia, assume chez Cicéron tantôt le sens de recherche abstraite, tantôt le sens de recherche morale. Dans le premier cas la sapientia, l'objet poursuivi, prend le sens de science ou connaissance des phénomènes d'ordre supérieur, ou encore de contemplation de la nature. Le mot sapientia ainsi entendu est synonyme de doctrina et scientia, employés comme objet à rejoindre, et d'intellegentia, employé comme moyen pour rejoindre cet objet. Cette conception de la sapientia et de la philosophie est proche de celle des Académiciens et des Péripatéticiens pour qui la sapientia est la science des causes premières et pour qui le désir du savoir est à l'origine de la philosophie.

D'autre part, parlant de philosophie dans le sens de recherche morale, Cicéron emploie comme substituts de sapientia les expressions uirtus, disciplina uirtutis, bene uiuendi disciplina.

Parfois enfin Cicéron considère la philosophie comme la recherche des vertus cardinales. Dans ce cas sapientia a une connotation à la fois spéculative et morale et se confond avec prudentia.

adfectat³⁵⁷. Pour mieux marquer cette distinction, Sénèque compare le rapport qui existe entre philosophia et sapientia au rapport existant entre avaritia et pecunia: l'avare convoite l'argent, tandis que l'argent est convoité par l'avare:

Quomodo multum inter avaritiam et pecuniam interest, cum illa cupiat, haec concupiscatur, sic inter philosophiam et sapientiam. Haec enim illius effectus ac praemium est; illa uenit, ad hanc itur³⁵⁸.

La même définition est présente, pour ne citer qu'un seul nom, chez saint Augustin: Quid est enim philosophia? Amor sapientiae³⁵⁹.

Malgré cette distinction, souvent répétée, entre philosophia et sapientia, il est parfois difficile de distinguer l'aspiration à la sapientia de l'objet lui-même de cette aspiration. Sénèque lui-même, nonobstant l'équation susmentionnée: philosophia: sapientia = avaritia: pecunia, décrit plus loin³⁶⁰ l'autre manière d'envisager le rapport entre la philosophie et son objet. Des Stoïciens (quidam ex nostris), dit-il, tout en admettant que la philosophie est le studium uirtutis, alors que la uirtus n'est que l'objet de la recherche (haec peteretur, illa peteret)³⁶¹, ont

³⁵⁷ Ibid., 6.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Contra Acad., II, 3, 7; cf. encore Conf., III, 4, 8; Amor autem sapientiae nomen Graecum habet philosophiam [...]; Ciu. dei, VIII, 1; Ord., I, 11, 32.

³⁶⁰ Cf. Ep., 89, 8. Quoique Sénèque parle ici de la relation entre philosophia et uirtus, on peut l'appliquer néanmoins au rapport entre philosophia et sapientia, car la uirtus, comme nous l'avons déjà indiqué (cf. supra, p. 53-54), fait tout un avec la sapientia.

³⁶¹ Ibid.

cependant jugé que l'on ne peut séparer ces deux notions (non putauerunt illas distrahi posse)³⁶², car l'une ne peut pas exister sans l'autre. En effet il ne peut pas y avoir de vertu sans le goût pour elle (à savoir la philosophie), ni de goût pour la vertu sans la vertu elle-même: nec uirtus autem sine studio sui potest nec uirtutis studium sine ipsa³⁶³. La philosophie est donc la recherche de la vertu, rendue possible par la vertu elle-même³⁶⁴. Le rapport, poursuit Sénèque, qui existe entre la philosophie et la vertu, est différent de celui qui existe entre le tireur et la cible, entre les chemins menant à une ville et la ville même³⁶⁵, car dans ces exemples on peut distinguer le but du moyen tandis que les chemins qui mènent à la vertu s'identifient avec celle-ci (ad uirtutem uenitur per ipsam)³⁶⁶.

Faisant remarquer les liens qui existent entre la philosophie et son but, I. Heinemann en conclut que "Die Proportion φλο-

362 Ibid. Le paragraphe se termine par la même pensée: cohaerent iter se philosophia uirtusque.

363 Ibid.; cf. encore ibid.: nam nec philosophia sine uirtute est nec sine philosophia uirtus.

364 Cf. ibid.: Philosophia studium uirtutis est, sed per ipsam uirtutem.

365 Cf. ibid.: Non enim quemadmodum in is qui aliquid ex distantia loco ferire conantur, alibi est qui petit, alibi quod petitur; nec quemadmodum itinera quae ad urbes, <quae ad uirtutem> perducunt extra ipsa sunt. Nous suivons le texte établi par F. Préchac (Sénèque, Lettres à Lucilius, vol. 4, livres XII-XVIII, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 22).

366 Cf. ibid.

σοφία : σοφία = φιλαργυρία : ἄργυρος ist falsch; schon das Streben nach Weisheit und Sittlichkeit ist (weise und) sittlich"³⁶⁷. De même A. Bonhöffer fait remarquer que dans le système stoïcien³⁶⁸ on ignore souvent la distinction entre philosophie et sagesse ou vertu et que par conséquent φιλόσοφος prend parfois le sens de σοφός³⁶⁹.

C'est ainsi que chez les critiques modernes du stoïcisme on trouve ces deux interprétations: l'une tendant à unifier la philosophie et son but³⁷⁰; l'autre tendant à les distinguer³⁷¹.

³⁶⁷ Poseidonios' *Metaphysische Schriften*, Breslau, M. & H. Marcus, 1921 (réimpr. Hildesheim, Olms, 1968), vol. 1, p. 76-77. Voir encore la note 1 de la page 77 où l'auteur fait remarquer le contraste entre le par. 6 et le par. 8 de la lettre susmentionnée de Sénèque, et p. 167.

³⁶⁸ On pourrait en dire de même pour les autres systèmes philosophiques, en particulier pour la doctrine d'Aristote, pour lequel, comme nous l'avons déjà mentionné (cf. *supra*, p. 50 et n. 169), la philosophie indique l'acquisition ainsi que l'usage de la σοφία. Gauthier-Jolif (*op. cit.*, vol. 2, 2e partie, p. 479-480) traduisent le terme aristotélicien σοφία par "philosophie", affirmant que "so-phia ou philosophia, c'est en effet généralement pour Aristote la même chose". De même V. Mathieu, dans *Enciclopedia Filosofica*, 2e éd., Firenze, Sansoni, 1968 (Centro di studi Filosofici di Gallarate), vol. 2, art. *Filosofia*, col. 1359-1360, tout en faisant remarquer qu'Aristote emploie souvent σοφία au lieu de φιλοσοφία (cf. *Métaph.*, Γ, 3, 1005 b 1; A, 1, 981 b 28; *Eth. à Nicom.*, VI, 7, 1141 a 16), dit que contrairement à Platon, qui met l'accent sur l'aspect subjectif du terme philosophia, la φιλία, c'est-à-dire sur le moment de l'aspiration à la σοφία, Aristote met l'accent sur l'aspect objectif, la σοφία.

³⁶⁹ Cf. *op. cit.*, p. 1-2. Outre la lettre 89 de Sénèque, A. Bonhöffer cite à l'appui Stobée, *Ecl.*, II, 104 et Musonius (chez Stobée, *Flor.*, III, 94), où φιλόσοφος est identifié avec ἀγαθός (ce dernier exprimant la notion de σοφός).

³⁷⁰ Cf. A. Bridoux, *Le stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966 (Coll. "A la recherche de la vérité"), p. 39 "... la sagesse et la philosophie sont non seulement inséparables mais ne font qu'un ...".

³⁷¹ Cf. M. Parente, *op. cit.*, p. 325, laquelle, tout en faisant remarquer les liens étroits qui existent entre sagesse, philo-

C'est peut-être à cause de cette tendance, qui porte à l'identification de la philosophia avec la sapientia, que des critiques modernes considèrent la phrase "science des choses humaines et divines", que nous avons identifiée à la sapientia, comme une définition de la philosophie. En commentant la phrase susmentionnée de Cicéron (Tusc., V, 3, 7) C. Thiaucourt affirme: Ajoutons que l'on retrouve chez les Stoïciens cette définition: "La philosophie est la science des choses divines et humaines, des principes et des causes où elles sont contenues"³⁷². De même J. Reid, dans son commentaire des Academica posteriora (I, 3, 9) écrit que les mots diuinarum humanarumque rerum correspondent à la définition de la philosophie et il cite comme exemples Off., II, 2, 5; Tusc., V, 3, 7 et Fin., II, 12, 37 (où nous savons qu'il est question de sapientia et non pas de philosophia) ainsi que Sénèque, Ep., 31, 8; 88, 33; 89, 5;

sophie et vertu, écrit: "Sapienza e filosofia non si identificano [...] per gli Stoici: la sapienza è scienza dell' universo e del divino ch'è in esso, la filosofia esercizio della scienza, della sapienza, della virtù."

³⁷² Cf. op. cit., p. 155. L'auteur donne comme exemple parallèle Off., I, 43, 153 et II, 2, 5, où il est encore question de sapientia. De même E. Zeller (Outlines of the history of Greek Philosophy, 13th ed. rev. by W. Nestle and translated by L. R. Palmer, New York, Meridian Books, 1957, p. 229) sans citer aucun texte, mais en parlant des Stoïciens écrit: "philosophy [...] is [...] defined as "knowledge of the human and the divine". Dans le même sens cf. V. Mathieu, art. cit., col. 1361. La même définition est attribuée à la philosophie par I. Heinemann, op. cit., t. 1, p. 154, n. 2, où il cite Aristobule (chez Eusèbe, Praep. evang., XIII, 12, 12); Macc., IV, 1, 16 et Cic., Tusc., V, 3, 7; Off., I, 43, 153 (tous des textes donc, où il est question de σοφία/sapientia). Au sujet de la même définition, A.-H. Chroust parle tantôt de "sagesse" et de "philosophie" (cf. art. cit., p. 48); tantôt de "sagesse" (cf. p. 49-50); tantôt de "philosophie" (cf. p. 50, 55 et 57).

104, 22; 110, 8³⁷³. Dans le commentaire du De finibus (II, 12, 37) il ajoute Off., I, 43, 153; Sénèque, Ep., 74, 29; Helv., 9, 31³⁷⁴.

D'autres critiques, tout en distinguant les textes où la définition susmentionnée se rapporte à la sapientia, à laquelle à bon droit ils l'attribuent, présentent cependant d'autres textes où, selon eux, la définition est attribuée à la philosophie. A ce sujet W. Ganss présente à peu près les mêmes exemples de Sénèque que J.S. Reid, desquels il exclut néanmoins Ep., 89, 5, car il le place justement avec les définitions de la sapientia³⁷⁵. Il y ajoute encore: Sénèque, Nat., 1, praef., 1; et Ep., 90, 4; Epictète, Diss., I, 14, 7; Marc-Aurèle, III, 1, 3; Strabon, 2 c et Maxime de Tyr, Diss., 26, 1 c et suiv.³⁷⁶.

Si l'on examine cependant ces textes, qui le plus souvent ne contiennent ni le terme sapientia, ni le terme philosophia, on peut voir facilement que la définition susmentionnée se rapporte à la sapientia. Par exemple lorsque Sénèque dit que l'on ne peut pas avoir de bonheur sans "la science des choses divines et humaines,"³⁷⁷

373 Cf. J.S. Reid, op. cit., p. 101.

374 Cf. Idem, M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri I, II, London, Cambridge Univ. Press, 1925 (réimp. Hildesheim, Olms, 1968), p. 150.

375 Cf. op. cit., p. 12.

376 Cf. ibid., C'est seulement dans Nat., I, praef., 1, que l'on rencontre le terme philosophia (cf. infra, n. 383). Pour ce qui concerne les occurrences de diuina et humana chez Sénèque, on peut ajouter aux textes déjà cités: Ep., 8, 6; 68, 2; 90, 3.

377 Cf. Ep., 74, 29: Ergo aequae beata est [scil. uirtus] : beatum enim illud uno loco positum est, in ipsa mente, grande, stabile, tranquillum, quod sine scientia diuinorum humanorumque non potest effici.

il est évident que par cette périphrase il entend désigner la sapientia³⁷⁸, qui s'identifie, comme nous le savons, avec la uita beata³⁷⁹. Ce qui d'ailleurs nous est confirmé par le texte même où le bonheur est comparé à la uirtus³⁸⁰, cette dernière étant identique à la sapientia³⁸¹.

Si la définition se trouve à côté du terme philosophia, il faut l'entendre comme la recherche ou l'étude qui porte sur la science des choses divines et humaines comme c'était le cas dans la définition que Cicéron donne du philosophe³⁸². Ainsi lorsque dans la préface du premier livre des Questions naturelles Sénèque distingue dans la philosophie la partie qui concerne les dieux et la partie qui concerne les hommes³⁸³, il nous semble envisager par cela la recherche ou l'étude qui porte sur la science des choses

378 Il en est de même pour presque tous les autres textes susmentionnés de Sénèque, ainsi que pour ceux d'Epictète, de Marc-Aurèle, d'Eusèbe et pour Macc., IV, 1, 16 (au sujet des deux derniers cf. M. Alexandre, Philon, De congressu eruditorum gratia, introd., trad., et notes, Paris, Editions du Cerf, 1967, p. 241-242).

379 Cf. supra, p. 53, n. 180 et le troisième chapitre p. 264 et suiv.

380 Cf. supra, n. 377.

381 Cf. supra, p. 53-54.

382 Cf. supra, p. 32-33. Quoiqu'un exemple très tardif, on peut néanmoins citer une définition de la philosophie dans le même sens chez Hugues de Saint-Victor (Didasc., II, 1) qui écrit: philosophia est disciplina omnium rerum diuinarum atque humanarum rationes probabiliter inuestigans.

383 Cf. Nat., I, praef., 1: Quantum inter philosophiam interest [...] et ceteras artes, tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines et hanc quae ad deos pertinet.

divines et humaines, cette recherche étant justement désignée du nom de philosophie.

Il nous semble encore moins probant d'attribuer la susdite définition à la philosophie, au sujet des textes où l'on distingue clairement la σοφία, définie par ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, de la φιλοσοφία, définie par ὁρεξις σοφίας³⁸⁴. Il est vrai que l'on peut étendre la définition de la σοφία à la φιλοσοφία, à condition cependant de considérer cette dernière comme la recherche, l'étude pour arriver à la connaissance des choses divines et humaines. Il nous semble donc que, lorsqu'on a attribué carrément la définition de la "science des choses divines et humaines" à la philosophie, on n'a pas distingué l'investigation qui procure cette science (philosophia) et le but que constitue cette science elle-même (sapientia).

Ainsi il nous semble que lorsque les Stoïciens, ainsi que les auteurs qui s'en inspirent, présentent la susdite définition, ils pensent d'ordinaire³⁸⁵ à la sapientia, c'est-à-dire à l'objet de la philosophie elle-même.

La distinction cependant entre la sapientia et la philosophia n'est pas toujours facile à faire. En effet on rencontre des périphrases, que l'on considère en général comme des désignations de la philosophie, mais qui, mettant l'accent sur le résultat de la

³⁸⁴ Cf. Albinus, Didasc., I, 1.

³⁸⁵ D'après notre recherche nous n'avons rencontré qu'un seul exemple (Isidore de Séville, Ety., II, 24) où la philosophie est sans aucun doute définie par rerum humanarum diuinarumque cognitio.

recherche philosophique, peuvent être entendues dans le sens de sapientia, les deux termes étant ainsi de sens voisin.

On trouve ainsi souvent chez Cicéron l'expression rerum cognitio dans des contextes où il est question de philosophie. Il emploie cette périphrase lorsqu'il parle de l'union accomplie par Aristote entre la philosophie et l'éloquence. En effet dans le De oratore il fait dire par Crassus que, après avoir observé le succès d'Isocrate, Aristote se mit à employer plus d'ornements dans son enseignement, joignant ainsi l'éloquence à la philosophie: Itaque ornauit et inlustrauit doctrinam illam omnem rerumque cognitionem cum orationis exercitatione coniunxit (De or., III, 35, 141)³⁸⁶. On a ainsi d'un côté, l'orationis exercitatio qui désigne l'éloquence, de l'autre doctrina et omnis rerum cognitio qui désignent, généralement parlant, la philosophie. Doctrina, qui reprend le terme disciplina³⁸⁷, indique "l'enseignement théorique"³⁸⁸ et omnis rerum cognitio, le savoir universel que dispensait Aristote.

Dans d'autres textes où Cicéron traite encore de l'union accomplie par Aristote, il emploie, comme correspondant à la péri-

³⁸⁶ Contrairement à ce qu'il affirme ici, au début du De officiis (I, 1, 4), Cicéron écrit au sujet d'Aristote et d'Isocrate: uterque suo studio delectatus contempsit alterum. Cette idée est du reste plus proche de la conception de Crassus qui dans la première partie de son exposé sur le divorce entre la philosophie et l'éloquence (cf. De or., III, 15, 56 et suiv.) le fait commencer à partir de Socrate et le fait continuer sans interruption jusqu'à ses jours, nommant Aristote parmi les philosophes (ibid., 17, 62) et Isocrate parmi les orateurs (ibid., 16, 59).

³⁸⁷ Cf. De or., III, 35, 141: mutauit [scil. Aristoteles] repente totam formam prope disciplinae suae.

³⁸⁸ A ce sujet voir A. Hus, Docere, p. 285-286.

phrase susmentionnée philosophia: Cumque Aristoteles itemque Theophrastus [...] cum subtilitate tum copia cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint (Diu., II, 1, 4)³⁸⁹; prudencia: Aristoteles [...] coepit [...] prudentiam cum eloquentia iungere (Tusc., I, 4, 7)³⁹⁰; ou la périphrase: rerum omnium uim naturamque uiderat (De or., II, 38, 160).

On a ainsi d'un côté philosophia, de l'autre un terme et une périphrase qui indiquent le contenu de la philosophia. Prudentia, en effet, dont l'emploi chez Cicéron fait concurrence à sapientia³⁹¹, pourrait très bien indiquer le but de la philosophie. Il en est de même de rerum omnium uis natura qui nous rappelle omnium rerum diuinarum atque humanarum uis, natura, qu'Antoine avait affirmé être l'objet des études du philosophe³⁹². Il est

389 Cf. Off., I, 1, 1, où en parlant de lui-même, Cicéron emploie presque les mêmes expressions: neque id in philosophia, solum sed etiam in dicendi exercitatione feci.

390 Cet exemple où prudencia est proche du sens de philosophia n'a pas été pris en considération par N. Stang (cf. art. cit.). Malheureusement l'auteur étudie seulement les périphrases employées par Cicéron pour désigner la philosophie. Il limite aussi son analyse aux traités philosophiques, de sorte que sa description est incomplète.

391 Tout en renvoyant à notre troisième chapitre, nous nous limitons à citer ici quelques exemples où sapientia et sapiens sont employés au lieu de prudencia et prudens: Fin., I, 13, 43; II, 16, 51; III, 15, 50; Tusc., V, 5, 13; De or., II, 33, 144; Mur., 11, 25; 12, 26; 13, 28; Fam., I, 10 (sapere); dans Fin., II, 16, 52; V, 21, 58; Off., I, 5, 15; sapientia traduit φρόνησις (à ce sujet cf. supra, p. 96-97, n. 346-348). Prudentia est employée dans le sens de sapientia: Brut., 6, 23 (cf. A.E. Douglas, M. Tulli Ciceronis Brutus, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 16); dans Hort., fr. 58 (éd. Ruch) et Off., I, 5, 15-16, sapientia/sapiens et prudencia/prudens sont considérés comme identiques.

392 Cf. De or., I, 49, 212 pour lequel voir supra, p. 32-33.

évident donc que les périphrases rerum omnium uis naturaue, omnis rerum cognitio³⁹³, ainsi que prudentia, désignent l'objet de la philosophie.

Rien cependant ne nous empêche de les interpréter, par métonymie, dans un sens plus large, à savoir dans le sens de philosophie. En effet si l'on examine le contexte immédiat où Cicéron a employé prudentia, la discussion porte sur la philosophia, terme qui y est employé deux fois³⁹⁴. Le terme prudentia est, en outre, repris par haec maior et uberior ars³⁹⁵, ars étant souvent employé chez Cicéron comme désignation de la philosophie³⁹⁶. L'emploi de philosophia dans l'autre texte cité plus haut où Cicéron expose l'union

393 On trouve encore des périphrases semblables en opposition à la vie politique et pratique dans Lae., 23, 86: rerum cognitio doctrinaue, que l'on peut interpréter dans le sens de "culture ou connaissance théorique que l'on possède en philosophie" (cf. A. Hus, Docere, p. 298); Rep., III, 3, 5: doctrina et uberior rerum cognitio, reprise ensuite par illarum artium studia et cognitio; en opposition à l'éloquence, dans De Or., I, 6, 20; ex rerum cognitione efflorescat et redundet oportet oratio; ibid., 12, 54: cognitio rerum (qui appartient en propre aux philosophes).

394 Cf. Tusc., I, 3, 6: multo studiosius philosophiae fontes aperiemus; 4, 7: Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicaui.

395 Cf. Tusc., I, 4, 7, où Cicéron, affirmant que lui-même il veut imiter l'exemple fourni par Aristote, écrit: sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte uersari. Sur cette déclaration de la part de Cicéron, répétée souvent dans son oeuvre, cf. entre autres Off., I, 1, 2-4, où, tout en concédant aux autres la philosophandi scientia et réclamant pour lui-même quod est oratoris proprium (1, 2), Cicéron écrit: utrumque [scil. oratoris et philosophiae genus] certe secuti sumus (1, 3).

396 Cf. supra, p. 61, n. 208. On peut y ajouter Ac. post., I, 1, 3; Tusc., IV, 3, 5; Fin., IV, 7, 16; dans Tusc., I, 26, 64; Fin., V, 3, 7 et De or., I, 3, 9 la philosophie est considérée

accomplie par Aristote³⁹⁷ confirmerait en outre cette interprétation. On peut donc interpréter prudentia, ainsi que les périphrases susmentionnées, dans le sens de philosophie. Il faut cependant préciser que, sans exclure cette interprétation, puisqu'il s'est servi de prudentia, de omnis rerum cognitio, ou de rerum omnium uis naturae et non pas de philosophia, Cicéron avait à l'esprit le résultat de la recherche philosophique, plutôt que la recherche elle-même. En effet, Crassus dit qu'en conséquence de la double maîtrise réalisée par Aristote, maîtrise de la philosophie et de l'éloquence, le roi Philippe lui confia son fils, Alexandre, pour qu'il lui enseigne à la fois les préceptes relatifs à l'art de bien agir (agendi) et à l'art de bien parler (eloquendi). Si l'on rapproche ce texte des autres expressions que Crassus emploie dans son exposé sur le divorce entre la philosophie et la rhétorique³⁹⁸, on peut interpréter ratio agendi dans le sens de sagesse pratique, sagesse dont les préceptes découlent des connaissances théoriques (rerum cognitio) et qui se présente comme le résultat de l'activité

comme la mère ou l'atelier de tous les arts; dans Fam., VII, 3, 4 elle est appelée optimarum artium scientia.

397 Cf. Diu., II, 1, 4; cité supra, p. 108.

398 Pour indiquer l'idéal de l'union entre la sapientia et l'eloquentia, ou son divorce, Crassus emploie pour l'éloquence pronuntiandi ratio; dicendi uis; bene dicendi doctrina; dicendi praeceptor; dicendi sapientia; ornate dicendi scientia; [discidium] linguae; dicere, dicendi [societas], linguae magister; eloquentia; pour la sapientia: cogitandi ratio; recte faciendi doctrina; uiuenti praeceptor; faciendi sapientia; sapienter sentiendi scientia; [discidium] cordis; sapere; intellegendi [societas]; animi ac uirtutis magister; sapientia, cf. De or., III, 15, 56 à 35, 143 passim. Pour d'autres expressions cf. infra.

philosophique.

On pourrait citer encore d'autres expressions tirées de ce même développement du De oratore, au moyen desquels Cicéron explicite sa conception du contenu de la philosophie. Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio, nous dit Crassus, était nommé jadis "philosophie" (philosophia nominaretur)³⁹⁹. Comme contenu de la philosophia on a ici la sapientia et l'eloquentia exprimées par les périphrases susmentionnées et reprises plus bas par sapienterque sentiendi et orate dicendi scientia⁴⁰⁰. Plus loin il est dit que le savoir des anciens philosophes embrassait à la fois toutes les questions concernant la morale, la vie, la vertu et l'administration des affaires publiques, et, l'art de parler de façon persuasive:

ueteres illi usque ad Socratem omnem omnium rerum, quae ad mores hominum, quae ad uitam, quae ad uirtutem, quae ad rem publicam pertinebant, cognitionem et scientiam cum dicendi ratione iungebant (De or., III, 19, 72).

La seconde faculté, l'art de bien dire (dicendi ratio), est reprise ensuite par eloquentia⁴⁰¹, et par dicendi societas⁴⁰², tandis que

399 Cf. De or., III, 16, 60.

400 Cf. ibid.

401 En effet, lorsqu'il parle du divorce accompli par Socrate, Crassus dit: postea dissociati, ut exposui, a Socrate <diserti a doctis> et deinceps a Socraticis item omnibus, philosophi eloquentiam despexerunt (De or., III, 19, 72); nous suivons le texte adopté par H. Bornecque, Cicéron, De l'orateur, livre troisième, 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 29.

402 Cf. ibid., 73: sic Socratici a se causarum actores et a communi philosophiae nomine separauerunt, cum ueteres dicendi et intellegendi mirificam societatem esse uoluissent.

la première par sapientia⁴⁰³ et par intellegendi societas⁴⁰⁴. Ces deux savoirs réunis portaient le nom commun de philosophia⁴⁰⁵.

Dans ce texte, rerum cognitio et les expressions connexes désignent donc l'objet de la philosophie, à savoir la sapientia, comme on peut le constater d'après les termes qui les reprennent, tandis que philosophia englobe à la fois la sapientia et la ratio dicendi ou l'éloquence.

Cette insistance sur le contenu objectif de la philosophie n'interdit pas cependant, comme nous l'avons déjà signalé, de reconnaître aussi dans les périphrases susmentionnées l'aspect subjectif ou dynamique du mot "philosophie". Dans l'épisode de l'invention du terme philosophia par Pythagore (Tusc., V, 3, 8-9), nous avons vu⁴⁰⁶, en effet, que l'activité propre du philosophe est désignée par contemplatio rerum cognitioque, expression qui répond mieux au sens de sapientia qu'à celui de philosophia, bien que dans ce passage Cicéron ne marque pas une nette distinction entre les contenus de ces deux termes⁴⁰⁷. Cependant le fait que cognitio soit associée à contemplatio et que ces contemplatio cognitioque soient opposées à toutes les autres études, omnibus studiis⁴⁰⁸, indique

403 Cf. ibid., 72: oratores sapientiam [despexerunt].

404 Cf. supra, n. 402.

405 Cf. supra, n. 402 et De or., III, 16, 60: hoc commune nomen [scil. philosophiae] eripuit.

406 Cf. supra, p. 37.

407 Cf. supra, p. 44-49.

408 Cf. Tusc., V, 3, 9: sic in uita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare.

suffisamment que l'aspect dynamique, l'aspect de recherche n'est pas exclu de cette périphrase.

Il faut cependant reconnaître que le terme philosophia n'est pas toujours employé, et chez Cicéron et chez les autres auteurs anciens, dans ce sens étymologique d'amour de la sagesse et d'effort pour la conquérir. Le sens de philos s'étant affaibli et l'objet de l'aspiration étant passé au premier plan, le composé philosophia a pris un sens très proche de celui de sapientia. Il désigne ainsi l'objet de la recherche plutôt que l'aspiration à cet objet⁴⁰⁹.

Ainsi si d'une part le mot philosophie subjectivement considéré se présente plutôt comme un studium⁴¹⁰, il exprime aussi d'autre part l'objet de ce studium⁴¹¹, et par analogie avec sapientiae ou doctrinae studium, prend alors le sens de sapientia et de doctrina⁴¹².

409 Voir aussi ce que nous avons déjà dit au sujet du rapport entre uirtus et philosophia, supra, p. 100-102.

410 A ce sujet cf. Fin., I, 7, 26; II, 27, 86; Tusc., II, 2, 6; V, 23, 66; Off., II, 2, 6 (cf. supra, n. 210); Ac. post., I, 1, 3; Diu., II, 2, 5; 7; Fat., 2, 3; 4; etc. Cf. aussi, supra, p. 32-38; 64-98 passim.

411 Sur philosophia, employée comme génitif objectif de studium, cf. Ac. post., I, 2, 4; 7; Fin., II, 16, 51; IV, 22, 61; Tusc., V, 1, 2; 2, 5; Diu., II, 1, 1; Brut., 89, 306; 91, 315; Inu., I, 25, 36.

412 A. Hus, Docere, p. 303-304, considère que doctrina est employée 13 fois chez Cicéron comme synonyme de philosophia et de sapientia. Cependant, dans la n. 31, p. 303, Hus cite, parmi les exemples où sapientia est employée "au sens purement philosophique", De or., II, 33, 144, où, au contraire, nous semble-t-il, sapientia prend le sens technique de iuris prudentia.

Toutefois, d'après notre recherche, cette confusion ne se rencontre qu'une fois chez Cicéron, dans le De legibus, I, 13, 36. Faisant allusion aux philosophes post-platoniciens⁴¹³, Cicéron dit qu'ils ont institué pour ainsi dire des ateliers de sagesse (officinae sapientiae)⁴¹⁴. Cette expression peut être comparée à Ac. post., I, 4, 17, où, présentant la même idée, Cicéron écrit: Ita facta est, quod minime Socrates probabat, ars quaedam philosophiae et rerum ordo et descriptio disciplinae. Les trois sujets ars quaedam philosophiae, rerum ordo et descriptio disciplinae⁴¹⁵ représentent l'équivalent de officinae sapientiae. Cicéron qui, dans le De legibus, avait employé le terme philosophi comme sujet, utilise ici, uarietatis causa, le terme sapientia. Par suite de l'institution des officinae sapientiae, les questions qui étaient jadis disputées avec ampleur et en toute liberté (fusa ac libere), sont maintenant exposées de façon systématique, proposition par proposition (articulatim distincta)⁴¹⁶. Cette dernière expression

413 Comme on peut le constater en comparant ce texte avec Ac. post., I, 4, 17, il s'agit des écoles philosophiques postérieures à Platon.

414 Le terme officina est parfois employé chez Cicéron pour désigner l'école des rhéteurs: De or., II, 13, 57; Or., 3, 12; 13, 40; Brut., 8, 32.

415 Descriptio disciplinae reprend certa quaedam disciplinae formula du même paragraphe. Disciplina, seule ou accompagnée, comme ici, d'un substantif, est employée souvent chez Cicéron pour désigner la philosophie: Ac. post., I, 9, 34; 35; 12, 43; Ac. pr., II, 5, 15; 42, 129. Fin., V, 4, 9; De or., III, 35, 141; etc. Cf. aussi Plaute, Truc., 131.

416 Cf. Leg., I, 13, 36: Verum philosophorum more, non ueterum quidem illorum, sed eorum qui quasi officinas instruxerunt

reprend l'idée de rerum ordo et de descriptio disciplinae. Sapientia désigne ainsi la philosophie systématique, ce que Cicéron appellera ailleurs constituta philosophia, disciplina grauissima et perfectissima disciplina⁴¹⁷, disciplinae formula⁴¹⁸.

A part cet exemple du De legibus, nous pensons avec N. Stang⁴¹⁹, que le terme sapientia, employé isolément, n'est jamais chez Cicéron le parfait équivalent de philosophia. Il désigne le but de la philosophie, et non pas la philosophie elle-même. A ce sujet nous voudrions apporter quelques corrections à la classification des emplois de ce terme proposée par H. Homeyer⁴²⁰. Cette collègue donne Inu., I, 4, 5; Fin., I, 1, 3 et Or., 21, 70, comme exemples de sapientia employée dans le sens de "philosophie en général"; Ac. pr., II, 8, 24; 9, 29; Fin., III, 18, 61 et Leg., I, 13, 36, comme exemples de sapientia employée pour désigner une "école philosophique déterminée". Seule, à notre avis, l'interprétation du dernier exemple cité est exacte.

En effet dans Or., 21, 70, sapientia ne désigne pas la philosophie, mais le tact, le savoir-faire de l'orateur qui lui permet

sapientiae, quae fuisse olim disputabantur ac libere, ea nunc articulatim distincta dicuntur. Comme on peut le voir d'après le contexte il s'agit des discussions sur le droit.

⁴¹⁷ Sur ces trois expressions cf. Ac. pr., II, 5, 15, où Varron parle des écoles philosophiques constituées avant Arcésilas.

⁴¹⁸ Cf. supra, n. 415.

⁴¹⁹ Cf. art. cit., p. 85. L'auteur, cependant, ne mentionne pas Leg., I, 13, 36.

⁴²⁰ Cf. art. cit., p. 306.

d'adapter le style de son discours à son auditoire et aux circonstances: sapientia = apte dicere. La sapientia, conclut Cicéron, est la pierre angulaire de l'éloquence comme de toutes les autres disciplines: Sed est eloquentiae sicut reliquarum rerum fundamentum sapientia. Elle comprend et le iudicium, le discernement, et la facultas, l'habileté dans la réalisation de ce que le iudicium a choisi. Ce discernement et cette habileté sont requis de l'orateur:

Magni igitur iudici, summae etiam facultatis esse debet moderator ille et quasi temperator huius tripartitae varietatis; nam et iudicabit quid cuique opus sit et poterit quocumque modo postulabit causa dicere (Or., 21, 70)⁴²¹.

Les termes moderator et temperator ainsi que tout le contexte nous indiquent que le terme sapientia désigne ici le tact, le jugement prudentiel, sens voisin de celui de πρόπον, le convenable ou bienséant.. Cicéron, en effet, immédiatement après avoir signalé le rôle fondamental de la sapientia en éloquence, affirme que dans la vie et dans l'éloquence, et même dans la poésie, rien n'est plus difficile que de discerner ce qui convient:

Ut enim in uita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat uidere. Πρόπον appellant hoc Graeci, nos dicamus sane decorum; de quo et multa praeclare praecipiuntur et res est cognitione dignissima; huius ignorantiae non modo in uita sed saepissime et in poematis et in oratione peccatur (Or., 21, 70)⁴²².

⁴²¹ La tripertita uarietas désigne les trois genres à employer dans l'accomplissement des trois devoirs de l'orateur: subtile in probando, modicum in delectando, uehemens in flectendo (cf. Or., 21, 69).

⁴²² Horace, Ars Poet., 309, a exprimé la même pensée: Scribendi recte sapere est et principium et fons. Chez Plaute, Amph., 35-36, non decet est identifié avec insipientia.

La même notion se retrouve dans le par. 123 de l'Orator mais avec de plus amples précisions sur son utilité pratique:

Haec enim sapientia maxime adhibenda eloquenti est, ut sit temporum personarumque moderator. Nam nec semper nec apud omnes nec contra omnes nec pro omnibus nec omnibus eodem modo dicendum arbitror. Is erit ergo eloquens, qui ad id quodcumque decebit poterit accomodare orationem (Or., 35, 123)⁴²³.

Il est évident que dans ces textes de l'Orator, sapientia désigne le decorum, que l'orateur en particulier doit pratiquer. Le decorum est considéré par Cicéron dans le De officiis comme synonyme de la tempérance (temperantia)⁴²⁴. Cette même acception se retrouve dans Inu., I, 4, 5, que Mlle Homeyer cite justement avec Or., 21, 70. Dans le De inuentione, la sapientia est aussi considérée comme la pierre angulaire de l'éloquence et de toutes les autres disciplines⁴²⁵, et a, comme dans l'Orator, le sens de decorum, interprétation que confirme la présence de l'attribut moderatrix.

Dans Fin., I, 1, 3, bien que le passage ait rapport à la philosophie, où, selon Cicéron, on ne saurait se contenter de peu, sapientia ne désigne pas la philosophie mais le but que les philosophes se proposent d'atteindre, ce que confirme l'emploi des verbes perueniri, parare et frui (Siue enim ad sapientiam perueniri potest, non paranda nobis solum ea, sed fruenda etiam est). Cicéron

⁴²³ Voir aussi le contexte jusqu'à 36, 125.

⁴²⁴ Cf. Off., I, 27, 93 - 42, 151; sur le decorum dans la poésie cf. notamment 28, 97-101.

⁴²⁵ Cf. supra, p. 70-71.

ajoute que, s'il est difficile de parvenir à la sapientia, on ne doit pas cesser de chercher le vrai aussi longtemps qu'on ne l'a pas trouvé, car il serait honteux de se lasser de rechercher ce qui est le plus beau⁴²⁶. Le mot sapientia qui prend ici le sens de ueritas ne peut donc pas désigner la "philosophie", celle-ci étant la recherche de la ueritas (ou de la sapientia) et non la ueritas elle-même⁴²⁷. Ainsi, si l'on ne peut pas atteindre le but (sapientia ou ueritas), l'obligation d'y tendre en s'adonnant à la philosophie demeure⁴²⁸.

Il est donc évident que dans ce texte du De finibus, pas plus que dans l'Orator et dans le De inuentione, le mot sapientia n'est employé dans le sens de philosophia. Il en va de même des autres textes mentionnés par Mlle Homeyer dans les Academica⁴²⁹,

⁴²⁶ Cf. Fin., I, 1, 3: siue hoc difficile est, tamen nec modus est ullus inuestigandi ueri, nisi inueneris, et quaerendi defatigatio turpis est, cum id quod quaeritur sit pulcherrimum. Sur pulcherrimum en rapport avec la connaissance cf. Nat., I, 1, 1, cité supra, p. 24. Cf. encore Off., I, 6, 18, où excellere in cognitionis et scientiae cupiditate est considéré comme pulchrum, tandis que labi, errare, nescire, decipi est considéré comme malum et turpe; Ac. pr., II, 20, 66, où uera uidere est dit pulcherrimum, tandis que pro ueris probare falsa est dit turpissimum.

⁴²⁷ A ce sujet cf. Hort., fr. 52; 106-109; 115 (éd. Grilli) où l'investigation de la ueritas (ou de sapientia) est considérée comme le propre de la philosophie.

⁴²⁸ Cette pensée est souvent répétée par Cicéron; voir notamment l'Hortensius (cf. note précédente) et Ac. pr., II, 3, 7.

⁴²⁹ Ac. pr., II, 8, 24; 9, 29 que nous analyserons plus loin (cf. infra, p. 138 et suiv.). V. Guazzoni-Foa (La terminologia filosofica ciceroniana, dans Giornale di Metafisica, 12, 1957, p. 227) cite Fin., II, 7, 20, comme exemple où philosophia est remplacée par sapientia. Mais, comme on peut le constater d'après le contexte, sapientia désigne ici la sagesse (cf. H. Homeyer, art. cit., p. 306, qui cite ce texte comme exemple de l'emploi de sapientia dans le sens de "sagesse philosophique"); il s'agit, en effet,

où sapientia est employée dans son sens propre de savoir, de science possédée par le sapiens, et non pas dans le sens de philosophie.

Il faut en dire autant de l'emploi du terme sapiens qui au jugement de quelques commentateurs serait l'équivalent de philosophus, notamment⁴³⁰ dans Marc., 8, 25⁴³¹; Diu., II, 4, 11⁴³²; Lae., 3, 10⁴³³. Si l'on examine de près le premier de ces textes, on voit que le terme sapiens y est manifestement employé dans son sens propre de sage. Dans le Pro Marcello, en effet, Cicéron dit que c'est avec douleur qu'il a souvent entendu les propos très sages (sapientissima uox) de César qui se dit prêt à mourir. Cicéron le prie de ne pas écouter cette voix, ni la prudentia des docti homines (à savoir des philosophes) qui méprisent la mort. Il le prie, en un mot, de ne pas adopter l'attitude du sage: noli nostri periculo esse sapiens. Sapiens désigne donc la personne qui ne s'inquiète pas de la mort, mais qui s'y résigne. C'est là une caractéristique du sapiens, signalée dans tous les systèmes philosophiques,

des maximes capitales d'Epicure que Cicéron considère comme des paroles de la sagesse: quasi oracula edidisse sapientiae dicitur [scil. Epicurus].

⁴³⁰ Malheureusement il ne s'agit que d'exemples et non pas d'une liste complète.

⁴³¹ Cet exemple est cité par A. Barigazzi, M. Tulli Cicero-nis Tusculanarum disputationum liber primus, Torino, Paravia, 1956, p. 5.

⁴³² Cf. V. Guazzoni-Foa, art. cit., p. 227.

⁴³³ Cf. N. Stang, art. cit., p. 91: "Und doch findet sich sapiens ausnahmsweise auch an Stellen, wo von philosophi die Rede ist."

notamment le stoïcisme⁴³⁴ et l'épicurisme⁴³⁵. Il ne s'agit donc pas ici encore du philosophe, mais du sage⁴³⁶.

Dans le De diuinatione (II, 4, 11) le terme sapiens, tout en étant rapproché de philosophus, en est cependant distingué. En effet pour prouver que la divination n'a pas sa raison d'être, Cicéron présente le domaine propre à chaque profession. Aux philosophes il donne comme tâche de juger du bien et du mal (quid bonum sit quid malum quid neutrum? sunt enim haec propria philosophorum). Aux sapientes il confie la tâche de juger comment se comporter avec ses proches (quem ad modum sit cum parentibus cum fratribus cum amicis uiuendum), et quel usage faire de l'argent (quem ad modum utendum pecunia), des charges publiques (quem ad modum honore) et de son autorité (quem ad modum imperio). Tandis que les philosophes ont à s'occuper de questions théoriques qui relèvent de la philosophie (quae in philosophia uersantur), les sapientes ont à s'occuper de questions pratiques qui relèvent des devoirs (de officio). Dans le cas des sapientes il s'agit donc d'un savoir-faire plutôt que d'un système philosophique.

Dans le Laelius (3, 10), au contraire, il nous semble que le terme sapientes puisse être proche de philosophi. En

⁴³⁴ Voir en particulier I. Arnim, S.V.F., vol. 3, n° 757-768, p. 187-191 (entre autres Fin., III, 18, 61) et infra p. 301 et suiv.

⁴³⁵ Epicure ne conseille pas le suicide, mais il dit qu'il faut accepter la mort; cf. Diog. Laërce, X, 124-127; et Lucrèce, Nat. rer., III, 830 et suiv.; Cic., Fin., II, 31, 100.

⁴³⁶ A la fin du par. Cicéron attribue encore une fois l'adjectif sapiens à César, tout en conciliant ce qualificatif avec son désir ardent pour la gloire.

effet Laelius y affirme qu'il laisse aux sapientes le soin de juger s'il aurait raison de dire qu'il n'est pas touché par la mort de son ami Scipion l'Africain⁴³⁷. Le terme sapientes désigne donc les philosophes, les chefs d'une école philosophique et précisément les Stoïciens qui condamnaient le deuil⁴³⁸ et prênaient l'impassibilité du sapiens⁴³⁹. Cicéron a voulu peut-être indiquer non seulement les théoriciens de cette doctrine, mais aussi ceux qui la mettent en pratique, d'où l'emploi de sapientes au lieu de philosophi.

Pour désigner le philosophe, Cicéron emploie de préférence le couple doctus⁴⁴⁰ et sapiens⁴⁴¹, lorsqu'il veut indiquer qu'un homme possède les qualités du sage en plus du savoir du

⁴³⁷ Cf. infra, p. 327.

⁴³⁸ A ce sujet cf. infra, p. 326.

⁴³⁹ A ce sujet cf. infra, p. 312 et suiv.

⁴⁴⁰ A ce sujet cf. N. Stang, art. cit., p. 91; A. Hus, Docere, p. 217-219.

⁴⁴¹ Cf. Deiot., 13, 37; Har. resp., 9, 19; Rab. Post., 9, 23; Diu., I, 23, 46; 49, 110; Nat., I, 22, 60; Tusc., II, 17, 39; V, 23, 64; Par., III, 2, 23; Leg., II, 15, 39; Rep., I, 6, 11. Selon V. Guazzoni-Foa (art. cit., p. 227) c'est toute l'expression doctus sapiensque qui désigne le philosophe. De même A. Hus (Docere, p. 216), au sujet de Q. fr., I, 1, 29, dit que docti ac sapientes représente la traduction de φιλόσοφοι de Platon. Nous croyons cependant que si Cicéron a employé les deux substantifs au lieu de transcrire tout simplement en latin le terme φιλόσοφοι, c'est qu'il a voulu indiquer des personnes qui sont spécialistes en philosophie et qui ont la sagesse. A.S. Pease (op. cit., p. 350) écrit que doctus sapiensque se rapportent "to acquired learning and innate wisdom respectively". Naturellement nous ne sommes pas d'accord sur "innate wisdom", car la sagesse peut être aussi acquise. Le groupe doctus et sapiens se rencontre encore dans Flac., 17, 41, mais dans le sens de "habile et avisé" (cf. A. Hus, ibid., p. 203), et dans Phil., XII, 11, 27, dans le sens de "instruit et sage".

philosophe⁴⁴².

Ainsi, excepté Lae., 3, 10, le terme sapiens garde toujours chez Cicéron son sens propre de sage, d'homme intègre, avisé et prudent. De même, à l'exception de Leg., I, 13, 36, Cicéron emploie sapientia dans le sens de qualité, de vertu ou de science que l'on se propose d'acquérir par l'étude de la philosophie. Lorsqu'il veut désigner la philosophie elle-même, il recourt à des périphrases (principalement studium sapientiae ou doctrinae⁴⁴³) ou à des termes qui indiquent en particulier une recherche philosophique ou un système déjà constitué, tels que doctrina⁴⁴⁴ ou disciplina⁴⁴⁵.

2. Le "sapiens" et la certitude.

Après avoir constaté que la sapientia, perçue comme la "science des choses divines et humaines", constitue le but et l'objet de la recherche du philosophe, une question se présente à l'esprit: cette science, cette connaissance précise et certaine des choses divines et humaines, est-elle accessible à l'homme?

⁴⁴² Nous nous inscrivons donc en faux contre Stang qui écrit à ce sujet (art. cit., p. 91): "Wenn man so oft doctus und sapiens nebeneinander findet [...] liegt es nahe diese Beiordnung mit dem deutschen "Philosoph und Weiser" zu vergleichen. Man darf in einer solchen Verbindung nicht versuchen zwischen den Begriffen zu unterscheiden."

⁴⁴³ Cf. supra, p. 64-99.

⁴⁴⁴ A ce sujet cf. A. Hus, Docere, p. 303-305.

⁴⁴⁵ Cf. O. Mauch, op. cit., p. 30-38.

Cicéron aborde le problème de la possibilité de la connaissance humaine et de la certitude dans les Academica⁴⁴⁶. Dans ce dialogue, en effet, il met en opposition deux doctrines: d'un côté la théorie d'Antiochus, laquelle au point de vue du problème épistémologique suivait le stoïcisme⁴⁴⁷, de l'autre le probabilisme de la Nouvelle Académie⁴⁴⁸. Quoique dans le cours du dialogue il soit question de connaissance en général, la discussion porte cependant en grande partie sur la possibilité de l'acquisition de la science et de la certitude présentées comme l'apanage du sapiens.

Selon la théorie de Zénon sur la connaissance⁴⁴⁹, théorie exposée par Varron dans les Academica posteriora⁴⁵⁰, la première étape pour arriver à la connaissance et qui a lieu avec le concours des sens⁴⁵¹, c'est la représentation ou l'image de l'objet, appelée

⁴⁴⁶ Sur la composition et les deux éditions de ce traité cf. l'introduction de J.S. Reid, dans son Academica, p. 28-51.

⁴⁴⁷ A ce sujet cf. J.S. Reid, ibid., p. 57-60.

⁴⁴⁸ Cf. idem, ibid., p. 53-63, passim.

⁴⁴⁹ Nous nous limitons à mentionner ici la théorie de Zénon d'après quelques textes des Academica de Cicéron. Nous renvoyons à I. Arnim, S.V.F., vol. 1, n° 52-73, p. 16-21 pour une vue complète de cette théorie chez Zénon. Pour Chrysippe cf. ibid., vol. 2, n° 52-121, p. 21-37. Sur les changements apportés à cette théorie par le moyen stoïcisme cf. B.N. Tatakis, Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre, Paris, Vrin, 1931, p. 95-96; 146-149; et A. Virieux-Raymond, La logique et l'épistémologie des Stoïciens, leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistiquè et la pensée contemporaines, Chambéry, Ed. "Lire" (sans date), p. 30 et suiv.

⁴⁵⁰ Cf. I, 11, 40-42; à comparer avec 8, 30-32 où il est question de la logique d'Antiochus.

⁴⁵¹ Cf. ibid., I, 11, 40: In qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit noua, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impul-

φαντασία (terme que Cicéron traduit par uisum)⁴⁵². Lorsque l'âme donne son assentiment⁴⁵³ (assensio/συγκατάθεσις)⁴⁵⁴ à cette représentation on a la φαντασία καταληπτική (ou κατάληψις) que Cicéron traduit en général par cognitio, comprehensio ou perceptio⁴⁵⁵: Sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem eis rebus quae manu prehenderetur: ex quo etiam nomen hoc duxerat (Ac. post., I, 11, 41)⁴⁵⁶.

Pour que l'on puisse arriver à la connaissance il faut d'abord que la représentation soit vraie. Or selon Zénon seules sont vraies et par conséquent dignes de confiance les représenta-

sione oblata extrinsecus. Cf. encore le par. 42 ainsi que l'exposé de Lucullus (Ac. pr., II, 7, 19-20) où il affirme le rôle des sens dans la première étape pour arriver à la connaissance. Dans Nat., II, 57, 145-58, 146, le stoïcien Balbus fait l'éloge des sens. La connaissance est dite commencer par les sens (oriatur a sensibus), bien que le iudicium ueritatis ne soit pas dans les sens (dit Varro (cf. Ac. post., I, 8, 30) lorsqu'il expose la logique d'Antiochus, qui se considère aussi comme le continuateur de Platon et d'Aristote.

⁴⁵² Cf. Ac. post., I, 11, 40: quam ille [scil. Zeno] φαντασίαν, nos uisum appellemus licet; cf. encore Ac. pr., II, 6, 18: [...] sicut Zeno defineret, tale uisum - iam enim pro φαντασία uerbum.

⁴⁵³ Cf. Ac. post., I, 11, 40: sed ad haec, quae uisa sunt et quasi accepta sensibus, adsensionem adiungit animorum, quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.

⁴⁵⁴ Cf. Ac. pr., II, 12, 37: de adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσιν uocant.

⁴⁵⁵ Cf. ibid., II, 10, 31: amplectitur [scil. mens] maxime cognitionem, et istam κατάληψιν, quam, ut dixi, uerbum e uerbo exprimentes comprehensionem dicemus. Voir aussi ibid., 6, 17; 32, 101; Fin., III, 5, 17; 15, 49. Cf. J.S. Reid, Academica, p. 152 et 192, et F.H. Sandbach, Phantasia Kataleptikē, dans Problems in Stoicism, edited by A.A. Long, University of London, Athlone Press, 1971, p. 9-21.

⁴⁵⁶ Cf. aussi infra, n. 460.

tions qui ont en elles le caractère de l'ἐνάργεια⁴⁵⁷. Si la représentation est vraie, et si son objet est saisi par l'âme de telle façon que l'on ne peut par la raison ébranler sa conviction, on a la science (scientia); autrement on a le non-savoir (inscientia), d'où découle aussi l'opinion qui est instable et compatible avec l'erreur et l'ignorance:

Quod autem erat sensu comprehensum, id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut conuelli ratione non posset, scientiam: sin aliter, inscientiam nominabat: ex qua existeret etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis (Ac. post., I, 11, 41).

La scientia que l'on obtient par ce processus, représente la connaissance solide et immuable que rien ne peut ébranler: scientiam dicimus, quam nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque et immutabilem esse censemus (Ac. pr., II, 8, 23)⁴⁵⁸. Elle indique une connaissance plus approfondie et plus sûre que la simple comprehensio, comme nous l'indique l'image de la

⁴⁵⁷ Cf. Ac. post.; I, 11, 41: Visis non omnibus adiungebat fidem, sed eis solum, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae uiderentur; Cicéron traduit ici le terme ἐνάργεια par declaratio. Dans Ac. pr., II, 6, 17 il emploie perspicuitas ou euidentia: nihil esset clarius ἐνάργεια, ut Graeci: perspicuitatem aut euidentiam nos [...] nominemus. Voir la note de J.S. Reid, Academica, p. 193, sur l'emploi de ce terme chez Zénon ainsi que chez Antiochus, qui avait adopté cette théorie. Sur les représentations vraies, voir infra, p. 131, n. 481.

⁴⁵⁸ Cf. à ce sujet Stobée, Ecl., II, 73, 19: εἶναι τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου; Sextus Empiricus, Adv. math., VII, 151: ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν; Diog. Laërce, VII, 47: αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου; cités par I. Arnim, S.V.F., vol. 1, n° 68, p. 20. Voir Fin., I, 19, 63 où la scientia est aussi qualifiée de stabilis dans le système épicurien.

main, dont Zénon se servait pour signifier le processus de la connaissance et en marquer les diverses étapes⁴⁵⁹. Dans ce but il montrait la main ouverte pour illustrer l'idée de la représentation (uisum); il en refermait ensuite un peu les doigts pour signifier l'assentiment (adsensus). Par la main complètement fermée il indiquait la comprehensio (d'où son nom)⁴⁶⁰, puis, serrant avec force de sa main gauche sa main droite fermée, il disait: voilà la science (scientia): Cum autem laeuam manum admouerat et illum pugnum arte uehementerque compresserat, scientiam talem esse dicebat (Ac. pr., II, 47, 145).

Il situait, d'autre part, la comprehensio entre la scientia et l'inscientia: Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam, quam dixi, collocabat (Ac. post., I, 11, 42). En effet, comme le rapporte Sextus Empiricus, les Stoïciens (et précisément Zénon et Cléanthe) énuméraient trois sortes de connaissances⁴⁶¹:

⁴⁵⁹ Cf. Ac. pr., II, 47, 145 et Ac. post., I, 11, 41. Zénon employait aussi l'image de la main ouverte pour représenter la rhétorique, et la main fermée pour représenter la dialectique: voir Fin., II, 6, 17; Or., 32, 113; Sextus Empiricus, Adu. math., II, 7; Quintilien, Inst. or., II, 20, 7.

⁴⁶⁰ Cf. Ac. pr., II, 47, 145: Deinde, cum paulum digitos compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat: qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit.

⁴⁶¹ Cf. Adu. math., VII, 151: τρία γὰρ εἶναι φασιν ἐκεῖνοι (scil. Stoici ab Arcesilao impugnati i.e. Zeno et Cleanthes) τὰ συζυγούντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίᾳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν (cité par I. Arnim, S.V.F., vol. 2, n° 90, p. 29). Cf. aussi ibid., VII, 153 (S.V.F., vol. 1, n° 69, p. 20).

la δόξα ou fausse opinion⁴⁶² qui appartient aux insipientes (φαῦλοι⁴⁶³), la κατάληψις ou comprehensio, commune aux sapientes et aux insipientes⁴⁶⁴, et enfin l'ἐπιστήμη (scientia), qui est l'apanage des sapientes⁴⁶⁵.

Zénon ne niait donc pas que l'insipiens puisse avoir accès à la comprehensio: nos enim defendimus etiam insipientem multa comprehendere (Ac. pr., II, 47, 144). Antiochus et les Stofciens soutenaient cependant, ce que leur reproche Cicéron, que personne ne peut rien savoir (scire), excepté le sapiens: At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem (ibid., 145)⁴⁶⁶. Ces deux affirmations, cependant, ne sont pas contradictoires, car la comprehen-

462 La division faite par Cicéron ne correspond pas parfaitement à celle de Sextus, car celui-ci parle de fausse opinion tandis que l'autre parle simplement de non-savoir, inscientia. Sur la δόξα = opinio, opinatio, cf. infra, n. 475.

463 Cf. Sextus Empir., Adu. math., VII, 151: τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις [ὑφίστασθαι λέγουσι] (S.V.F., vol. 2, n° 90, p. 30). Les Stofciens anciens partageaient l'humanité en φαῦλοι et en σοφοί. Voir à ce sujet les témoignages fournis par A.S. Pease, op. cit., vol. 1, p. 196.

464 Cf. Sextus Empir., ibid.: τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι.

465 Cf. ibid.: ὅν τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι τοῖς σοφοῖς. Cf. encore Stobée, Ecl., II, 111, 18 (S.V.F., vol. 3, n° 548, p. 146-147) et saint Augustin, Soliloq., I, 5, 9 (S.V.F., vol. 3, n° 552, p. 147).

466 Voir aussi ibid., 36, 115, où Cicéron reprochant à Antiochus et à ses partisans d'être convaincus de scire se solos omnia, présente lui-même la réponse qu'Antiochus donnerait: Non me quidem, inquit, sed sapientem dico scire. Ainsi Cicéron est plus près du vrai lorsque, au par. 144, il dit: Negat enim uos Zeno, negat Antiochus scire quicquam.

sio est accessible à l'insipiens, celui qui ne possède pas la sagesse, tandis que la science - scire - est réservée au sapiens: cuius [scil. scientia] compos nisi sapientem esse neminem⁴⁶⁷.

Si la scientia n'appartient qu'au sapiens, c'est qu'elle est apparentée à la notion de sapientia⁴⁶⁸. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné⁴⁶⁹, Lucullus, qui dans les Academica priora défend la théorie d'Antiochus, affirmant la possibilité d'arriver à la connaissance, dit que lorsque la mens s'applique aux représentations (uisa), on parvient aux notions premières (ἐννοιαί ou προλήψεις)⁴⁷⁰. Lorsqu'on y ajoute la ratio et la conclusion logique ainsi qu'une multitude de faits, alors on a la connaissance certaine (perceptio) de tout et la ratio, ainsi accomplie (perfecta), accède à la sapientia⁴⁷¹. Dans ce texte le terme perceptio est

⁴⁶⁷ Cf. Ac. pr., II, 47, 145. Voir aussi Sextus Empir., Adu. math., VII, 153 et Pyrrh. hypot., II, 83 où il est dit que seul le σοφός peut atteindre l'ἀλήθεια, tandis que le φαῦλος ne peut atteindre que τὸ ἀληθές.

⁴⁶⁸ Cf. supra, p. 77 et suiv. Dans Part., 22, 74, Cicéron écrit que la sapientia tient sa valeur uniquement de la scientia.

⁴⁶⁹ Cf. supra, p. 52.

⁴⁷⁰ Cf. Ac. pr., II, 10, 30: Itaque alia uisa sic adripit [scil. mens], ut eis statim utatur, alia quasi recondit, e quibus memoria oritur. Cetera autem similitudinibus construit, ex quibus efficiuntur notitiae rerum, quas Graeci tum ἐννοιας, tum προλήψεις uocant. Sur ces deux termes grecs nous nous limitons à renvoyer à la note de J.S. Reid, Academica, p. 213 et à l'article de F.H. Sandbach, Ennoia and prolepsis in the Stoic theory of knowledge, dans Problems in Stoicism, p. 22-37. Voir aussi supra, p. 89 et n. 319 où nous avons rencontré les notitiae rerum comme base de la scientia et de la sapientia, de la même manière que dans ce texte des Academica.

⁴⁷¹ Cf. Ac. pr., II, 10, 30: Eo cum accessit ratio argumenti

employé, comme d'habitude, dans le sens de κατάληψις, qui est dans ce cas l'équivalent de scientia⁴⁷² plutôt que de comprehensio. En effet, tout de suite après, Lucullus conclut que puisque la mens de l'homme est apte à la rerum scientia et à la uitae constantia, elle peut saisir la cognitio (κατάληψις)⁴⁷³. Un peu plus avant il avait affirmé que dans les perceptions on trouve la scientia, la sapientia, qui est elle-même la source de la constantia⁴⁷⁴. Pour produire une connaissance sûre et stable, à savoir la scientia, il faut que l'assentiment soit ferme et stable, autrement il n'y a qu'opinio. Car l'opinio n'est qu'une imbecilla adsensio⁴⁷⁵. Zénon avait ainsi soin d'éloigner de la sapientia et de la uirtus, tout

que conclusio rerumque innumerabilium multitudo, tum et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam peruenit.

472 A ce sujet cf. Reid, Academica, p. 153 et 214.

473 Cf. Ac. pr., II, 10, 31: Ad rerum igitur scientiam uitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem, et istam κατάληψιν.

474 Cf. ibid., 8, 23: In quibus [scil. in multis rebus quae percipi et comprehendi possunt] solis inesse etiam scientiam dicimus [...] itemque sapientiam, artem uiuendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam.

475 Cf. Tusc., IV, 7, 15: Opinationem [...] uolunt [scil. stoici] esse imbecillam adsensionem. Cicéron emploie ici opinatio au lieu d'opinio, cf. O. Heine, op. cit., p. 60: "opinatio ist von Cic. selbst gebildet, und drückt stärker als opinio die bloss subjektive Vorstellung aus". Selon J.S. Reid (Academica, p. 305), le rapport entre opinatio et opinio est le même qu'entre notio et nota, quoiqu'il affirme que la différence n'est pas toujours respectée. Sur l'opinio ou l'opinatio chez Cicéron voir encore Ac. pr., II, 24, 78; 34, 108; Ac. post., I, 11, 41 (opinio imbecilla); 42. Opinio représente la traduction du terme stoïcien δόξα ou οἷσις, dont Sextus Empir. (Adu. math., VII, 152) écrit: ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσις.

ce qui est contraire à l'assentiment ferme et stable, à savoir l'error, la temeritas, l'ignorantia, l'opinatio et la suspicio⁴⁷⁶. Toutes ces attitudes, en effet, sont considérées par les Stoïciens, avec l'approbation de Cicéron, comme opposées à la scientia et à la sapientia. Cicéron lui-même affirme que rien n'est plus éloigné de l'image que l'on a du sapiens que l'error, la leuitas, et la temeritas⁴⁷⁷. Au sapiens appartient la firmitas: quid igitur loquar de firmitate sapientis?⁴⁷⁸ Puisque la scientia, comme nous l'avons vu, se distingue par sa stabilité⁴⁷⁹ et sa constance et que l'opinio, au contraire, figure comme antithèse de la sapientia et de la scientia⁴⁸⁰, il est évident que les Stoïciens réclament pour

476 Cf. Ac. post., I, 11, 42: Errorem autem et temeritatem et ignorantiam et opinionem et suspensionem et uno nomine omnia, quae essent aliena firmæ et constantis adhesionis, a virtute sapientiaque remouebat. Cf. Diog. Laërce, VII, 23: Ἐλεγε δὲ [scil. Zeno] μηδὲν εἶναι τῆς οἰήσεως ἀλλοτριώτερον πρὸς κατάληψιν τῶν ἐπιστημῶν. Les ivrognes, au contraire, imbecillius assentiuntur (Ac. pr., II, 17, 52) et pour cela ne peuvent pas atteindre la connaissance.

477 Cf. Ac. pr., II, 20, 66: nihil est enim ab ea cogitatione quam habemus de gravitate sapientis, errore leuitate temeritate diiunctius. Dans Tusc., IV, 37, 80 Cicéron affirme que la constantia (ici dans le sens d'équilibre intérieur) relève de la scientia, tandis que la passion relève de l'error. Il reproche souvent la temeritas dans l'assentiment, qui donne lieu ainsi à l'opinio: cf. Ac. post., I, 11, 42 (déjà cité); Ac. pr., II, 21, 68; 34, 108; 38, 120; Nat., I, 1, 1; Off., I, 6, 18; Fin., III, 21, 72; Tusc., IV, 37, 80. La temeritas est opposée à la sapientia dans Off., II, 2, 8; Nat., I, 1, 1; à la prudentia dans CM, 6, 20; elle est associée à l'inconstantia dans Nat., III, 24, 61.

478 Cf. Ac. pr., II, 20, 66. Firmitas a ici le sens de constantia (cf. Reid, Academica, p. 203 et 256).

479 Cf. supra, p. 125, n. 458.

480 Cf. supra, n. 476. Opinio est employée comme antithèse de scientia dans De or., I, 23, 108; II, 7, 30; Ac. post., I, 8, 31-32. Opinio, accompagnée de gravis (Tusc., IV, 37, 80) ou dans l'expression opinionem adhesionemque firmam veramque (Tim., 8, 28,

leur sapiens la possession de la science, affirmant qu'il ne tombe jamais dans l'opinio, c'est-à-dire qu'il ne donne jamais un assentiment faible et instable, sans évidence. Cela constitue un des principaux dogmes du stoïcisme: μη δοξάζειν τὸν σοφόν, τούτέστι φεύδει μη συγκαταθήσεσθαι μηδενί⁴⁸¹. Dans les Academica priora Lucullus répète aussi cette idée: sapientem nihil opinari, id est, numquam adsentiri rei uel falsae uel incognitae (Ac. pr., II, 18, 59)⁴⁸².

Le sapiens ne tombera jamais dans une fausse opinion car il pourra distinguer entre les représentations vraies et les fausses⁴⁸³, et son assentiment ne sera jamais téméraire⁴⁸⁴. En cas de représentations pendant le sommeil, il pourra voir, au réveil, que ce n'étaient que des rêves, et ainsi il ne leur accordera pas son assentiment⁴⁸⁵. De même lorsque le sapiens est en fureur⁴⁸⁶, c'est-

trad. de Platon, Tim., 37 b), prend le sens de scientia. Cf. aussi Nat., III, 38, 71 (opinio uera, distinguée de opinio falsa).

⁴⁸¹ Diog. Laërce, VII, 121; cf. ibid., 162: τὸν σοφόν ἀδόξαστον εἶναι; 201: "Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μη δοξάζειν τὸν σοφόν" (titre d'un traité de Chrysippe); voir encore ibid., 177; Stobée, Ecl., II, p. 111, 1; p. 112, 1; Papyrus 1020 (S.V.F., vol. 2, n° 131, p. 40; Lactance, Inst. diu., III, 4.

⁴⁸² Cf. aussi, ibid., 20, 66 et 35, 113.

⁴⁸³ Cf. Ac. pr., II, 12, 37 - 18, 60, où Lucullus réfute les argumentations de la Nouvelle Académie (voir en particulier les paragraphes 40-42 et 46-48) sur l'impossibilité de distinguer entre les représentations vraies et les fausses. Sur la distinction entre les représentations vraies et les fausses, cf. ibid., 6, 18; 9, 27; 10, 30 - 11, 36 passim; 21, 67; 24, 77; 35, 113.

⁴⁸⁴ Cf. ibid., I, 11, 42.

⁴⁸⁵ Cf. ibid., II, 16, 51-52.

⁴⁸⁶ Quoique les Stoïciens (cf. Diog. Laërce, VII, 118)

à-dire lorsque sa mens n'est pas libre⁴⁸⁷ pour discerner les uisa et les saisir, il s'abstiendra de donner son assentiment: sapien-tem in furore sustinere se ab omni adsensu, quia nulla in uisis distinctio appareat (Ac. pr., II, 13, 48)⁴⁸⁸. Ayant ainsi pris toutes les précautions, le sapiens est sûr de ne jamais prononcer un jugement basé sur des évidences insuffisantes, c'est-à-dire qu'il ne conjecture jamais.

Or Cicéron avait déjà attaqué, quelques années auparavant, cette affirmation des Stoïciens dans un de ses discours. En effet dans le Pro Murena, pour combattre la rigueur de l'avocat de la partie adverse, Caton le Jeune, il expose la rigidité du stoïcisme, auquel Caton adhérait, pour montrer l'austérité et les paradoxes d'un tel système⁴⁸⁹. Pour mieux réussir dans son effet, il présente des

nient que le σοφός tombe jamais dans la folie furieuse, Cicéron dans Tusc., III, 5, 11, marquant une distinction entre insania qui est l'opposé de la sapientia (ibid., 10), et furor, affirme que la folie furieuse, même si plus grave que l'insania, peut atteindre le sapiens, alors que l'insania ne le peut pas: Quod cum maius esse uideatur quam insaniam, tamen eius modi est, ut furor in sapientem cadere possit, non possit insania.

487 Cf. Tusc., III, 5, 11: furorem autem esse rati sunt mentis ad omnia caecitatem. Cicéron attribue cette pensée aux anciens Romains pour montrer leur sagacité en philosophie, même avant la pénétration de l'hellénisme à Rome.

488 Cf. encore ibid., 17, 53: At enim ipse sapiens sustinet se in furore ne approbet falsa pro ueris. Les adversaires des Stoïciens voudraient se servir de cet argument (ces deux textes des Academica sont en effet présentés comme des attaques contre le dogmatisme stoïcien) pour montrer que les Stoïciens sont obligés d'admettre que leur sapiens doit aussi parfois suspendre son jugement. Voir aussi plus loin.

489 Cf. Mur., 29, 60 - 30, 63.

préceptes de l'ancien stoïcisme, plus rigoureux et intransigeant que le moyen, et précisément des maximes de Zénon. Il traite ainsi, entre autres, de l'affirmation: "sapientem nihil opinari"⁴⁹⁰, et simulant une conversation entre lui-même et Caton, il ose dire que parfois on peut être amené à prononcer un jugement basé sur l'opinio et non sur la réalité: Non re ductus es sed opinione⁴⁹⁰.

Mais il sait que Caton, intransigeant, lui répondrait: sapiens nihil opinatur⁴⁹⁰. Il oppose donc à l'intransigeance des Stoïciens la modération des successeurs de Platon et d'Aristote, qui disent que le sapiens peut parfois opiner (opinari): aiunt [...] ipsum sapientem saepe aliquid opinari quod nesciat⁴⁹⁰.

Mais si dans le Pro Murena, pour faire triompher la cause qu'il plaide et parce qu'il parle devant des imperiti, comme il l'avouera plus tard lui-même⁴⁹⁴, Cicéron se limite à affirmer que le sapiens peut opiner (opinari), dans les Academica priora son

490 Mur., 29, 61 et 30, 62 - 63.

491-494 A ce sujet voir Fin., IV, 27, 74, où Cicéron s'adresse à Caton, dont il attaque l'exposé stoïcien présenté dans le troisième livre: Non ego tecum iam iocabar, ut isdem his de rebus, cum L. Murenam te accusante defenderem. Apud imperitos tum illa dicta sunt, aliquid etiam coronae datum; nunc agendum est subtilius. Cette affirmation est d'ailleurs en contradiction avec ce qu'il dit dans le Pro Murena, 29, 61: Et quoniam non est nobis haec oratio habenda aut in imperita multitudo aut in aliquo conventu agrestium, audacius paulo de studiis humanitatis quae et mihi et vobis nota et iucunda sunt disputabo.

argumentation est beaucoup plus subtile.

Tout d'abord il commence par affirmer que lui-même donne parfois son assentiment à des images fausses et qu'il est donc un opinator: Nec tamen ego is sum qui nihil umquam falsi approbem, qui numquam adsentiar, qui nihil opiner [...] Ego uero ipse et magnus quidem sum opinator (Ac. pr., II, 20, 66)⁴⁹⁵. Il ne peut pas résister aux uisa, il leur donne son assentiment sans toutefois les connaître avec certitude, car, selon lui, on ne peut rien connaître à fond⁴⁹⁶:

Visa enim ista cum acriter mentem sensumue pepulerunt, accipio easque interdum etiam adsentior, nec percipio tamen; nihil enim arbitror posse percipi. Non sum sapiens; itaque uisis cedo nec possum resistere (Ac. pr., II, 20, 66)⁴⁹⁷.

Il ajoute cependant et le répète avec insistance qu'il n'est pas sapiens: non enim sum sapiens⁴⁹⁸. Du sapiens on attend, au contraire,

⁴⁹⁵ Opinator est un mot forgé par Cicéron. Saint Augustin, Contra Acad., III, 14, 31, cite cette phrase de Cicéron, la faisant suivre du fr. 51 de l'Hortensius (éd. Grilli) pour lequel cf. infra, p. 143, n. 536.

⁴⁹⁶ A ce sujet cf. infra, p. 135, n. 503.

⁴⁹⁷ Cicéron, se servant d'une image de la navigation, écrit: Eo fit ut errem et uager latius. Voir aussi ibid., 35, 113, où traitant de l'impossibilité de rencontrer un uisum "uerum quale falsum esse non possit" il conclut: Itaque incognito nimirum adsentiar, id est, opinabor.

⁴⁹⁸ Ac. pr., II, 20, 66; Cicéron tient à répéter dans le même paragraphe qu'il ne s'agit pas de lui mais du sage: sed quae- rimus de sapiente; et encore: Sed non de me, ut dixi, sed de sapiente quaeritur. A ce sujet cf. Tusc., I, 9, 17 où Cicéron affirme de suivre les probabilia coniectura, tandis que les sapientes réclamaient la certitude: nec tamen quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero, sed ut homunculus unus e multis probabilia coniectura sequens. Ultra enim quo progrediar, quam ut ueri similia uideam, non habeo. Cf. aussi ibid., II, 2, 5: nos qui sequimur probabilia.

une toute autre conduite. En effet, dit Cicéron, Arcésilas, le fondateur de la Nouvelle Académie⁴⁹⁹, pensait, en accord avec Zénon, que le principal mérite du sapiens c'est de prendre garde de ne se laisser surprendre, et de sembler se tromper: Sapientis autem hanc censet Arcesilas uim esse maximam, Zenoni adsentiens, cauere ne capiatur, ne fallatur uidere (Ac. pr., II, 20, 66)⁵⁰⁰.

Même si Carnéade a peut-être affirmé que le sapiens "opine" (opinatur)⁵⁰¹, Cicéron est d'avis que l'affirmation contraire des Stoïciens est plus conforme à l'idéal du sapiens⁵⁰². Cependant il ne peut pas l'accepter, car, suivant le probabilisme de la Nouvelle Académie, il affirme que l'on ne peut rien connaître avec certitude: nihil enim arbitror posse percipi⁵⁰³.

Puisqu' il est impossible, d'après Cicéron, d'admettre avec les Stoïciens la possibilité de discerner les représentations vraies

499 Voir J. S. Reid, Academica, p. 55.

500 Voir aussi ibid., 24, 77: posse hominem nihil opinari, nec solum posse, sed ita necesse esse sapienti [c'est l'opinion de Zénon]. Visa est Arcesilae cum uera sententia tum honesta et digna sapiente.

501 Cf. Ac. pr., II, 24, 78: Licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum; 18, 59: Carneaden autem etiam heri audiebamur solitum esse eo delabi interdum ut diceret opinaturum, id est peccaturum esse sapientem. Voir encore 21, 67; 35, 112; 48, 148; Eusèbe, Praep. evang., XII, 7, 15. Dans le par. 78, où il présente ce renseignement par dicitur, Cicéron affirme qu'il préfère croire, avec Clitomaque, que Carnéade discutait de cette idée, sans l'approuver.

502 Cf. ibid., 43, 132: Cupio sequi Stoicos ainsi que 20, 66 où comme nous avons vu il requiert la firmitas du sapiens (cf. supra, n. 477). Cf. aussi 21, 67: quod [scil. sapientem opinari] tu non uis et recte, ut mihi uideris.

503 Ibid., 20, 66; voir aussi Hort., fr. 51 (éd. Grilli).

des fausses⁵⁰⁴, si le sapiens donne son assentiment, il tombe dans l'opinio⁵⁰⁵. En effet Carnéade, qui disait que le sapiens donne parfois son assentiment, était obligé d'admettre que le sapiens conjecture⁵⁰⁶. Selon Arcésilas, au contraire, si le sapiens donne parfois son assentiment, il conjecture, mais comme il ne conjecture jamais, il ne donne donc jamais son assentiment: Si ulli rei sapiens adsentietur umquam, aliquando etiam opinabitur: numquam autem opinabitur: nulli igitur rei adsentietur (Ac. pr., II, 21, 67). Puisque d'une part Arcésilas affirme que rien ne peut être connu avec certitude et que de l'autre Antiochus et les Stoïciens affirment que le sapiens ne conjecture en rien, il s'ensuit, dit Cicéron, que le sapiens doit retenir son assentiment: sapientem adsensus omnis cohibetur⁵⁰⁷. Autrement il faut admettre que le sapiens conjecture: aliquid opinaturum esse sapientem⁵⁰⁸. Mais naturellement les Stoïciens ne concèdent ni l'un ni l'autre⁵⁰⁹. La Nouvelle Académie au contraire, vu le danger dans lequel le sapiens peut

504 Cf. ibid., 43, 132-133.

505 Cf. supra, n. 501.

506 Cf. ibid., 21, 67; voir cependant aussi supra, n. 501.

507 Ibid., 21, 68.

508 Ibid., cf. aussi 21, 67.

509 Cf. ibid., 21, 68: Neutrum, inquit, illorum. Voir aussi 24, 77: Quaesiuit [Arcesilas] de Zenone fortasse quid futurum esset, si nec percipere quicquam posset sapiens nec opinari sapientis esset. Ille, credo, nihil opinaturum, quoniam esset quod percipi posset; cf. encore 35, 113.

tomber s'il donne son assentiment⁵¹⁰, affirment qu'il doit retenir son assentiment (ἐπέχειν):

Quam ob rem cum tam vitiosum esse constet adsentiri quicquam aut falsum aut incognitum, sustinenda est potius omnis adsensio ne praecipitet, si temere processerit (Ac. pr., II, 21, 68)⁵¹¹.

Cependant, comme Cicéron à la suite de Clitomaque l'affirme plus loin, il y a deux sortes d'ἐποχή : celle prônée par le scepticisme, laquelle empêche le sapiens de donner son assentiment pour quoi que ce soit: omnino eum [scil. sapientem] rei ulli adsentiri (Ac. pr., II, 32, 104); l'autre qui demande au sapiens de ne pas approuver ni désapprouver, de ne pas nier ni affirmer quoi que ce soit⁵¹². Cette dernière sorte d'ἐποχή n'empêche pas le sapiens d'agir, car il pourra ainsi suivre la probabilité (sequens probabilitatem)⁵¹³.

510 Cf. ibid., 21, 68: Nobis autem primum, etiam si quid percipi possit, tamen ipsa consuetudo adsentienti periculosa esse uidetur et lubrica. Voir aussi supra, n. 496-506.

511 Sur l'ἐποχή cf. encore ibid., 18, 59; 32, 104 et 48, 148; Fin., III, 9, 31. Voir aussi P. Coudissin, L'origine et l'évolution de l'ἐποχή, dans Revue des Etudes Grecques, 42, 1929, p. 373-397.

512 Cf. Ac. pr., II, 32, 104: altero, cum se a respondendo, ut aut approbet quid aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat. A ce sujet cf. aussi 48, 148. Sextus Empiricus (Pyrrh. Hypot., I, 192 et suiv.) marque aussi la différence entre les deux ἐποχαί.

513 Ibid., 32, 104. Sur probabile sequi, cf. aussi ibid., II, 31, 99; sur la possibilité d'agir du sapiens selon la Nouvelle Académie voir aussi les paragraphes 105-107 et J.S. Reid, Academica, p. 56. Sur la différence entre le sapiens stoïcien et le sapiens de la Nouv. Acad. voir 39, 124: Horum aliquid uestro sapienti certum uidetur, nostro ne quid maxime quidem probabile sit occurrit; 41, 128 et 43, 132.

Par cette dernière affirmation Cicéron répond à l'objection de Lucullus, qui avait affirmé que si l'on nie l'existence d'une connaissance sûre et certaine, on supprime par le fait même pour le sapiens toute possibilité d'agir⁵¹⁴.

Lucullus en effet, pour confirmer le dogmatisme des Stofciens, avait affirmé que si la connaissance n'était pas possible, il n'y aurait de place ni pour l'action⁵¹⁵, ni pour la memoria⁵¹⁶ qui consiste dans la conservation des perceptions, ni pour l'ars⁵¹⁷ qui consiste dans l'accumulation de plusieurs perceptions, ni pour la philosophia⁵¹⁸ où l'on procède par raisonnements. Dans la connaissance certaine, au contraire, on trouve, comme nous l'avons déjà mentionné, le fondement de la scientia, de la sapientia et de la qualité qui dérive de celle-ci, à savoir la constantia⁵¹⁹. En effet Lucullus affirme que la constantia ne pourrait pas exister si

⁵¹⁴ Voir ibid., 7, 19 et suiv. (notamment le par. 24) et 12, 39.

⁵¹⁵ Cf. note précédente.

⁵¹⁶ Cf. Ac. pr., II, 7, 22: Memoriae quidem certe quae non modo philosophiam, sed omnis uitae usus omnisque artis una maxime continet, nihil omnino loci relinquitur; cf. aussi 12, 38. Voir la réponse de Cicéron à cet argument dans 33, 105. Sur la formation de la memoria cf. 10, 30, cité supra, n. 470.

⁵¹⁷ Cf. ibid., 7, 22: Ars uero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus, sed ex multis animi perceptionibus constat? Cf. aussi 12, 38.

⁵¹⁸ Cf. ibid., 9, 27: Ipsa autem philosophia, quae rationibus progredi debet, quem habebit exitum?

⁵¹⁹ Cf. ibid., 8, 23, cité supra, p. 129, n. 474.

rien n'était perçu et connu (percepti et cogniti)⁵²⁰. Quant à la sapientia, si elle doute d'elle-même, comment pourrait-elle réclamer son nom?⁵²¹ Sapientia veut donc dire connaissance sûre, d'abord de ce qu'elle est et ensuite de tout ce qu'elle a besoin de connaître pour pouvoir agir⁵²². Si elle ne connaît pas quel est le souverain bien et le souverain mal, quelle est la fin à laquelle il faut tout rapporter, elle ne pourra pas être sapientia⁵²³. Elle doit connaître le premier principe qu'elle doit suivre lorsqu'elle entreprend d'agir, et ce principe doit être cohérent avec la nature⁵²⁴. Sans cette connaissance la mens ne saurait pas si l'objet qui devrait la mettre en mouvement est conforme à la nature ou non et en conséquence elle ne pourrait pas agir⁵²⁵. Ce faisant, on

520 Cf. ibid., 8, 23: Ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quo modo? Lucullus apporte comme exemple la constantia dans le supplice.

521 Cf. ibid., 8, 24: Ipsa uero sapientia, si se ignorabit sapientia sit necne, quo modo primum obtinebit nomen sapientiae? Voir 3, 9, où Cicéron lui-même affirme: statuere enim qui sit sapiens uel maxime uidetur esse sapientis et 36, 115: Hoc primum quale est, a non sapiente explicari sapientiam?

522 Cf. ibid., 8, 24: Deinde quo modo suscipere aliquam rem aut agere fidenter audebit [sapientia] cum certi nihil erit quod sequatur?

523 Cf. ibid.: Cum uero dubitabit quid sit extremum et ultimum bonorum, ignorans quo omnia referantur, qui poterit esse sapientia? Cf. infra, n. 528 et 530.

524 Cf. ibid.: Atque etiam illud perspicuum est, constitui esse initium, quod sapientia, cum quid agere incipiat, sequatur, idque initium esse naturae accomdatum. Sur l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, dont nous traiterons dans le troisième chapitre, cf. Fin., III, 6, 21; 9, 31 et I. Arnim, S.V.F., vol. 3, n° 2-19, p. 3-7.

525 Cf. ibid.: 8, 25: Quo modo autem moueri animus ad appetendum potest, si id, quod uidetur, non percipitur accomdatumne naturae sit an alienum?

détruirait la ratio, laquelle est à l'origine de toute recherche; c'est elle qui porte la vertu à la perfection, se perfectionnant elle-même par la recherche⁵²⁶. Or puisque la ratio perfecta, nous le savons, équivaut pour les Stoïciens à la sapientia, il s'ensuit qu'au sommet de la recherche on obtient la sapientia, qui indique ainsi la connaissance certaine. Sans cette connaissance la sapientia ne serait pas sapientia. Le doute doit être étranger à la sapientia. Elle ne doit pas douter d'elle-même, ni de ses décrets: quae [scil. sapientia] neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis⁵²⁷. Avoir des doutes sur les premières démarches de la connaissance et sur le terme envisagé⁵²⁸ est contraire à la sapientia: haec autem habere dubia nec eis ita confidere, ut moueri non possint, abhorrere a sapientia plurimum⁵²⁹. Puisque les points les plus importants en philosophie sont justement le critère de la vérité et le souverain bien⁵³⁰, le sapiens doit posséder la con-

526 Cf. ibid., 8, 26: Quid quod, si ista uera sunt [scil. si animus nescit quid accommodatum naturae sit], ratio omnis tollitur quasi quaedam lux lumenque uitae? [...] Nam quaerendi initium ratio attulit, quae perficit uirtutem, cum esset ipsa ratio confirmata quaerendo.

527 Ibid., 9, 27.

528 Cf. ibid., 9, 29: nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi esse initium ignoret aut extremum expetendi, ut aut unde profisciscatur aut quo perueniendum sit nesciat.

529 Ibid.

530 Cf. ibid.: etenim duo esse haec maxima in philosophia, iudicium ueri et finem bonorum. Un peu plus haut, dans le même paragraphe, Lucullus avait mis en évidence seulement la connaissance: hanc enim esse regulam totius philosophiae, constitutionem ueri falsi, cogniti incogniti.

naissance de ces deux points⁵³¹. Les décisions du sapiens ne seront jamais fausses, mais toujours stables, fermes et ratifiées⁵³². La sapientia donc, comme scientia, désigne la connaissance sûre et immuable que rien ne peut ébranler. Dans une telle conception il n'y a pas de place pour l'incertitude, le doute ou la probabilité.

Ainsi on a d'un côté la théorie stoïcienne qui proclame la possibilité ou mieux la nécessité de la connaissance certaine, apapage du sapiens. La sapientia, qui s'identifie avec la connaissance sûre, doit elle-même connaître avec certitude son identité et tous les principes qui lui permettent d'agir avec perfection et précision.

A cette doctrine s'oppose d'autre part la Nouvelle Académie qui affirme que la connaissance est impossible même pour le sapiens. Celui-ci doit s'abstenir de donner son assentiment, car il ne peut que conjecturer. Il n'y a rien de sûr; il faut procéder pour toutes choses en suivant comme guide la probabilité.

Entre ces deux attitudes on pourrait placer la sapientia de Socrate qui consiste à ne pas prétendre savoir ce qu'on ignore: quod haec esset una omnis sapientia non arbitrari sese scire quod nesciat⁵³³. Cependant tandis que les Stoïciens peuvent accepter

531 Cf. supra, n. 528.

532 Cf. ibid., 9, 27: Non potest igitur dubitari quin decretum nullum falsum possit esse sapientis neque satis sit non esse falsum, sed etiam stabile fixum ratum esse debeat, quod mouere nulla ratio queat.

533 Ac. post., I, 4, 16; voir aussi Ac. pr., II, 23, 74 et supra, p. 41-42, n. 131.

cette conception et en effet ils demandent aux probabilistes de concéder du moins que le sapiens peut percevoir que rien ne peut être connu⁵³⁴, selon Métrodore de Chios, au contraire, on ne peut même pas savoir si nous savons quelque chose ou rien⁵³⁵.

Ainsi, Cicéron, qui, dans ses traités éthiques, accueillera la définition de la sapientia comme science de l'ordre divin et humain, au moment où, dans les Academica, il aborde le problème de la possibilité d'atteindre à cette science, se rangeant du côté du probabilisme, la déclare inaccessible même au sapiens. A son avis, cependant, il ne faut pas renoncer à la rechercher.

3. Le "sapiens" et la recherche de la vérité.

Cicéron qui, comme nous venons de le voir, défend la position sceptique de la Nouvelle Académie face à la connaissance, et qui d'autre part ne permet pas au sapiens de faire des conjectures, est d'avis que rien n'empêche le sapiens d'agir en suivant la probabilité: praesertim cum possit [sapiens] sine adensione ipsam veri similitudinem non impeditam sequi? (Ac. pr., II, 33, 107).

Mais qu'en est-il de la recherche de la sapientia, requérant la parfaite certitude? Faut-il cesser de s'y adonner puisque l'on sait que l'on ne pourra jamais l'atteindre?

⁵³⁴ Cf. Ac. pr., II, 9, 28: postulabat Hortensius ut id ipsum saltem perceptum a sapiente diceretis, nihil posse percipi.

⁵³⁵ Cf. ibid., 23, 73: "nego", inquit [Metrodorus], "scire nos sciamus aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nescire aut scire, scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit." Cf. le comm. de J. S. Reid, Academica, p. 262.

Cicéron est conscient de cette objection, car dans son premier dialogue au contenu purement philosophique, l'Hortensius, il se la fait présenter par ce grand orateur romain. En effet, Hortensius, après avoir déclaré que selon la Nouvelle Académie, il n'y a rien de sûr et de certain, qu'il est indigne du sage de conjecturer, et que le sage ne doit donc rien approuver: Si igitur nec certi est quidquam nec opinari sapientis est, nihil umquam sapiens adprobabit⁵³⁶, voudrait conclure qu'il est inutile de rechercher la vérité⁵³⁷.

Cicéron cependant n'admet pas la validité de cette argumentation. A son avis, s'il faut admettre que l'homme ne peut rien connaître avec certitude, le sage n'a d'autre alternative que de s'adonner avec toute la diligence possible à la recherche de la vérité, car autrement il ne pourrait jamais se corriger si jamais il avait par erreur considéré comme douteuses des choses certaines. Nous lisons, en effet, chez saint Augustin, qui nous a conservé la réponse de Cicéron à ce sujet:

Quis ignorat eum adfirmasse uehementer nihil ab homine percipi posse nihilque remanere sapienti nisi diligentissimam inquisitionem ueritatis, propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiam si fortasse uerae forent, liberari errore non posset? quae maxima est culpa sapientis (Contra Acad., I, 3, 7)⁵³⁸.

⁵³⁶ Hort., fr. 51 (éd. Grilli); voir le commentaire de ce texte chez M. Ruch (op. cit., p. 94-95) et A. Grilli (op. cit., p. 146-150).

⁵³⁷ Cette conclusion ne nous est pas parvenue, voir néanmoins le fr. 52 (éd. Grilli), où Hortensius rapporte amor iste inuestigandae ueritatis à la philosophie (voir infra, p. 144).

⁵³⁸ Hort., fr. 107 (éd. Grilli). Voir le commentaire de ce dernier, op. cit., p. 147-150.

Cicéron a pu ainsi accepter la position probabiliste qui nie toute certitude sans pour cela condamner la recherche de la vérité. En effet d'après la définition qu'il en donne ailleurs, la ueritas exige que nous mettions nos soins à ne pas nous contredire ou nous démentir: ueritatem [appellant], per quam damus operam, ne quid aliter, quam confirmauerimus, fiat aut factum aut futurum sit (Inu., II, 22, 66).

D'autres textes dans l'oeuvre de Cicéron confirment cette exigence. Hortensius, dans une argumentation rapportée par Lactance, parle de l'amour de la vérité que l'homme a le devoir de rechercher: amor iste inuestigandae ueritatis⁵³⁹. Dans Nat., II, 22, 57 Cicéron donne à Zénon le titre de princeps inuestigandae ueritatis⁵⁴⁰. Dans le De finibus, d'après le péripatéticien Pison, Aristote et Théophraste tenaient en haute estime la vie consacrée à la contemplation et à la recherche de la vérité et, compte tenu de la similitude de cette vie avec celle des dieux, la considéraient comme éminemment digne du sage:

Vitae autem degendae ratio maxime quidem illis placuit quies, in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia decorum uitae erat simillima sapiente uisa est dignissima (Fin., V, 4, 11)⁵⁴¹.

⁵³⁹ Cf. Hort., fr. 52 (éd. Grilli) (Lactance, Inst. diu., III, 16, 12-13). Sur la ueritas et la philosophie voir supra, p. 140, n. 530 et Fin., I, 1, 3 pour lequel cf. supra, p. 117-118, n. 426; Tusc., I, 19, 44-45 où il est dit que le désir de connaître, notamment le désir de connaître le vrai, a donné naissance à la philosophie.

⁵⁴⁰ Voir aussi Rep., III, 3, 4 où peut-être les philosophes (ou du moins ceux qui se donnent à la vie contemplative) sont qualifiés de ueritatis magistri.

⁵⁴¹ Au sujet de cette pensée chez Aristote et chez Théophraste cf. I.N. Madvig, op. cit., p. 620. Sur cette vie attribuée aux dieux voir encore Hort., fr. 110 (éd. Grilli).

Les philosophes anciens croyaient aussi que, après la mort, dans l'île des Bienheureux, les sapientes libérés de tous les soucis du corps, ne feraient que poursuivre leur recherche:

Ac ueteres quidem philosophi in beatorum insulis fingunt qualis futura sit uita sapientium, quos cura omni liberatos, nullum necessarium uitae cultum aut paratum requirentes, nihil aliud acturos putant, nisi ut omne tempus inquirendo ac discendo in naturae cognitione consumant (Fin., V, 19, 53)⁵⁴².

Il ne pouvait pas en être autrement puisque la recherche de la sapientia s'identifie avec la recherche du vrai. Plus on peut pénétrer dans la vérité des choses, plus on est sapiens et prudens: Vt enim quisque maxime perspicit quid in re quaque uerissimum sit [...]is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet (Off., I, 5, 16). La ueritas constitue la matière dont le sapiens doit traiter et à laquelle il doit s'appliquer: Quocirca huic [scil. sapienti] quasi materia quam tractet et in qua uersetur, subiecta est ueritas (Off., ibid.). La passion pour la recherche de la vérité (ad inuestigandam ueritatem studium) est, en effet, considérée comme une des qualités indispensables au sage, comme nous l'avons déjà vu, en examinant le portrait que Cicéron fait du sapiens dans le cinquième livre des Tusculanes⁵⁴³.

Cette passion pour la recherche du vrai appartient en propre à l'homme: In primisque hominis est propria ueri inquisitio

⁵⁴² La même pensée est présentée par Cicéron lui-même dans Hort., fr. 110 (éd. Grilli), cf. supra, p. 79, n. 281.

⁵⁴³ Cf. Tusc., V, 24, 68, pour lequel voir supra, p. 14 et suiv.

atque inuestigatio⁵⁴⁴. En conséquence, il faut poursuivre cette recherche, sans jamais se lasser, si ardue soit-elle et si rare soit la découverte de la vérité⁵⁴⁵. Si l'on ne peut pas arriver à la vérité, il faut du moins parvenir à ce qui s'en rapproche le plus: ad id [scil. uerum] quam proxime accedat⁵⁴⁶.

La connaissance des secrets et des merveilles de la nature est nécessaire pour le bonheur: cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate uiuendum necessariam ducimus (Off., I, 4, 13)⁵⁴⁷. Même si l'on ne peut rejoindre la ueritas, sa recherche est pour nous source de bonheur. Comme dit saint Augustin: Placuit enim Ciceroni nostro beatum esse qui ueritatem inuestigat, etiamsi ad eius inuentionem non ualeat peruenire (Contra Acad., I, 3, 7)⁵⁴⁸.

544 Off., I, 4, 13; voir aussi la suite de ce paragraphe et Tusc., I, 19, 44: natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas ueri uidendi; Off., I, 6, 18: Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem. Fin., V, 18, 48; Ac. pr., II, 41, 127.

545 Cf. Fin., I, 1, 3 (cité supra, p. 117-118 et n. 426) où la recherche de la sapientia s'identifie avec la recherche du vrai. Voir aussi Ac. pr., II, 3, 7: Etsi enim omnis cognitio multis est obstructa difficultatibus eaque est et in ipsis rebus obscuritas et in iudiciis nostris infirmitas, ut non sine causa antiquissimi et doctissimi inuenire se posse quod cuperent diffisi sint, tamen nec illi defecerunt neque nos studium exquirendi defetigati relinquemus.

546 Cf. Ac. pr., II, 3, 7: nostrae disputationes [...] tamquam exprimant aliquid, quod aut uerum sit aut ad id quam proxime accedat.

547 Sur l'étude de la nature comme source du bonheur cf. aussi Fin., V, 19, 53.

548 Hort., fr. 107 (éd. Grilli). Voir encore le fr. 108: quisquis autem tantum quantum homo potest ac debet dat operam in-

Dans cette perspective la sapientia n'est plus considérée nécessairement comme une scientia, mais comme une investigation (inquisitio): ad eam [scil. sapientiã] inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio iam praeponenda erat (Hort., fr. 106, éd. Grilli)⁵⁴⁹. De même lorsque, au début du premier livre du De officiis, Cicéron traite de la sapientia comme vertu cardinale, il ne la nomme pas science, mais à la fois recherche et découverte du vrai: ex ea parte [...] in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inuentio ueri, eiusque uirtutis hoc munus est proprium (Off., I, 5, 15). La recherche de la vérité - écrit saint Augustin, commentant un passage de l'Hortensius - est une tâche parfaite de la sagesse: perfectum sapientiae munus, même si l'on ne parvient pas à découvrir le vrai⁵⁵⁰. La recherche à elle seule garantit le bonheur de l'homme.

Il faut cependant rappeler que même si Cicéron sur le plan théorique accepte la spéculation pure, il met toutefois souvent son

ueniendae ueritati, is, etiamsi eam non inueniat, beatus est; le fr. 109: nonne dementis est eum qui dies noctesque quantum potest in-stat inuestigandae ueritati miserum dicere? Beatus igitur erit.

⁵⁴⁹ Saint Augustin, à qui nous sommes redevables de ce fragment (Conf., VIII, 7, 17), dans Contra Acad., I, 8, 23, écrit: sapientia mihi uidetur esse rerum, humanarum diuinarumque, quae ad beatam uitam pertineant, non scientia solum sed etiam diligens inquisitio.

⁵⁵⁰ Cf. Contra Acad., I, 3, 7: Quam ob rem si et sapientem necessario beatum esse credendum est et ueritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est, quid dubitamus existimare beatam uitam etiam per se ipsa inuestigatione ueritatis posse contingere? (Hort., fr. 107, éd. Grilli). Cf. aussi supra, n. 548.

lecteur en garde contre l'excès de la spéculation aux dépens de la vie pratique, et lorsqu'il traite de l'aspiration de l'homme à la connaissance de la vérité, met en garde contre deux défauts: il faut éviter, dit-il, de prendre le connu pour l'inconnu et de donner ainsi témérairement (temere) son assentiment⁵⁵¹, et il ne faut pas pousser trop loin la recherche dans des sujets trop obscurs et même inutiles: nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias (Off., I, 6, 19). En effet, comme on le peut constater d'après sa vie et ses écrits, quoique attiré par l'idéal du θεωρητικὸς βίος de Théophraste, Cicéron ne peut pas renoncer à l'autre idéal, prôné par Dicéarque, sur le πρακτικὸς βίος⁵⁵². Il penche pour le genre de vie "mixte"⁵⁵³.

Cette option ne l'empêche pas néanmoins de prôner la recherche de la vérité, recherche que l'on doit poursuivre jusqu'au bout, sans toutefois en faire la seule préoccupation de sa vie.

Ainsi si Cicéron ne croit pas à la possibilité d'arriver à la certitude, il prône cependant la recherche de la vérité et de la sapientia. On peut dire que s'il a des doutes sur l'existence de la σοφία/sapientia, il a cependant confiance dans la philosophia, qui se consacre à la recherche de la ueritas et de la sapientia.

551 Cf. Off., I, 6, 18: unum ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur.

552 Cf. Att., II, 16, 3.

553 C'est la thèse présentée par M. Kretschmar, op. cit.. Cf. aussi supra, p. 27-29.

Si la sapientia n'est pas seulement une scientia, mais aussi une investigation de la vérité, on a d'une part la sapientia qui représente le but à atteindre, l'objet auquel aspirent les hommes, et de l'autre la sapientia qui coïncide avec la recherche et qui devient elle-même une activité⁵⁵⁴ qui s'efforce d'atteindre la ueri-
tas et la perfection.

Pour le résumé de cette section, voir p. 149a-149b.

CONCLUSION

La définition de la sapientia par "science de l'ordre divin et humain", que Cicéron a empruntée aux Stoïciens, atteste l'aspect intellectuel de cette vertu. Puisqu'elle est une science, la sapientia est donc avant tout une connaissance. Cette connaissance a pour objet les choses divines et humaines, et embrasse les trois domaines de la philosophie: la physique (et la métaphysique), l'éthique et aussi la logique qui assure la rigueur des raisonnements des deux autres. Souvent, dans son oeuvre, Cicéron, lorsqu'il parle de la sapientia, donne à ce mot cette triple acception. Parfois cependant il en restreint la signification à un seul de ces aspects, notamment l'aspect physique ou éthique.

La philosophie, qui étymologiquement veut dire l'amour de la sapientia, a pour but la recherche de la vérité. Cependant, compte tenu des limites de l'esprit humain et de l'opacité des

⁵⁵⁴ H. Homeyer (art. cit., p. 306) écrit à ce sujet: "Der sapientia als Wissensinhalt, als etwas Objektivem, das erstrebt wird, steht sapientia als Aufgabe und Tätigkeit gegenüber".

RESUME DE LA SECTION VI - LA SAPIENTIA OU LA PHILOSOPHIE, GUIDE DU SAPIENS DANS LA POURSUITE DE SON IDEAL ,

Comme la philosophie est la recherche de la sapientia, les auteurs anciens l'identifient parfois avec celle-ci. Cicéron fait de même lorsque, pour désigner la philosophie, il emploie les expressions rerum cognitio, doctrina, prudentia, expressions qui mettent l'accent sur l'objet de la recherche qu'est la philosophie plutôt que sur la recherche elle-même. De plus, dans l'expression philosophiae studium, il emploie le mot philosophia pour désigner l'objet même de la recherche philosophique, comme si le premier élément du mot, philos, perdait sa valeur. Il ne remplace cependant qu'une seule fois le mot philosophia par le mot sapientia employé seul. Il donne cependant habituellement, sauf en quelques cas ambigus, le sens de sage et non de philosophe au mot sapiens. Pour dire que quelqu'un est à la fois sage et philosophe il recourt au couple sapiens et doctus.

Comme la sapientia, objet de la philosophie, est une science, Cicéron se demande si l'homme peut y accéder. Selon l'épistémologie stoïcienne, dont Cicéron fait état, alors que les sages et les non-sages peuvent accéder à la simple connaissance, la scientia, la connaissance sûre et stable, qui s'identifie avec la sapientia, est le privilège du sage. Les antonymes de scientia sont error, temeritas, ignorantia, opinatio, attributs des fous et que le sage par conséquent doit éviter à tout prix.

Or Cicéron, adepte du probabilisme de la Nouvelle Académie, pense que l'on ne peut rien connaître avec certitude. Il exige,

cependant, comme les Stoïciens, que le sage ne fasse jamais de conjectures. Ne pouvant concilier ces deux principes, il soutient, à la suite d'Arcésilas, que le sage doit retenir son assentiment (ἐπέχειν), mais que l'ἐποχή ne saurait l'empêcher d'agir car il peut suivre la probabilité.

Loin de tomber dans l'inaction, le sage, selon Cicéron, doit s'appliquer à rechercher la vérité. La recherche de la vérité, activité fondamentale pour Cicéron, constitue l'objet matériel de la sapientia. Par la recherche de la vérité on obéit non seulement au devoir de la sapientia mais aussi on se conforme à la nature humaine; cette recherche toutefois ne doit pas se faire au détriment des devoirs sociaux. La sapientia ainsi entendue n'est pas une science, un objet à atteindre, mais elle est une activité de recherche.



choses divines et humaines, Cicéron ne croit pas que l'on puisse jamais acquérir la certitude de la posséder. Il en prône cependant la recherche en laquelle il voit le gage du progrès de l'homme et de l'humanité.



CHAPITRE II

LA SAPIENTIA, PRINCIPE SUPERIEUR QUI ANIME LE ΚΟΣΜΟΣ

INTRODUCTION

Dans le premier chapitre nous avons vu que la sapientia est définie comme "la science des choses divines et humaines". En tant que "science des choses divines", la sapientia porte sur la connaissance de la divinité et de l'univers. A côté de sapientia indiquant le moyen et le résultat de la connaissance des choses divines, on trouve aussi le terme sapientia qui désigne l'objet même de cette connaissance. Dans ce sens sapientia désigne le principe supérieur qui anime tout l'univers à savoir la raison universelle¹ ou λόγος.

Dans ce chapitre nous nous proposons donc d'examiner le sens et l'emploi du terme sapientia lorsqu'il se rapporte à ce principe cosmique. A cette fin nous examinerons d'abord le rapport sémantique que l'on peut déduire dans les textes de Cicéron entre sapientia et l'expression ratio recta (ὁρθὸς λόγος), qui désigne la raison parfaite et universelle. Comme l'association entre ces deux expressions est présentée non seulement dans le domaine de la

¹ Du reste M.O. Liscu (Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 230) semble voir aussi dans la définition susmentionnée le sens de "raison universelle" que l'on attribue à la sapientia. Pour lui, en effet, la formule "la science des choses divines et humaines" résume la théorie stoïcienne de la raison universelle, raison commune au sage et à la divinité.

physique et de la métaphysique, mais encore dans ceux de l'éthique et de la logique, nous engloberons aussi dans notre examen des exemples se rapportant à ces deux domaines, notre but dans cette première section étant simplement de faire ressortir le lien entre la sapientia et la raison. Dans ce but nous examinerons aussi dans cette section le rapport entre la sapientia et la loi.

Dans la deuxième section nous aborderons l'examen de la sapientia, considérée comme principe supérieur qui anime le κόσμος. Nous partagerons cette section en trois subdivisions. Nous relèverons et analyserons successivement les textes qui traitent de la présence et de la nature de la sapientia dans l'univers, les textes qui mentionnent la sapientia en rapport avec la divinité, et, en dernier lieu, la fonction de la sapientia dans ces deux domaines.

Dans la dernière section nous nous occuperons du rapport entre l'homme et la sapientia, principe cosmique.

Etant donné la nature du problème abordé dans ce chapitre, problème qui relève de la cosmologie et de la métaphysique, notre analyse portera principalement sur les textes du De natura deorum et du premier livre du De legibus.

I.- LA SAPIENTIA ET LA RAISON.

1. La "sapientia" correspondant à la "recta ratio"

Comme nous l'avons déjà mentionné dans le premier chapitre², la sapientia dans le système stoïcien est synonyme de recta

² Cf. supra, p. 52-53.

ratio.

Quoique nous n'ayons pas trouvé dans les fragments des Stofciens l'affirmation explicite de l'équivalence entre σοφία et ὁρθὸς λόγος, nous pouvons cependant la déduire du fait qu'ils les emploient indistinctement pour désigner l'objet de la philosophie³.

Ces deux expressions, comme nous le verrons, désignent aussi l'esprit divin présent dans l'homme et dans l'univers⁴.

L'équivalence de sapientia (σοφία) et de recta ratio (ὁρθὸς λόγος) est explicitement affirmée chez Cicéron et chez Sénèque dans des textes d'inspiration nettement stofcienne.

En effet, dans le De legibus, Cicéron note tout d'abord que la ratio, qui permet de comprendre, de prévoir et de déduire, est le don le plus divin que le dieu suprême ait accordé à l'homme et que, à juste titre, lorsqu'elle a grandi et atteint la perfection, elle est appelée sapientia: Quid est autem [...] ratione diuinius? Quae quom adoleuit atque perfecta est, nominatur rite sapientia (Leg., I, 7, 22), puis conclut que, puisqu'il y a entre l'homme et la divinité une première association <consistant en une participation> à la raison et par suite à la raison droite qui est la Loi, nous devons croire que les hommes et les dieux sont réunis en une seule association fondée sur la Loi: Inter quos autem ratio, inter

3 Cf. supra, p. 51-53.

4 Cf. H. Leisegang, Sophia, dans P.W. Real-Encyclopädie, vol. 3, A 1, col. 1025: "Beide (scil. σοφία und λόγος) werden als πνεῦμα θεῖον bezeichnet, das als göttliche Substanz sowohl im Menschen wohnt als auch den Kosmos durchwaltet". L'auteur parle ici de λόγος au lieu de ὁρθὸς λόγος.

eosdem etiam recta ratio <et> communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus (Leg., I, 7, 23)

Les critiques modernes ont discerné dans ce texte l'influence du stoïcisme, notamment celle de Chrysippe⁵, dont on peut reconnaître l'idée du caractère divin de la ratio⁶, existant chez l'homme et dans l'univers, ainsi que l'idée de la communauté des dieux et des hommes, basée sur la ratio et la recta ratio, leur bien commun, qui équivaut à la lex⁷.

La sapientia désigne ainsi un état plus élevé et plus parfait que la simple raison. Elle est considérée comme la perfection

5 Ce texte, en effet, figure parmi les fragments de Chrysippe, voir S.V.F., vol. 3, n° 339, p. 82-83.

6 "Axiome stoïcien, formulé par Chrysippe", écrit G. De Plinval, Cicéron, Traité des lois, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 113, n. 1 (Leg., I, 7, 22); il cite à l'appui Nat., II, 6, 16. Voir Lactance (Inst. diu., I, 5, 20): Chrysippus naturalem uim diuina ratione praeditam, [...] deum noncupat.

7 Cf. Leg., I, 7, 23 (S.V.F., vol. 3, n° 339, p. 83) dont G. De Plinval (ibid., n. 3) qualifie l'idée de "vérité stoïcienne". Nous mentionnerons encore ce texte lorsque nous traiterons des rapports entre les dieux et les hommes. Sur la ratio et la lex, fondement de la communauté des dieux et des hommes et encore Nat., II, 31, 79. Selon Ph. Finger (Die drei Grundlegungen des Rechts im 1. Buche von Ciceros Schrift De legibus, dans Rheinisches Museum für Philologie, 81, 1932, p. 157) la pensée de l'égalité de la ratio divine et de la ratio humaine n'a été formulée que par Posidonius (cf. encore ibid., p. 158, 168-171). Ce savant, cependant, considère comme source du premier livre du De legibus, alternativement Posidonius, Antiochus et Panétius. Excluant donc les deux derniers pour ce qui concerne cette doctrine, il se prononce pour Posidonius, sans prendre en considération Chrysippe. M. van den Bruwaene (La Théologie de Cicéron, Louvain, Bureaux du Recueil, Bibliothèque de l'Université, 1937, p. 232 et 191, n. 2), suivant la thèse de A. Schmekel (Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt, Berlin, Weidmann, 1892 (réimpr. Hildesheim, Olms, 1974), p. 61-63), se prononce, au contraire, pour Panétius.

de la ratio, perfection que l'expression recta ratio peut également exprimer. En conséquence, dans le deuxième livre du De natura deorum, où Cicéron fait rapporter par Balbus la doctrine stoïcienne sur l'existence des dieux, la sapientia est mise sur le même plan que la ratio recta. Balbus, pour montrer que les dieux existent, fait appel à l'échelle des êtres et attribue la possession de la ratio à la troisième catégorie d'êtres, celle des hommes, et la ratio recta à la quatrième catégorie, celle des êtres naturellement bons et sages, à leur naissance, à savoir les dieux:

Quartus autem est gradus et altissimus eorum qui natura boni sapientesque gignuntur, quibus a principio innascitur ratio recta constansque, quae supra hominem putanda est deoque tribuenda, id est mundo, in quo necesse est perfectam illam atque absolutam inesse rationem (Nat., II, 13, 34)⁸.

Puisque dieu, à savoir le monde, qui est naturellement et bon et sage, possède en naissant la ratio recta constansque, appelée aussi perfecta et absoluta, implicitement la sapientia est assimilée à la ratio recta. L'adjectif constans, qui qualifie ratio, marque en outre le caractère inaltérable de la ratio recta chez les dieux et dans l'univers. Tandis que les hommes n'ont à la naissance que la ratio, qu'ils pourront perfectionner plus tard,

⁸ La distinction entre la ratio et la ratio recta, la première caractérisant les hommes, l'autre les dieux, n'est pas toujours respectée chez Cicéron, qui souvent parle de ratio comme caractéristique des hommes et des dieux, cf. Nat., II, 31, 79; 53, 133; 62, 154; Off., II, 3, 11. Sur la ratio comme caractéristique de l'homme, thème qui revient souvent chez Cicéron, cf., entre autres, Nat., I, 31, 87; II, 6, 16; 12, 32; 53, 133; Off., I, 4, 11; 16, 50; Fin., II, 14, 45; V, 13, 38; Leg., I, 7, 22; 10, 30; Ac. pr., II, 7, 21.

parvenant ainsi à la sapientia⁹, la divinité et le monde sont doués dès leur origine de la sapientia¹⁰ ou de la ratio recta toujours égale à elle-même.

On peut encore déduire l'équivalence de la sapientia et de la raison parfaite des propos de Balbus au par. 29 du même livre, où il est question du principatus¹¹ du monde, à savoir du principe prééminent et conducteur de l'univers. Ayant affirmé que la partie du monde qui contient ce principe doit posséder la sensation et la raison à un niveau plus intense et plus élevé que les autres parties¹², il conclut que le monde est sage, que la nature qui tient ensemble toute chose se distingue par la perfection de la raison, et que par conséquent le monde est dieu:

Quocirca sapientem esse mundum necesse est, naturam-
que eam quae res omnes complexa teneat perfectione ratio-
nis excellere, eoque deum esse mundum (Nat., II, 11, 30)¹³.

9 Cf. Nat., II, 13, 36: Homo enim sapiens fieri potest; voir aussi 14, 39 (cité infra, p. 182), où il est affirmé que l'homme peut atteindre la uirtus, qui, nous le savons, est l'équivalent de la sapientia.

10 Cf. ibid., 13, 36: sapiens a principio mundus et deus habendus est.

11 Sur le sens et l'emploi de ce terme cf. la note à ἡγεμονίᾳ de A.S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III, Cambridge, Harvard University Press, 1955-1958, vol. 2, p. 615-616.

12 Cf. Nat., II, 11, 30: Videmus autem in partibus mundi (nihil est enim in omni mundo quod non pars uniuersi sit) inesse sensum et rationem. In ea parte igitur in qua mundi inest principatus haec inesse necesse est, et acriora quidem atque maiora.

13 Selon I. Heinemann, Poseidonios' Metaphysische Schriften, Breslau, M. & H. Marcus, 1921 (réimpr. Hildesheim, Olms, 1968), vol. 2, p. 179, n. 2, cité par A.S. Pease, op. cit., p. 617) les mots: sapientem esse mundum [...] -que [...]eoque deum esse mundum ont été ajoutés par Cicéron à la source qu'il suivait. Mais cela

Si le monde, qui est aussi dieu, est sapiens et s'il excelle par la perfection de la raison¹⁴, il s'ensuit que la sapientia est identique à la perfectio rationis, expression qui, comme ratio perfecta, exprime la même notion que ratio recta¹⁵.

Cicéron, exposant la doctrine stoïcienne, parle souvent, notamment dans le De natura deorum¹⁶, de la présence de la ratio perfecta ou recta et de la sapientia dans l'univers et chez les dieux, termes auxquels il donne visiblement le même sens, comme nous le verrons dans la prochaine section. On retrouve aussi cet usage chez Antiochus d'Ascalon, qui, comme on l'a déjà mentionné, pour la théorie de la logique et en partie pour les théories de la physique et de l'éthique, s'inspirait de Stoïciens, quoique, se considérant académicien, il ne faisait aucune distinction entre les deux doctrines¹⁷. C'est ainsi que, dans les Academica posteriora,

ne fait que nous prouver que pour Cicéron la sapientia est identique à la perfectio rationis.

14 M. van den Bruwaene (op. cit., p. 89) voit dans perfectio rationis une idée de finalisme car il traduit cette expression par "perfection de son finalisme [c.-à-d. de la nature]". Il traduit encore le terme ratio de Nat., II, 11, 30 (cf. supra, n. 12) par "ordre", tandis qu'à la page 162, il présente ce texte comme exemple de la ratio, ἡγεμονικόν de la nature. De même il traduit (ibid., p. 157) ratio perfecta de Ac. post., I, 7, 28 (cf. infra, p. 158) par "dessein bien établi". Sur les divers sens du terme ratio chez Cicéron, cf. M.O. Liscu, op. cit., p. 131-140.

15 Comme nous l'indique le fait que la uirtus est définie comme la recta ratio (Tusc., IV, 15, 34) ou comme la rationis perfectio (Fin., IV, 13, 35).

16 Voir, entre autres, Nat., II, 12, 32; 13, 36; 14, 39.

17 J.S. Reid, M. Tulli Ciceronis Academica, Hildesheim, Olms, 1966 (réimpr. de 1885), p. 57, écrit à ce sujet: "So far as dialectic was concerned, he [scil. Antiochus] wholly attached him-

Varron, lors de son exposé de la physique d'Antiochus¹⁸, qu'il fait remonter à l'Académie, après avoir marqué la distinction entre les deux éléments de la nature, la force (uis)¹⁹, et la matière (materia)²⁰, affirme que toutes les parties du monde sont tenues ensemble par cette force qu'anime la ratio perfecta, inaltérable et éternelle:

partis autem esse mundi omnia, quae insint in eo, quae natura sentiente teneantur, in qua ratio perfecta insit, quae sit eadem sempiterna: nihil enim ualentius esse a quo intereat (Ac. post., I, 7, 28)²¹.

Cette force qui se trouve dans le monde est aussi appelée indistinctement âme du monde, parfaite intelligence et parfaite sagesse ou dieu: quam uim animum esse dicunt mundi eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quam deum appellant²², d'où on peut déduire

self to the Stoic school. In ethics and natural science he also accepted much from Zeno and Chrysippus while declaring that these philosophers had borrowed their teaching from Plato and Aristotle and their immediate followers". Se reporter aussi à notre premier chapitre, p. 52, n. 176; p. 123, n. 447.

18 Cf. Ac. post., I, 6, 24 - 7, 29.

19 Cf. ibid., 6, 24, où après avoir distingué les deux éléments de la nature, l'un efficiens, l'autre praebens, Varron affirme au sujet du premier: In eo, quod efficeret, uim esse censebant. Efficiens représente la traduction de ποιητικός, praebens de παθητικός, materia de ὕλη (voir note suivante).

20 Cf. ibid.: in eo autem, quod efficeretur, materiam quandam.

21 J.S. Reid, op. cit., p. 133, considère l'idée de cette intervention de la ratio perfecta dans la nature, comme "thoroughly Stoic". A propos de la faculté de sentir attribuée aussi à la nature, voir encore Nat., II, 8, 22; 30, 75; 33, 85; Diu., I, 52, 118 (uis quaedam sentiens); Diogène Laërce, Vitae philosophorum, VII, 139; 143 et infra, p. 174-175 et n. 83-84, p. 178 et p. 95.

22 Ac. post., I, 7, 29. Nous retournerons plus loin sur ce texte (p. 196 et 206 et suiv.)

que ratio perfecta et sapientia perfecta appartiennent au même champ sémantique.

Le terme sapientia, qui tout seul suffit en général à indiquer la perfection, est ici qualifié de perfecta, peut-être pour mieux marquer la perfection absolue de ce principe, qui est aussi l'âme du monde ou dieu. De même que pour caractériser la partie la plus élevée et parfaite de l'univers, Cicéron a jugé convenable d'ajouter ici ce qualificatif, de même lorsqu'il veut indiquer la partie la plus noble et la plus rationnelle dans l'homme, il se sert du même adjectif pour qualifier la sapientia, identifiée encore une fois à la ratio perfecta. En effet dans le deuxième livre des Tusculanes, discutant de la partie rationnelle de l'âme qui doit prévaloir sur la partie irrationnelle pour surmonter la douleur²³, Cicéron dit que celui qui possède la perfecta sapientia ou si l'on veut la ratio perfecta atque absoluta, pourra facilement commander à la partie irrationnelle²⁴. Si Cicéron a ici qualifié de perfecta la sapientia c'est qu'il veut parler de l'idéal du parfait sapiens²⁵ dont il met en doute l'existence (quem adhuc nos

23 Cf. Tusc., II, 18, 42 - 22, 53.

24 Cf. Tusc., II, 22, 51: In quo uero erit perfecta sapientia [...] is igitur siue ea ratio quae erit in eo perfecta atque absoluta sic illi parti imperabit inferiori, ut iustus parens probis filiis. En effet la sapientia est considérée comme la meilleure partie de l'âme, à savoir la partie rationnelle: optima pars animi, id est sapientia (Rep., III, 25, 37).

25 On peut comparer ce texte avec Lae., 11, 38, où Cicéron parle de l'idéal de la sapientia, dont la réalisation n'est présentée que comme éventuelle ou même contraire à la réalité: perfecta quidem sapientia si simus. (Nous suivons le texte adopté par M. Seyffert, M. Tullii Ciceronis Laelius De amicitia dialogus, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de 1876), p. 12). Pour un autre exemple de sapientia qualifiée de perfecta pour indiquer un idéal, cf. CM, 2, 4 et Fin., IV, 23, 63.

quidem uidimus neminem), mais dont les philosophes nous disent ce qu'il doit être, s'il doit exister jamais. De même pour renforcer l'idée de sa perfection, il qualifie la ratio de perfecta atque absoluta, tandis qu'en général il n'emploie que l'un ou l'autre de ces adjectifs pour exprimer la perfection de la raison²⁶.

Si ratio perfecta  synonyme de sapientia, il est évident qu'elle appartient en propre au sapiens. Pour cela dans le De legibus, où Cicéron considère souvent la ratio recta²⁷, summa²⁸ ou perfecta²⁹ comme identique à la lex, il dit que comme la mens diuina, dont il a marqué le caractère rationnel³⁰, se confond avec la loi universelle³¹, de même, lorsque la ratio est parfaite dans l'homme, elle réside dans la pensée du sage:

26 Pour absoluta ratio, cf. Tusc., V, 13, 39; pour ratio perfecta, cf. Fin., III, 7, 23.

27 Cf. Leg., I, 7, 23; quae [scil. recta ratio] cum sit lex; 12, 33: lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando; 15, 42: quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi; II, 4, 10: Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta summi Iouis; Rep., III, 22, 33: est quidem uera lex recta ratio; Phil., XI, 12, 28: est enim lex nihil aliud nisi recta [...] ratio.

28 Cf. Leg., I, 6, 18: lex est ratio summa.

29 Cf. ibid., I, 6, 18: Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. La leçon perfecta au lieu de confecta est une correction de Vahlen (cf. infra, p. 219, n. 239).

30 Cf. ibid., II, 4, 10: Neque enim esse mens diuina sine ratione potest.

31 Sur cette idée, dont il est question aussi dans le premier livre du De Legibus, passim, voir en particulier Leg., II, 4, 8 - 5, 11.

Ergo ut illa diuina mens summa lex est, item quom in homine est perfecta <ratio> <sedet> in mente sapientis (Leg., II, 5, 11)³².

L'équivalence de ratio recta et de sapientia se vérifie aussi dans le domaine de la connaissance. En effet lorsque la raison devient parfaite à travers les diverses étapes du processus de la connaissance, elle parvient alors à la sapientia. En conséquence, Lucullus défendant la position dogmatique d'Antiochus au sujet de la possibilité d'arriver à la certitude, place au sommet des étapes du processus cognitif la sapientia, à laquelle on arrive lorsque la ratio est devenue parfaite par ces étapes elles-mêmes: et perceptio eorum omnium apparet et eadem ratio perfecta his gradibus ad sapientiam peruenit (Ac. pr., II, 10, 30)³³.

L'équivalence de sapientia et de ratio perfecta peut être encore déduite de l'exposé stoïcien de Caton le Jeune, dans le troisième livre du De finibus. Traitant du rapport entre les tendances naturelles de l'homme et de la sapientia, Caton emploie

³² Les mots ratio, sedet ont été ajoutés, pour combler une lacune dans le texte, par G. De Plinval, op. cit., p. 43. Voir aussi Idem, Autour du "De legibus", dans Revue des Etudes Latines, 47, 1969, p. 302. Sur la recta ratio en tant que possession du sapiens, distinguée de la simple ratio, possession de l'homme commun, voir Sénèque, Ep., 90, 24, où, réfutant, contre Posidonius, l'attribution de l'invention des arts pratiques au sapiens (cf. ibid., 7 - 25), en attribue l'invention à l'homme ordinaire: Omnia ista ratio quidem, sed non recta ratio commenta est. Hominis enim, non sapientis inuenta sunt.

³³ J.S. Reid (op. cit., p. 214, n. 2), défendant la leçon perfecta de préférence à profecta ou progressa (cf. supra, p. 52, n. 177), écrit: "The reading perfecta is undoubtedly right. Ratio perfecta is equivalent to virtus, itself the equivalent of sapientia in the Stoic system, which is followed by Antiochus here."

occasionnellement à la place de ce terme, uarietatis causa, perfecta ratio³⁴. En outre l'équivalence de sapientia et de ratio recta peut être établie du fait que toutes les deux sont équivalentes à la uirtus, comme nous l'avons déjà mentionné dans le premier chapitre³⁵.

2. "Sapientia" et "Lex".

La ratio recta et la sapientia ramènent directement ou indirectement à la notion de la loi, entendue comme la loi suprême et non pas, comme on l'entend communément, la loi écrite des nations³⁶. En effet, la vraie loi est définie plusieurs fois, comme nous l'avons déjà mentionné³⁷, par "la droite raison qui ordonne ou qui défend".

Quant à la sapientia, elle peut bien s'opposer à la vraie justice, si elle se confond avec l'intérêt d'un particulier ou d'une nation au détriment des autres, s'identifiant ainsi à la iustitia ciuilis et non pas à la iustitia naturalis³⁸. Mais la vraie

³⁴ Cf. Fin., III, 7, 23-24.

³⁵ Cf. supra, p. 53-54 et n. 179-184. Voir en particulier Sénèque, Ep., 76, où uirtus, équivalant à ratio recta (cf. passim), est remplacée (par. 19), uarietatis causa, par sapientia.

³⁶ Sur la loi naturelle opposée à la loi écrite, cf. Leg., I, 6, 19; II, 4, 8 et suiv.; Rep., III, 22, 33; Mil., 10; Phil., XI, 12, 28. Sur la loi naturelle chez les Stoïciens cf. Nat., I, 14, 36 et le commentaire de A.S. Pease, op. cit., p. 250-251; G. Watson, The Natural Law and Stoicism, dans Problems in Stoicism, ed. by A.A. Long, University of London, Athlone Press, 1971, p. 216-238.

³⁷ Cf. supra, p. 160, n. 27-29.

³⁸ Sur cette argumentation de Carnéade, cf. Rep., III, 5, 8 - 20, 31. Voir notamment Lactance, Inst. diu., V, 16, 5-13, qui

sapientia ramène indirectement à l'idée de la loi, comme on peut le voir par le fait que Cicéron au deuxième livre du De legibus définit celle-ci par "quelque chose d'éternel dont les commandements et les défenses marqués du sceau de la sapientia régissent le monde entier"³⁹. Elle procède de la loi, comme il appert de l'éloge qu'en fait Cicéron à brûle pourpoint⁴⁰, à la fin du premier livre de ce traité⁴¹.

Les fonctions de la loi et de la sapientia portent sur le même objet, car si la sapientia est définie comme "la science des choses divines et humaines", la loi, d'autre part, est définie par Chrysippe comme "la reine des choses divines et humaines"⁴².

nous rapporte une partie de cette discussion, là où le texte cicéronien nous est parvenu lacuneux (Rep., III, 19, 29 - 20, 31).

39 Cf. Leg., II, 4, 8: legem [...] esse [...] aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Après avoir affirmé que la loi est la pensée de la divinité, Cicéron dit ensuite que cette pensée, appartenant à un être sapiens, est apte à donner des ordres et des défenses: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea (ibid.).

40 Cf. G. De Plinval, Autour du "De legibus", p. 302: "Mais la suite des idées n'est pas nette et le tournant qui mène au panégyrique de la Sapientia est pris de manière trop abrupte". A. Laudien, Die Composition und Quelle von Ciceros 1. Buch der Gesetze, dans Hermes, 46, 1911, p. 129-130, essaye de justifier ce tournant; de même P. Boyancé, Cicéron et le "Premier Alcibiade", dans Revue des Etudes Latines, 41, 1963, p. 210-211.

41 Cf. Leg., I, 22, 58, pour lequel voir supra, p. 15 et suiv.; 87-89.

42 'Ο νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων πραγμάτων (S.V.F., vol. 3, n° 314, p. 77). Voir aussi supra, p. 52, n. 175.

La parenté de lex et de sapientia ressort aussi du fait que dans le même traité, la loi est identifiée à la prudentia: Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea uis sit, ut recte facere iubeat, uetet delinquere (Leg., I, 6, 19)⁴³. Comme la prudentia est définie par la "science des choses à rechercher et des choses à éviter"⁴⁴ ou par "la connaissance de ce qui est bien, de ce qui est mal et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre"⁴⁵, elle remplit la même fonction que la loi, à savoir le discernement entre ce qui est juste et ce qui est injuste⁴⁶, d'où l'identification susmentionnée de la prudentia et de la loi. Cette identification vient tout de suite après celle de la loi avec la ratio confirmata et perfecta⁴⁷, qui, nous l'avons déjà dit, équivaut à la sapientia. On s'attendrait donc à voir la loi identifiée avec la sapientia⁴⁸. D'autre part

⁴³ La loi y est ensuite appelée mens ratioque prudentis.

⁴⁴ Cf. Off., I, 43, 153: prudentiam [...] quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; voir aussi Leg., I, 23, 60; S.V.F., vol. 1, n° 374, p. 85-86; vol. 3, n° 262, p. 63; n° 283, p. 70; cf. aussi supra, p. 96, n. 343.

⁴⁵ Cf. Inu., II, 53, 160: prudentia est rerum bonarum et malorum neutrarumque scientia; voir encore Fin., V, 23, 67; Off., III, 17, 71; Nat., III, 15, 38. S.V.F., vol. 2, n° 174, p. 50; vol. 3, n° 262, p. 63; n° 265, p. 65; n° 266, p. 65; n° 274, p. 67; n° 598, p. 156.

⁴⁶ Cf. Leg., I, 6, 18: lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria; II, 5, 11: in ipso nomine legis interpretando inesse uim et sententiam iusti et ueri legendi; 13: Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio; Leg., I, 6, 19; 12, 33; Nat., I, 14, 36; II, 31, 79; Rep., III, 22, 33; Phil., XI, 12, 28. Voir aussi supra, p. 160, n. 27-29.

⁴⁷ Cf. Leg., I, 6, 18, cité supra, p. 160, n. 29.

⁴⁸ Voir Ph. Fingier, art. cit., p. 158-163 qui explique pourquoi dans le par. 19 du premier livre du De legibus, il est

la prudentia se confondant souvent chez Cicéron avec la sapientia⁴⁹, on peut, par l'intermédiaire de prudentia, dire que les notions de loi et de sapientia sont voisines l'une de l'autre.

L'équivalence de la ratio recta ou perfecta avec la sapientia, outre qu'expressément affirmée dans l'oeuvre de Cicéron, peut donc être aussi établie par l'intermédiaire d'un troisième terme, lex, avec laquelle et sapientia et ratio recta sont individuellement identifiées. En outre et la ratio recta et la sapientia remplissent la même fonction comme principe cosmique, comme nous le verrons dans les prochaines sections.

3. "Sapientia" et "ratio".

Avant d'aborder l'étude de sapientia, principe cosmique, il faut mentionner que parfois ce n'est pas la ratio recta qui est identifiée à la sapientia, mais c'est la simple ratio qui est mise sur le même plan que la sapientia. Dans ce cas ou bien la sapientia n'a pas le sens de sagesse universelle, mais de faculté intellectuelle ou partie rationnelle de l'âme, ou bien la ratio est élevée au rang de raison droite (ratio recta). En effet, dans le Timée (2, 7), Cicéron, traduisant Platon (Tim., 29 a), écrit que le monde a été engendré de sorte qu'il est appréhendé ratione

question de la prudentia au lieu de la sapientia comme l'on s'y attendrait. A son avis ce paragraphe se place sous l'influence d'Antiochus, chez qui le point central de la doctrine porte sur le uir prudens et non pas sur le uir sapiens (cf. supra, p. 96, n. 346).

⁴⁹ A ce sujet cf. supra, p. 96-97 et n. 344-348; p. 108, n. 391.

sapientiaque, où ratio rend λόγος, raison (faculté)⁵⁰, et sapientia φρόνησις, raison (qualité)⁵¹. La même idée avait été précédemment (Tim., 2, 3) exprimée par l'expression intellegentia et ratione, traduction de νοήσει μετὰ λόγου de Platon (Tim., 28 a). Dans ce dernier texte Cicéron a dû employer intellegentia et non pas sapientia, car Platon lui-même avait employé νοήσις et non pas φρόνησις, termes qui, quoique synonymes⁵², se distinguent néanmoins par le fait que le premier indique l'acte de l'intelligence, à savoir l'intellection⁵³, tandis que l'autre désigne la qualité de la raison. Comme dans le Timée, Cicéron traduit une fois φρόνησις par intellegentia⁵⁴, et étant donné que les deux expressions, ratione sapientiaque du par. 7 et intellegentia et ratione

50 A ce sujet cf. E. Des Places, Platon, Oeuvres complètes, vol. 14, Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, 1re partie, p. 313.

51 Cf. E. Des Places, ibid., 2e partie, p. 552-553. Sur la traduction de φρόνησις par sapientia, chez Cicéron, cf. supra, p. 96-97, n. 346-348. Sur la traduction de λόγος dans le Timée de Cicéron voir A. Yon, Ratio et les mots de la famille de reor, Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin, Paris, Champion, 1933, p. 208-214.

52 "Νοῦς, νόησις, φρόνησις étant largement synonymes chez Platon ou Aristote" écrit A. Hus, "Intellegentia" et "intelligens" chez Cicéron, dans Hommages à Bayet, éd. par M. Renard et R. Schilling, Bruxelles, Berchem, 1964 (Coll. "Latomus", 70), p. 275.

53 Cf. E. Des Places, op. cit., 2e partie, p. 360; A. Hus, ibidem, p. 272-273.

54 Cf. Tim., 6, 19: mentem atque intellegentiam trad. de νοῦν καὶ φρόνησιν (Plat., Tim., 34 a). Comme le fait justement remarquer A. Hus, art. cit., p. 275-276 "lorsque Cicéron traduit νοῦς par mens, il rend φρόνησις par intellegentia". Selon lui (ibid., p. 274), intellegentia autrement correspond à νοῦς dans le Timée.

du par. 3 servent à désigner la même notion, on peut dire que sapientia est, dans ce cas, proche du sens d'intellegentia⁵⁵, quoiqu'elle désigne la qualité de la raison plutôt que l'intellection. Etant donné le sens exceptionnel du sapientia dans le texte en question, il n'est donc pas étonnant que Cicéron ait ajouté ratio à sapientia pour compléter sa pensée. Il ne pouvait pas employer ratio recta du moment qu'il n'avait trouvé que λόγος dans le texte platonicien. D'autre part chez Platon l'expression ὁρθὸς λόγος, remplacée fréquemment, uarietatis causa, par ἀληθὴς λόγος⁵⁶, a le sens de "jugement droit ou vrai"⁵⁷ et non pas de "raison universelle" dont il est question le plus souvent chez les Stofciens. Comme nous l'avons déjà mentionné⁵⁸, lorsque Cicéron identifie la ratio recta à la sapientia, il s'inspire directement ou par l'intermédiaire d'Antiochus, de la doctrine stofcienne.

Sapientia est encore rapprochée de ratio dans le Cato Maior (12, 42), où les deux termes indiquent la faculté et la qualité de la raison par lesquelles on peut repousser la uoluptas: si uoluptatem aspernari ratione et sapientia non possemus, l'idée étant présentée sous la forme hypothétique de la possibilité. Ici sapientia et ratio ne sont pas élevées au rang de sagesse et de raison suprême,

⁵⁵ Sur le rapport entre sapientia et intellegentia cf. infra, p. 185, n. 121 et p. 189.

⁵⁶ A ce sujet cf. supra, p. 57, n. 196.

⁵⁷ Cf. E. Des Places, op. cit., 1re partie, p. 312-313.

⁵⁸ Voir la première partie de cette section, notamment p. 152-153 et 157-158.

nous en trouvons la confirmation dans le contexte. En effet dans la suite du paragraphe, mentionnant encore une fois ratio, Cicéron fait affirmer par Caton que la uoluptas entrave le consilium, est ennemie de la ratio, offusque le regard de la mens et n'a aucun rapport avec la vertu⁵⁹. Reprenant le terme ratio, tout en ajoutant la notion de mens, il remplace donc sapientia par consilium. Or consilium, comme nous le verrons, est souvent assimilé à sapientia. L'un et l'autre, affirme-t-il, en deux endroits différents de la République, représentent la meilleure partie de l'âme: optima pars animi⁶⁰. Comme tel le consilium peut repousser les passions⁶¹, de même que la sapientia peut rejeter la uoluptas ou les passions⁶².

59 Cf. CM, 12, 42: Impedit enim consilium uoluptas, rationi inimica est, mentis, ut ita dicam, praestringit oculos, nec habet ullum cum uirtute commercium. Dans les paragraphes précédents (40 et 41) on retrouve une pensée semblable: en effet, Caton y rapporte un discours d'Archytas de Tarente, dont l'idée principale est que sous le royaume de la uoluptas, considérée comme l'ennemie de la mens, il n'y a pas de place pour la temperantia, ni pour la uirtus; la mens et la ratio ne peuvent pas fonctionner, ni formuler une pensée (cogitatio) et enfin le lumen animi est éteint.

60 Cf. Rep., III, 25, 37 (que nous avons déjà mentionné, supra, p. 159, n. 24: optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi uitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes ceteras [fatigat]. Pour consilium cf. ibid., I, 38, 60: consilii scilicet - ea est enim animi pars optima -; Fin., II, 34, 115: cum ea parte animi, in qua inest ratio atque consilium, où la fonction de ratio est assimilée à celle du consilium.

61 Cf. Rep., I, 38, 60, où Scipion, rapportant le discours d'Archytas, mentionné aussi par Caton (cf. supra, n. 59), dit: consilio autem dominante nullum esse libidinibus nullum irae, nullum temeritati locum. Voir le reste du paragraphe, où le terme consilium, assumant le même rôle, réapparaît trois fois encore.

62 Outre CM, 12, 42, voir Rep., III, 25, 37, cité supra, n. 60. Cette question sera élaborée dans le IIIe chapitre.

Un tel rôle est attribué ailleurs à la mens⁶³, qui représente en général la partie rationnelle de l'animus⁶⁴, dont la uoluptas émousse la pénétration⁶⁵. Quant à la ratio, terme qui souvent représente la même notion que mens ou consilium⁶⁶, elle aussi peut remplir le même rôle⁶⁷. Les quatre termes que Cicéron emploie pour désigner la partie rationnelle de l'âme, sont donc en quelque

63 Voir Rep., II, 40, 67: at uero ea quae latet in animis hominum quaeque pars animi mens uocatur, non unam aut facilem ad subigendum frenat et domat <beluarum>, si quando id effigit, quod perraro potest. Ici la fonction de la mens à l'égard des autres parties de l'âme, est comparée à l'action du dompteur d'éléphants et considérée comme plus difficile que celle-ci. A ces deux fonctions on compare aussi celle du princeps idéal.

64 A ce sujet cf. Rep., II, 40, 67 (cité supra, n. 63); Tusc., I, 33, 80; Fin., V, 13, 36; Diu., I, 29, 61, où mens est assimilée à consilium: ea parte animi quae mentis et consilii est agitata.

65 Cf. supra, p. 168, n. 59 et Diu., I, 29, 61. Dans CM, 12, 42, l'image est exprimée hardiment, d'où l'atténuation ut ita dicam. En général Cicéron emploie acies mentis (Nat., II, 16, 43; 17, 45; Tusc., I, 19, 45; 30, 73; Ac. pr., II, 42, 129; Diu., I, 29, 61; Hort., fr. 115, éd. Grilli); ingenii et mentis acies (Fin., V, 20, 57); acies animi ou animorum (Phil., XII, 2, 3; Tusc., V, 13, 39; Fin., IV, 14, 37), animi lumen (Rep., VI, 12, 12; CM, 12, 41, pour lequel cf. supra, n. 59) etc. L'expression acies mentis indique le discernement, la pénétration, identifiée à l'intellegentia (cf. A. Hus, art. cit., p. 268), qui permet d'atteindre le réel (cf. Ac. pr., II, 42, 129). En effet dans Hort., fr. 115, l'intellegentia est définie comme la mentis acies.

66 Cf. Diu., I, 29, 61, cité supra, n. 64 et Fin., II, 24, 115, cité supra, n. 60; Nat., II, 7, 18: rationem dico et, si placeat pluribus uerbis, mentem, consilium. Voir M. van den Bruwaene, ΠΟΥΝ et ΠΟΥΣ dans le Somnium Scipionis, dans L'Antiquité classique, 8, 1939, p. 150.

67 Cf. Rep., III, 24, 36: cur igitur deus homini, animus imperat corpori, ratio libidini <iracundiâeque et> ceteris uitiosis <eiusdem> animi partibus? Plus loin (25, 37) la même fonction est attribuée à la sapientia (cf. supra, n. 60). Sur la ratio qui doit dominer sur la partie irrationnelle de l'âme cf. aussi, entre autres, Tusc., II, 21, 47-48.

sorte des synonymes⁶⁸.

Ainsi, étant donné dans ce texte la parenté de sens et de fonction entre sapientia d'une part et consilium, mens, et ratio d'autre part, l'association de sapientia avec ratio, plutôt qu'avec ratio recta, est pleinement justifiée. On peut en dire autant des cas où sapientia est associée à ratio pour indiquer la raison et la sagesse qui permettent au sage de surmonter la douleur⁶⁹, par opposition aux moyens dont dispose l'homme ordinaire, à savoir la consuetudo exercitationis⁷⁰ ou le studium et la gloria⁷¹.

Au contraire, lorsque Cicéron associe sapientia à ratio pour désigner la plus haute qualité immanente dans le monde⁷²,

68 A ce sujet cf. supra, p. 168-169 et n. 60, 66-67. Il faut remarquer cependant, que dans le texte en question du Cato Maior Cicéron parle de mentis oculi (= mentis acies) et non pas de la mens elle-même, et que, par conséquent, même si la uoluptas est considérée comme l'ennemie de la ratio et de la mens (cf. supra, p. 168, n. 59), il serait plus juste de dire que les trois termes sapientia, ratio et consilium correspondent à la notion exprimée par mentis oculi et non pas par la seule mens.

69 Cicéron attribue cette fonction individuellement à la ratio (cf. par ex. Tusc., III, 27, 66 et II, 18, 42 et suiv. passim) et à la sapientia pour combattre l'aegritudo (cf. ibid., III, 33, 80). Sur cette question voir notre III^e chapitre.

70 Cf. Tusc., II, 17, 40: Sed adhuc de consuetudine exercitationis loquor, nondum de ratione et sapientia. L'opposition entre l'habitude et la raison avait été précédemment (par. 39) exprimée par l'exemple concret entre le ueteranus miles et le doctus uir sapiensque. Sur l'entraînement à la douleur, dont il est question dans les paragraphes 35-41 de ce traité, voir aussi ibid., 14, 34: et mos ualet, ratio non ualebit?

71 Cf. Tusc., II, 27, 65: neque enim illum [scil. dolorem] [...] ratione aut sapientia tulerant, sed studio potius et gloria.

72 Cf. Nat., II, 7, 18: Et si ratione et sapientia nihil est melius. Sur λόγος au lieu de ὁρθός λόγος cf. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie,

ratio semble alors assumer le sens de ratio recta. Sapientia est employée dans ce sens dans plusieurs endroits du deuxième livre du De natura deorum, que nous analyserons dans la prochaine section.

D'après cet aperçu on peut conclure qu'en général Cicéron inclut dans le même champ sémantique sapientia et ratio recta⁷³, tandis que plus rarement il assimile la sapientia à la simple ratio⁷⁴. Dans ce dernier cas le sens et la fonction de l'un des deux termes sont modifiés.

Pour le résumé de cette section, voir p. 171a.

II.- LA SAPIENTIA, PRINCIPE COSMIQUE.

Après avoir montré, dans la section précédente, que la sapientia peut être l'équivalent de la ratio recta, nous allons maintenant examiner la nature et la fonction de la sapientia ainsi entendue. A cette fin, nous étudierons d'abord le rapport entre la sapientia et le monde et ensuite le rapport entre la sapientia et la divinité.

Ces deux questions pourraient être assimilées dans une seule analyse, puisque les Stoïciens considéraient en général le monde et dieu comme identique: ipsam mundum deum dicit [scil. Cleanthes] esse⁷⁵. En effet en considérant la divinité comme immanente dans

Stuttgart, Enke, 1890, p. 223 et suiv.; Idem, Die Ethik der Stoikers Epictet, Anhang, Excursus über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik, Stuttgart, Enke, 1894, p. 224 et suiv.

73 Cf. supra, p. 152-165.

74 Cf. supra, p. 165 et suiv.

75 Nat., I, 14, 37. La même pensée est attribuée à Chrysippe: ibid., 15, 39; II, 14, 39. Sur le même sujet cf. ibid., II, 8,

RESUME DE LA SECTION I - LA SAPIENTIA ET LA RAISON.

Sapientia et ratio recta, correspondants dans le système stoïcien à σοφία et à ὀρθὸς λόγος, expriment la même notion. Quoiqu'il n'existe aucune affirmation explicite de cette identité dans les textes des Stoïciens anciens, Cicéron, interprétant la doctrine stoïcienne, n'hésite pas à affirmer explicitement l'équivalence de ces deux expressions et à qualifier de sapiens le possesseur de la ratio recta. Ces deux termes sont aussi employés indistinctement en physique, en éthique et en logique par les Stoïciens et par Cicéron. Cette même identité est aussi manifeste quand Cicéron d'une part définit la loi comme "la droite raison" et d'autre part la considère comme l'apanage du sage ou comme la manifestation de la sapientia.

Sapientia désigne un état plus élevé et plus parfait que la simple raison. Cicéron écrit en effet que lorsque la raison a atteint sa perfection, on peut l'appeler sapientia. Parfois cependant il met sur le même plan sapientia et ratio. Dans ces cas le sens et la fonction de l'un des deux termes sont modifiés: sapientia prend le sens de "raison", "partie rationnelle de l'âme" ou bien ratio a le sens plus élevé de ratio perfecta.

le monde, les Stoïciens avaient créé un système moniste, résolvant ainsi dans un panthéisme⁷⁶ le dualisme de Platon et d'Aristote entre le monde et la divinité, qui est transcendante au monde. Cependant, à côté de l'identité avec le monde, ils parlent parfois de la divinité qui se trouve à l'intérieur du monde et qui s'identifie alors avec l'âme du monde⁷⁷. Quoique cette inconsistance, reprochée

21; 11, 30; 13, 34; 36; 17, 45; III, 8, 20; 16, 40. Sénèque, *Nat. Quaest.*, II, 45, 3. Diog. Laërce, VII, 137; 148; *S.V.F.*, vol. 2, n° 527, p. 168-169; n° 528, p. 169; n° 1026, p. 306. Dans le premier livre du *De natura deorum* (12, 30 et 13, 33), Velléius attribue la même idée respectivement à Platon et à Aristote, pour lesquels voir le commentaire de A.S. Pease, *op. cit.*, p. 235, 241-242. Pour la cosmologie et la théologie de Chrysippe voir E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouv. éd. revue, Paris, P.U.F., 1951, p. 141-156; 194-211. Pour la cosmologie stoïcienne voir D.E. Hahm, *The origins of Stoic cosmology*, Ohio State University Press, 1977, XIX-291 p.

⁷⁶ Voir à ce sujet M. Pohlenz, *La Stoa, Storia di un movimento spirituale*, Presentazione di V.E. Alfieri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. 1, p. 186-188. Cependant, selon E. Bréhier, *op. cit.*, p. 152 et suiv., la doctrine panthéiste n'appartient qu'au stoïcisme moyen et postérieur, tandis que Chrysippe dans la question du "rapport de Dieu avec le monde, a été très près de l'idée de la création" (*ibid.*, p. 154). Sur le panthéisme stoïcien voir aussi A. Bonhöffer, *Die Ethik der stoiker Epictet*, p. 243-249.

⁷⁷ Cf. *Nat.*, I, 14, 36: rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem ui diuina esse adfectam putat [scil. Zeno]; 37: totius naturae menti atque animo tribuit [scil. Cleanthes] hoc nomen [scil. dei]; 15, 39: Ait [scil. Chrysippus] enim uim diuinam in ratione esse positam et in uniuersae naturae animo atque mente, ipsumque, mundum deum dicit esse et eius animi fusionem uniuersam, tum eius ipsius principatum qui in mente et ratione uersatur, communemque rerum naturam uniuersam atque omnia continentem. Sur ces textes voir le commentaire de A.S. Pease, *op. cit.*, vol. 1, p. 250-271. J.S. Reid (*op. cit.*, p. 133), commentant le verbe *insit* d'*Ac. post.*, I, 7, 29 (la ratio perfecta immanente, dans la natura sentiente, texte que nous avons cité *supra*, p. 158), écrit: "while the Stoics believed that God and the Universe are coextensive and identical, they sometimes spoke of God as being contained within the Universe". Voir aussi Diogène Laërce, VII, 138 et 147, *S.V.F.*, vol. 3, n° 157, p. 42; n° 532, p. 120 et Sénèque, *Nat. Quaest.*, I, *praef.*, 13. Pour l'influence d'Aristote et de Platon sur la forma-

aux Stoïciens notamment par l'épicurien Velléius⁷⁸, et considérée comme inévitable par un savant moderne⁷⁹, puisse être justifiée, car la première conception et la deuxième ramènent à l'idée du panthéisme, nous préférons cependant traiter séparément du rapport de la sapientia avec le monde et avec la divinité. Ce qui ne nous empêchera pas d'envisager parfois les deux à la fois si le texte en question le demande.

1. La "sapientia" dans le monde.

Cicéron traite de la notion stoïcienne de la sapientia, immanente dans le monde, notamment dans une section (5, 15 - 16, 44) du deuxième livre du De natura deorum. Cette section est insérée dans l'exposé stoïcien, présenté par Balbus, sur la nature des dieux, ce qui nous prouve encore une fois la parenté de la notion de la divinité avec celle du monde chez les Stoïciens. Les philosophes stoïciens, dit Balbus, divisent la question des dieux immortels en quatre parties⁸⁰ : ils démontrent d'abord que les dieux existent : Primum docent esse deos; ils précisent ensuite leurs attributs : deinde quales sint; ils démontrent en troisième lieu que le monde est régi par eux : tum mundum ab iis administrari; et enfin qu'ils veillent

tion de cette pensée stoïcienne voir J. Moreau, L'âme du monde de Platon aux Stoïciens, Paris, Les Belles Lettres, 1939, 200 p.

⁷⁸ Cf. Nat., I, 14, 36 - 15, 41. Le même reproche est adressé à Aristote par Velléius (cf. ibid., 13, 33).

⁷⁹ J.S. Reid, op. cit., p. 133.

⁸⁰ Cf. Nat., II, 1, 3: Omnino diuidunt nostri totam istam de diis immortalibus quaestionem in partis quattuor.

sur la destinée des hommes: postremo consulere eos rebus humanis⁸¹.

Balbus, expose d'abord, à la suite des Stoïciens, plusieurs arguments en faveur de l'existence des dieux, notamment l'observation du ciel et des corps célestes (Nat., II, 2, 4), le consentement universel (2, 5), l'apparition des dieux, historiquement enregistrée (2, 6), l'art de la divination officielle (3, 7 - 4, 12), et enfin l'observation du monde qui, par une conception panthéiste, est considéré comme un être animé et doué de la sapientia (5, 15 - 16, 44). A ce sujet il prend en considération, comme point de départ, la nature des êtres qui composent le monde, son incomparable perfection, sa constitution physique et son organisation harmonieuse⁸².

Nous ne nous attarderons pas sur la notion du monde comme être animé et sensible⁸³, mais nous en ferons mention lorsque cette pensée est présentée en même temps que l'idée de la ratio ou de la sapientia dans l'univers. En effet, l'idée que le monde est animé et doué de sensibilité est d'une certaine façon contenue⁸⁴ dans la

81 Cf. Nat., II, 1, 3.

82 Nous avons rangé sous ces quatre thèmes principaux l'exposé de Balbus, quoiqu'ils ne soient pas indépendants l'un de l'autre ni exposés dans cet ordre. Comme les deux derniers sont envisagés surtout en rapport avec la divinité, nous les mentionnerons dans la prochaine subdivision.

83 A ce sujet cf. Nat., II, 8, 22, où Balbus présente ce syllogisme de Zénon: Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens; mundi autem partes sentientes sunt; non igitur caret sensu mundus. Voir aussi ibid., 11, 30; 31; 12, 32; 13, 36; 17, 46-47; sur le sensus dans les astres cf. II, 15, 42 et 16, 43; sur la natura sentiens dans l'univers cf. supra, p. 158 et n. 21. Sur le même sujet cf. Diog. Laërce, VII, 139 et 143 ainsi que d'autres textes cités par A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 601. Le stoïcien Ariston, qui ne s'intéresse qu'à l'éthique, met en doute cette notion (Nat., I, 14, 37).

84 A ce sujet voir S.V.F., vol. 2, n° 633-645, p. 191-194,

notion du monde comme être rationnel.

La démonstration de la ratio et de la sapientia dans l'univers, fondée sur l'observation de ses parties, et appuyée d'autre part sur les postulats que rien n'existe de mieux que le monde et qu'il n'y a rien de plus noble que la ratio, est un thème qui revient souvent dans l'exposé de Balbus. La considération, en effet, de la nature de l'homme, qui est un membre de l'univers⁸⁵, peut nous amener à la conception de la nature de cet univers. C'est ainsi que l'ingéniosité (sollertia) humaine nous fait songer à l'existence d'un esprit supérieur et divin, dont elle découle:

Et tamen ex ipsa hominum sollertia esse aliquam mentem et eam quidem acriorem et diuinam existimare debemus. Unde enim hanc homo "arripuit", ut ait apud Xenophontem Socrates (Nat., II, 6, 18)⁸⁶?

Car de même que l'humidité, la chaleur, la chair et le souffle de la vie dans l'homme dérivent des quatre éléments qui forment l'univers,

où le monde est considéré en même temps comme un animal (ζῷον) rationale (λογικόν).

⁸⁵ A ce sujet voir Nat., II, 12, 32: hominem qui esset mundi pars. Dans Nat., II, 11, 30, il est affirmé en général que tout ce qui existe dans le monde fait partie de l'univers: nihil est enim in omni mundo quod non pars uniuersi sit; sur la même idée cf. ibid., 14, 38; Sénèque, Ep., 95, 52 (en parlant directement des hommes): membra sumus corporis magni. Voir aussi De ira., II, 31, 7.

⁸⁶ Xénophon (Mém., I, 4, 8) nous rapporte cette pensée de Socrate, que Cotta reprend, pour la réfuter, dans Nat., III, 11, 27: At enim quaerit apud Xenophontem Socrates unde animum arripuerimus si nullus fuerit in mundo. Cotta rejetant cette idée par une reductio ad absurdum (il demande d'où on a pris alors le langage, la connaissance des nombres et la musique) affirme que la source de ces facultés c'est la nature. Pour d'autres citations sur la dérivation de l'âme humaine de l'âme du monde, cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 593.

à savoir l'eau, le feu, la terre et l'air⁸⁷, de même la partie de l'homme qui surpasse toutes les autres, à savoir la ratio, a aussi sa source dans l'univers: Illud autem quod uincit haec omnia, rationem dico et, si placet pluribus uerbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam, ubi inuenimus, unde sustulimus (Nat., II, 7, 18)? Ayant nommé d'abord l'ingéniosité, la sollertia, qui est la manifestation concrète de la ratio de l'homme, Balbus passe ensuite à ratio elle-même, à laquelle il associe les autres termes qui sont considérés comme les synonymes de celle-ci⁸⁸. Puisque l'homme possède cette faculté, il faut admettre qu'elle existe aussi dans le monde dont elle provient.

En effet, il ne peut exister personne si stupidement arrogant, dit Cicéron dans le De legibus, qu'il croie que la ratio et la mens existent en lui et n'existent pas dans le ciel et dans l'univers: neminem esse oportere tam stulte adrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in caelo mundoque non putet (Leg., II, 7, 16)⁸⁹.

87 Cf. Nat., II, 6, 18: Quin et umorem et calorem, qui est fusus in corpore, et terrenam ipsam uiscerum soliditatem, animum denique illum spirabilem si quis quaerat unde habeamus, apparet quod aliud a terra sumpsimus; aliud ab humore, aliud ab igni, aliud ab aere eo quem spiritum dicimus. Sur animus au lieu de anima cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 594.

88 A ce sujet cf. supra, p. 169 et n. 66. Les mêmes termes reviennent avec quelques variantes dans Nat., II, 21, 54 (mens, ratio, consilium; mens atque prudentia); 31, 79 (consilium, ratio, prudentia); 59, 147 (animus, mens, ratio, consilium, prudentia); III, 9, 21 (ratio, cogitatio, mens); Rep., III, 18, 28 (ratio, consilium, prudentia).

89 Par une argumentation semblable (arrogance de la part de l'homme s'il croyait qu'il n'y avait rien de mieux que lui dans le

Se fondant sur la nature de l'homme, Balbus prouve dans le deuxième livre du De natura deorum que le monde possède l'intellegentia et qu'il est sapiens. En effet, la preuve que le monde est doué d'intellegentia est fournie par le fait que le monde est supérieur aux parties qui le composent, de même que l'ensemble du corps humain est supérieur à chacune de ses parties⁹⁰. Dans ce cas il faut que le monde soit sapiens (sapiens sit mundus necesse est)⁹¹, autrement l'homme, qui est une partie de l'univers, et qui est doué de raison⁹² serait supérieur au monde: Nam ni ita esset, hominem, qui esset mundi pars, quoniam rationis esset particeps, pluris esse quam mundum omnem oporteret (Nat., II, 12, 32)⁹³.

monde) Balbus prouve l'existence de dieu (Nat., II, 6, 16); au sujet de cet argument, voir la prochaine subdivision. Sur caelum employé comme synonyme de mundus cf. A. Pellicer, Natura, Etude sémantique et historique du mot latin, Paris, P.U.F., 1966, p. 248, n. 1. Parmi les termes que Cicéron emploie pour désigner la notion d' "univers" (mundus, uniuersum, rerum omnium natura, uniuersitas etc.) c'est mundus qui a ses préférences.

90 Cf. Nat., II, 12, 32: Atque ex hoc quoque intellegi poterit in eo inesse intellegentiam, quod certe est mundus melior quam ulla natura. Ut enim nulla pars est corporis nostri quae non minoris sit quam nosmet ipsi sumus, sic mundum uniuersum pluris esse necesse est quam partem aliquam uniuerſi. Sur la notion qu'il n'y a rien de mieux que le monde cf. infra, n. 104.

91 Ibid. Sextus Emp. dit que pour les Stoïciens le monde est λογικός et πρόντιμος (Adu. math., IX, 77 = S.V.F., vol. 2, n° 1020, p. 305); pour la même pensée chez Zénon voir S.V.F., vol. 1, n° 110-114, p. 32-33; chez Chrysippe, voir S.V.F., vol. 2, n° 633-645, p. 191-194. Pour la même idée chez Cléanthe telle que présentée par Cicéron, cf. D.E. Hahm, op. cit., p. 267-273.

92 A ce sujet cf. supra, p. 155, n. 8.

93 Au sujet de l'absurdité qu'il y aurait à croire que l'homme est doué de qualités qui manqueraient au monde cf. Nat., II, 11, 31; 13, 36; et supra, n. 89.

La rationalité de l'homme, membre de l'univers, nous prouve donc que le monde possède la raison. Pour confirmer cette conclusion Balbus rapporte dans le paragraphe 22⁹⁴ un syllogisme de Zénon qui, se fondant sur la nature des parties du monde, nous prouve que le monde est rationnel. Dans la majeure, en effet, il affirme que tout ce qui n'est pas animé, ni pourvu de raison, ne peut pas donner origine aux êtres animés et rationnels (Nihil [...] quod animi quodque rationis est expers id generare ex se potest animantem compotemque rationis)⁹⁵; dans la mineure il constate que le monde engendre des êtres animés et rationnels (mundus autem generat animantis compotesque rationis); d'où la conclusion: le monde est donc animé et doué de raison (animans est igitur mundus composque rationis). Ce raisonnement est résumé à la fin du paragraphe, où Balbus remplace compos rationis par sapiens: Cur igitur mundus non animans sapiensque iudicetur, cum ex se procreet animantis atque sapientis (Nat., II, 8, 22)?

Une autre considération sur la nature des parties qui composent le monde amène à la même conclusion. Balbus, en effet, fait remarquer que chaque être contient en lui un principe conducteur, le principatus ou ἡγεμονικόν⁹⁶, comme la mens dans l'homme, une

94 Cf. S.V.F., vol. 1, n° 113, p. 33. Voir A.S. Pease (op. cit., vol. 2, p. 601-602) pour d'autres textes anciens qui se rapportent à ce syllogisme.

95 Sur le monde comme être animé cf. supra, p. 158, n. 21; p. 174-175, n. 83-84. Avant de présenter le syllogisme mentionné ici, Balbus en rapporte un autre, où, se basant encore sur les parties du monde, montre que l'univers est doué de sensation: Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens; mundus autem partes sentientes sunt; non igitur caret sensu mundus (Nat., II, 8, 22 = S.V.F., vol. 1, n° 114, p. 33).

96 A ce sujet cf. supra, p. 156, n. 11 et 12.

espèce de mens, source de l'adpetitus, dans les animaux, ou ce qui se trouve, sous une forme plus primitive, dans les racines des arbres et des plantes⁹⁷. Puisque le principatus représente l'élément prééminent et supérieur de chaque être, il s'ensuit, dit Balbus, que la partie où se trouve le principatus de la nature toute entière, à savoir de l'univers, constitue l'élément éminent et le plus digne d'exercer la suprématie sur les autres parties (omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum) (Nat., II, 11, 29). Or si toutes les parties du monde possèdent la sensation et la raison⁹⁸, à plus forte raison, la partie qui contient le principatus doit les posséder et dans une mesure beaucoup plus élevée (acriora quidem atque maiora)⁹⁹. D'où il faut conclure que le monde est sapiens et que l'élément qui embrasse toutes les choses excelle par la perfection de la raison (perfectione rationis)¹⁰⁰, qui coïncide, nous le savons, avec la sapientia.

De la nature des parties qui composent le monde, notamment l'homme, on peut donc déduire que ce dernier qui les contient, les

97 Cf. Nat., II, 11, 29.

98 Sur les parties du monde possédant la sensation et la raison cf. Nat., II, 11, 30 (cité supra, n. 12) et II, 8, 22 (cité supra, p. 178).

99 Ibid., 30, cité supra, p. 156, n. 12. L'affirmation que Balbus avait présentée au début du raisonnement (Natura est igitur quae contineat mundum omnem eumque tueatur, et ea quidem non sine sensu atque ratione; ibid., 29) est ainsi confirmée.

100 Ibid., 30, déjà cité supra, p. 156. Voir aussi ibid., 13, 36 (cité infra, p. 184), où, quoique Balbus ne mentionne pas le principatus, en parlant néanmoins de la nature universelle qui embrasse toutes les choses, il en affirme l'excellence et il en présente les qualités dans une gradation ascendante.

surpasse toutes.

Pour confirmer sa thèse au sujet de la rationalité de l'univers, Balbus a recours, en plus de la rationalité de l'homme, à la notion de la supériorité du monde ainsi qu'à l'idée de l'excellence de la ratio ou de la sapientia. Après avoir affirmé, comme nous l'avons déjà mentionné¹⁰¹, que les éléments de l'homme ainsi que sa raison dérivent de l'univers, Balbus demande si l'on peut attribuer au monde tout le reste sans lui attribuer aussi l'élément qui est le plus important de tous, à savoir la raison: An cetera mundus habebit omnia, hoc unum quod plurimi est non habebit (Nat., II, 7, 18)? Or, comme il le fait dans ce texte, Balbus affirme souvent la suprématie de la raison (ratio, qua nihil potest esse praestantius)¹⁰² accompagnant parfois ratio d'un terme synonyme (nihil autem est mente et ratione melius)¹⁰³. Cette affirmation est confirmée par un syllogisme de Zénon; qui prouve aussi la rationalité du monde: la majeure affirme en effet que ce qui est doué de raison est supérieur à ce qui en est dépourvu (Quod ratione utitur id melius est quam id quod ratione non utitur); la mineure, qu'il n'y a rien de mieux que le monde (nihil autem mundo melius)¹⁰⁴; et la conclusion,

101 Cf. supra, p. 175-176.

102 Nat., II, 6, 16; voir aussi 7, 18: illud autem quod vincit haec omnia, rationem; et Leg., I, 7, 23: nihil est ratione melius.

103 Nat., II, 14, 38 pour lequel cf. infra n. 107. Voir aussi 7, 18: si ratione et sapientia nihil est melius.

104 Cette idée, présentée deux fois dans ce paragraphe (II, 8, 21), sera répétée encore dans 7, 18; 11, 31; 14, 39; 17, 45; 46; 31, 80. Cotta, cependant (III, 8, 21 - 9, 23), critique le fait que Balbus n'a pas expliqué ce qu'il entend par meilleur: Sed cum

que le monde a la faculté de la raison (ratione igitur mundus utilis)¹⁰⁵. Par un raisonnement semblable, dit Balbus, on peut prouver que le monde est sapiens, ainsi que beatus ou aeternus, car tout ce qui est doué de ces qualités est supérieur à ce qui en est dépourvu, et rien n'est supérieur au monde¹⁰⁶. La majeure de ces syllogismes réaffirme donc la supériorité de la ratio ou de la sapientia. Or si d'une part la raison est l'élément qui vaut le plus (plurimi est), ou, comme Balbus le dit quelques lignes plus bas, s'il n'y a rien de mieux que la ratio et la sapientia, et si d'autre part rien n'existe parmi toutes les choses qui soit meilleur ou supérieur ou plus beau que le monde, ni qui puisse être conçu comme tel, il faut conclure que la ratio et la sapientia doivent être présentes dans l'être que l'on juge le meilleur, à savoir le monde:

Atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius, nihil pulchrius, nec solum nihil est sed ne cogitari quidem quicquam melius potest. Et si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quod optimum esse concedimus (Nat., II, 7, 18)¹⁰⁷.

mundo negas quicquam esse melius, quid dicis melius (III, 8, 21)?

¹⁰⁵ Nat., II, 8, 21 (S.V.F., vol. 1, n° 111, p. 33). Le même syllogisme est présenté par Cicéron dans Leg., II, 7, 16, où il n'y a aucune mention de Zénon et où le terme mundus est remplacé par natura omnium rerum: Quomque omnia quae rationem habent praestent iis quae sunt rationis expertia, nefasque sit dicere ullam rem praestare naturae omnium rerum, rationem inesse in ea confitendum est. Cf. aussi Sextus Emp. Adv. math., IX, 104 (S.V.F., vol. 1, n° 111, p. 32). Diog. Laërce (VII, 143) présente un syllogisme semblable pour prouver que le monde est vivant. Dans Nat., III, 9, 22-23 Cotta détruit ce raisonnement de Zénon par une reductio ad absurdum (voir infra, p. 193 et n. 152).

¹⁰⁶ Cf. Nat., II, 8, 21: Similiter effici potest sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter aeternum; omnia enim haec meliora sunt quam ea quae sunt his carentia, nec mundo quicquam melius.

¹⁰⁷ Plus loin (14, 37-38) Balbus dit la même chose de la

Puisque la sapientia équivaut à la uirtus¹⁰⁸, il est évident que le monde possède aussi celle-ci. En effet, par des raisonnements semblables à ceux qu'il a employés au sujet de la sapientia, Balbus affirme un peu plus loin (par. 39) que puisque il n'y a rien de plus parfait que le monde (est autem nihil mundo perfectius) et rien de mieux que la vertu (nihil uirtute melius), la vertu appartient donc en propre au monde (igitur mundi est propria uirtus). En outre si la vertu peut s'épanouir chez l'homme, malgré le fait que la nature humaine ne soit pas parfaite (nec uero hominis natura perfecta est, et efficitur tamen in homine uirtus), elle se développera d'autant plus facilement dans le monde (quanto igitur in mundo facilius). Le monde, donc, possède la vertu et il est sapiens (est ergo in eo uirtus. Sapiens est igitur). L'équivalence de la uirtus et de la sapientia, nous est encore confirmée par ce texte, où sapiens est employé comme qualificatif de uirtus¹⁰⁹.

La considération de l'échelle des êtres nous amène également à la conception du monde doué de la sapientia, comme nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner¹¹⁰. En effet Balbus, après avoir

mens et de la ratio (nihil autem est mente et ratione melius), qu'il attribue aussi au monde (haec mundo deesse non possunt), du moment que celui-ci, au contraire de l'homme, qui est quaedam particula perfecti, comprend toutes les parties qui le composent, et possède donc la perfection (sed mundus quoniam omnia complexus est neque est quicquam quod non insit in eo, perfectus undique est) et doit donc contenir ce qu'il y a de meilleur (qui igitur potest ei deesse id quod est optimum?).

108 Cf. supra, p. 53-54, et notes.

109 A ce sujet cf. supra, p. 63.

110 Cf. supra, p. 154-155.

affirmé qu'en procédant à partir des êtres et des natures le plus rudimentaires, jusqu'aux êtres les plus élevés et parfaits, l'on arrive nécessairement à la nature des dieux¹¹¹, énumère dans une gradation ascendante quatre ordres¹¹². Au premier, auquel appartiennent les plantes, la nature n'a accordé que la capacité de se nourrir et de croître¹¹³. Les êtres du deuxième, à savoir les animaux, possèdent en plus le sens, le mouvement et l'instinct qui leur permet d'accéder à ce qui leur est salutaire et de rejeter ce qui est nuisible¹¹⁴. L'homme qui vient en troisième lieu possède en plus la ratio, par laquelle il peut régler ses instincts¹¹⁵. La quatrième catégorie enfin qui est la plus élevée (altissimus) comprend les êtres nés boni sapientisque, doués dès l'origine de la ratio recta constansque¹¹⁶. Puisque cette qualité surpasse celle des hommes, il faut l'attribuer à dieu, qui s'identifie avec le

111 Cf. Nat., II, 12, 33: Atque etiam si a primis incohatique naturis ad ultimas perfectasque uolumus procedere, ad deorum naturam perueniamus necesse est.

112 Comme A.S. Pease (op. cit., vol. 2, p. 625) le fait remarquer, il y aurait cinq ordres, mais Balbus omet l'ordre minéral.

113 Cf. Nat., II, 12, 33: Prima enim animaduertimus a natura sustineri ea quae gignantur e terra, quibus natura nihil tribuit amplius quam ut ea alendo atque augendo tueretur.

114 Cf. ibid., 12, 34: Bestiis autem sensum et motum dedit, et cum quodam adpetitu accessum ad res salutare, a pestiferis recessum.

115 Cf. ibid.: Hoc homini amplius, quod addidit rationem, qua regerentur animi adpetitus, qui tum remitterentur, tum continerentur.

116 Cf. ibid., 13, 34, cité supra, p. 155.

monde¹¹⁷, dans lequel donc la raison est nécessairement parfaite et absolue: in quo necesse est perfectam illam atque absolutam inesse rationem (Nat., II, 13, 34).

Ainsi si l'existence des trois premiers ordres est prouvée par l'expérience, celle du quatrième est inférée des trois autres¹¹⁸, car les imperfections des premiers nous amènent à l'idée de l'existence d'un quatrième ordre qui comprend les êtres les plus parfaits. En effet, comme Balbus le dit dans le paragraphe suivant, tous les êtres tendent à rejoindre l'état de perfection qui est propre à leur espèce, mais ils en sont souvent empêchés par des obstacles extérieurs¹¹⁹. Seule la nature tout entière, qui englobe et contient en elle-même tous les êtres, peut atteindre la perfection¹²⁰. Ce qui nous amène à conclure qu'il existe au sommet un quatrième ordre qu'aucune force externe ne peut atteindre (Quocirca necesse est esse quantum illum et altissimum gradum quo nulla uis possit accedere) (Nat., II, 13, 35), et auquel appartient la nature universelle, à savoir le monde (Is autem est gradus in quo rerum omnium natura ponitur) (ibid., 13, 36). Puisque cette nature universelle est supérieure à toutes les choses et que rien ne peut lui faire obstacle,

117 A ce sujet cf. supra, p. 171 et n. 75.

118 A ce sujet cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 625.

119 Cf. Nat., II, 13, 35: Neque enim dici potest in ulla rerum institutione non esse aliquid extremum atque perfectum [...] Etenim ceteris naturis multa externa quo minus perficiantur possunt obsistere.

120 Cf. ibid.: universam autem naturam nulla res potest impedire propterea quod omnis naturas ipsa cohibet et continet.

elle doit donc être douée de l'intellegentia et de la sapientia:

quae quoniam talis est ut et praesit omnibus et eam nulla res possit impedire, necesse est intellegentem esse mundum et quidem etiam sapientem (Nat., II, 13, 36)¹²¹.

En outre, ajoute Balbus, on ne peut pas nier que la nature universelle, englobant toutes les choses, soit la meilleure¹²². Et si elle est la meilleure, elle possède toutes les qualités des ordres inférieurs (cum sit optima, non primum animantem esse [dici], deinde rationis et consilii compotem), et possède en plus la sapientia (postremo sapientem) (ibid.). Même si, comme les plantes et les animaux, elle était animée, cette qualité seule ne suffirait pas pour qu'on puisse la déclarer optima¹²³. Même si elle possédait en outre la ratio et le consilium comme l'homme, sans posséder dès ses origines en plus la sapientia, elle serait dans une position inférieure à l'homme: Nec uero, si rationis particeps sit nec sit tamen a principio sapiens, non sit deterior mundi potius quam humana condicio (Nat., II, 13, 36). L'homme, en effet, qui n'a reçu que l'usage de la raison, peut acquérir la sapientia (Homo enim sapiens fieri potest), mais si le monde dans l'éternité du temps passé n'avait pas été sapiens, il ne pourrait jamais le devenir: mundus autem, si in aeterno prateriti temporis spatio fuit insipiens,

121 Remarquer que comme dans 12, 32 (cité supra, p. 177, n. 90) sapiens est rapporté à intellegentia, de même ici intellegens est assimilé à sapiens et considéré comme synonyme (voir infra, p. 189).

122 Cf. Nat., II, 13, 36: Quid autem est inscitius quam eam naturam quae omnis res sit complexa non optumam dici.

123 Cf. ibid.: Neque enim si stirpium similes sit, aut etiam bestiarum, optuma putanda sit potius quam deterruma.

numquam profecto sapientiam consequetur (ibid.). Il serait ainsi inférieur à l'homme, ce qui serait absurde¹²⁴, d'où il faut conclure que le monde est sapiens dès ses origines¹²⁵: sapiens a principio mundus [...] habendus est (ibid.).

Ainsi, quoique la considération de la nature de l'homme nous amène à la notion du monde comme être sapiens, intellegens ou doué de la ratio recta ou perfecta, il reste cependant une différence fondamentale entre le monde et l'homme. Tandis que l'homme n'a la sapientia qu'en puissance, le monde lui la possède en acte. Le monde possède les mêmes qualités que l'homme, mais lui est toutefois supérieur, car chez lui, la ratio, qui est l'apanage de l'homme, se trouve dans l'état de perfection et elle est alors appelée sapientia. Comme Balbus le répète à l'infini, le monde est parfait, car il comprend en lui toutes les parties et il n'existe rien qui ne soit contenu en lui¹²⁶, tandis que l'homme, parfait en aucune façon (nullo modo perfectus), n'est qu'un petit fragment de ce qui est parfait (est quaedam particula perfecti) (Nat., II, 14, 37).

Si de la faculté rationnelle de l'homme on peut donc inférer l'existence d'une faculté semblable dans le monde, il est évident cependant que celle-ci est nettement supérieure à l'autre en raison de sa perfection et de son intensité. Ce qui ressort encore des

124 A ce sujet cf. supra, p. 176 et n. 89; p. 177 et n. 93.

125 Sur cette notion voir supra, p. 155.

126 Cf. Nat. II, 14, 38: Sed mundus quoniam omnia complexus est neque est quicquam quod non insit in eo, perfectus undique est; cf. aussi supra, n° 107.

différents termes qui désignent l'une et l'autre. Si l'on compare les termes que Balbus emploie dans le paragraphe 18 pour désigner l'esprit et la qualité suprême de l'univers avec la série de termes qu'il emploie pour décrire la faculté intellectuelle dans l'homme, on voit que les premiers se placent, quant à leur sens, à un niveau plus élevé que les derniers. En effet, quoique les termes sollertia, ratio, mens, consilium, cogitatio et prudentia, employés à propos de l'homme, soient assez près sémantiquement de sapientia¹²⁷, employée à propos du monde, ils ne coïncident pas entièrement avec sapientia, lorsque celle-ci désigne, comme ici, la raison suprême dans l'univers. Quant aux mots mens et ratio, employés au sujet et de l'homme et du monde, ils assument, lorsqu'ils désignent la faculté de l'univers, un sens plus élevé à cause des qualificatifs acrior¹²⁸ et diuina dans le cas de mens ou de son association avec sapientia dans le cas de ratio¹²⁹.

Au sujet de ratio il convient de remarquer, comme nous l'avons déjà mentionné¹³⁰, que Balbus emploie parfois ce mot seul à propos du monde au lieu de ratio recta ou perfecta, formule plus adéquate pour désigner la qualité suprême de l'univers. Dans ce cas

127 A ce sujet cf. supra, p. 165-171.

128 Ce même adjectif, accompagné de maior, qualifie encore la sensation et la raison du principatus du monde dans Nat., II, 11, 30, cité supra, p. 156, n. 12.

129 Cf. supra, p. 170-171 et n. 72.

130 Cf. supra, p. 165 et 171-172.

il songe simplement à la rationalité de l'univers¹³¹, sans prendre en considération l'intensité de celle-ci. Par contre quand il veut souligner les deux aspects, il les mentionne expressément, comme dans le paragraphe 36, où, présentant en ordre ascendant les qualités de l'univers, y compris la propriété d'être animé, il le qualifie de animans, rationis et consilii compos et enfin de sapiens¹³². Quand Balbus désire souligner la différence entre l'univers et l'homme, il emploie en principe ratio pour l'homme et sapientia, ratio recta ou des expressions semblables pour le monde¹³³, démontrant ainsi que sapientia a un sens plus élevé que ratio.

Cette démarcation cependant n'est pas toujours respectée. Comme on a pu le constater au paragraphe 22, sapiens et compos rationis sont employés à la fois comme attributs de l'homme et du monde¹³⁴. De même au par. 32, quoique pour l'homme on emploie rationis particeps et pour le monde sapiens, la différence entre les deux n'est pas signalée¹³⁵.

¹³¹ C'est le cas dans Nat., II, 8, 21 et 22 (cf. supra, p. 178 à 181); Leg., II, 7, 16 (cf. supra, p. 176 et 181, n. 105).

¹³² Cf. supra, p. 185.

¹³³ Voir par ex. Nat., II, 12, 34 - 13, 36, dont il est question supra, p. 183-184. Nous traiterons dans la prochaine section de Leg., I, 12, 33, où, sans faire aucune distinction entre les hommes et l'univers ou la divinité, il est dit que ceux qui ont reçu de la nature la ratio, ont reçu aussi la ratio recta (voir infra, p. 217 et suiv.).

¹³⁴ Voir supra, p. 178.

¹³⁵ Voir supra, p. 177.

Comme on a pu aussi le constater, en plus de sapiens le monde est encore qualifié d'intellegens. A. Hus¹³⁶ mentionne sept emplois d'intellegens en un sens philosophique, dont deux se rapportent au monde ou à l'âme du monde (Nat., I, 10, 23¹³⁷ et II, 13, 36), quatre à la nature ou à ce qui est dans la nature (Tim., 3, 10 (bis); 14, 51; Nat., II, 47, 120) et l'un aux dieux (Nat., II, 30, 77). A cela on peut ajouter deux emplois du substantif intellegentia (Nat., II, 12, 32 et Ac. pr., II, 37, 119). Or il nous semble que les mots intellegens et intellegentia, employés à propos du monde ou de la nature et associés à sapiens ou sapientia, sont identiques pour le sens avec ces derniers¹³⁸, comme l'exemple de Nat., II, 12, 32 nous l'indique, car voulant prouver au départ que le monde possède l'intellegentia, Balbus conclut que le monde est sapiens¹³⁹.

On peut donc conclure que pour désigner la qualité suprême de l'univers, Cicéron, pour insister ou varier son expression,

136 Cf. art. cit., p. 279.

137 Au sujet de ce texte cf. infra, n. 153.

138 A. Hus (art. cit., p. 279) considère le sens des sept emplois précités d'intellegens comme correspondant à celui d'intellegentia II B et II D de la classification qu'il fait de ce terme, à savoir d' "intelligence" et d' "entendement" (cf. ibid., p. 268-269 et 271). Sur les rapports entre intellegentia et sapientia, voir encore supra, p. 166-167.

139 Sur ce texte cf. supra, p. 177 et n. 90-93. On peut ajouter un autre exemple (Ac. pr., II, 37, 119 où attribuant aux Stoïciens la pensée que le monde est sapiens, qu'il possède une mens, Cicéron reprend ces termes par intellegentia, dont il dit qu'elle imprègne toutes les parties du monde: hunc mundum esse sapientem, habere mentem [...] quaedam animalis intellegentia per omnia ea permanet et transeat.

emploie, soit seuls soit jumelés avec sapientia, divers termes ou expressions voisins de sens.

La notion stoïcienne du monde doué de la sapientia qui est la ratio recta, exposée dans la première partie de l'intervention de Balbus est réfutée dans le troisième livre du De natura deorum par Cotta, le représentant de la Nouvelle Académie. Cotta reproche à Balbus de n'avoir pas montré en quoi consiste la supériorité du monde¹⁴⁰. Il affirme qu'il serait prêt à accepter l'idée qu'il n'y a rien de plus beau que le monde ou rien de plus convenable pour les hommes que le monde, mais il ne peut pas accepter l'affirmation qu'il n'y a rien de plus sapiens que le monde: sin autem id dicis, nihil esse mundo sapientius, nullo modo prorsus adsentior (Nat., III, 8, 21). Pour montrer que l'idée de la supériorité du monde n'implique pas que le monde soit sapiens, Balbus apporte l'exemple de la ville de Rome. A son avis affirmer que sur la terre il n'y a rien de supérieur à Rome, n'implique pas que Rome soit douée de ratio, cogitatio, mens, ou, puisqu'elle en est dépourvue, que la fourmi, qui est pourvue de sensus, mens, ratio, memoria, soit supérieure à Rome¹⁴¹. On peut remarquer que Cotta attribue à la fourmi, en plus de la sensation, des qualités intellectuelles¹⁴² que Balbus

¹⁴⁰ A ce sujet voir supra, p. 180-181, n. 104.

¹⁴¹ Cf. Nat., III, 9, 21.

¹⁴² Dans Tusc., I, 24, 57, Cicéron présente la memoria comme l'une des facultés de l'esprit de l'homme. Sur la memoria comme faculté humaine, qui indique l'origine divine de l'âme de l'homme, ou qui est indispensable pour atteindre la connaissance cf. ibid., 24, 57 - 26, 65, passim et Ac. pr., II, 6, 22.

avait réservées à l'homme, ne concédant aux animaux que quiddam simile mentis, source de l'adpetitus¹⁴³, Comme Cotta avait commencé par rejeter l'idée de la sapientia dans le monde, on peut dire que les termes ratio, cogitatio, mens, que l'on ne peut attribuer à Rome, représentent d'une certaine façon, le terme sapientia¹⁴⁴, dont il est question à propos du monde. Les mêmes qualités sont attribuées à la fourmi, mais Cotta se garde bien de parler à propos de celle-ci de sapientia. Par l'exemple de Rome et de la fourmi, il veut montrer l'absurdité de la conception stoïcienne voulant que le monde soit sapiens.

De même par des reductiones ad absurdum, il démolit les autres arguments stoïciens repris par Balbus. Sur la foi de raisonnements semblables au syllogisme de Zénon, basé sur la suprématie dont jouit tout ce qui est doué de ratio¹⁴⁵, on pourrait, dit Cotta, prouver que le monde est litteratus, disertus, mathematicus, musicus, omni doctrina eruditus et enfin philosophus¹⁴⁶. Il tourne ainsi ce syllogisme en ridicule, en montrant qu'il prouve un peu trop, que

143 Cf. Nat., II, 11, 29; sur la sensation cf. 12, 34 (cité supra, n. 114).

144 A ce sujet cf. encore supra, p. 175-176 et n. 88.

145 Cf. Nat., II, 8, 21, pour lequel voir supra, p. 180-181.

146 Cf. Nat., III, 9, 23. Comme on peut le constater, pour tourner en ridicule le syllogisme de Zénon, Cotta applique son raisonnement à des qualités acquises et non pas naturelles, comme c'était le cas chez Zénon. Pour une semblable reductio ad absurdum, cf. Sextus Emp., Adu. phys., I, 108 (Adu. math., IX, 108) cité par A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1010.

l'on peut en tirer des conclusions absurdes¹⁴⁷. De la même façon, il réfute l'affirmation que le monde doit être doué d'âme et de qualités intellectuelles, pensée que Balbus avait présentée comme irréfutable, en évoquant la nécessité de l'existence d'une source originelle d'où l'homme, chez qui on observe ces qualités, les aurait tirées¹⁴⁸. Cotta affirme que l'on pourrait également se demander d'où l'homme a tiré le langage, la science des nombres et l'art de la musique, tout en faisant voir l'absurdité qu'il y a à imaginer le monde comme pourvu de langage ou d'art musical¹⁴⁹. A son avis, toutes ces qualités et fonctions sont dues à la nature (naturae ista sunt)¹⁵⁰. Tandis que Balbus avait affirmé que le monde, engendrant des êtres animés et doués de raison, doit être lui-même doué de vie et de ratio ou sapientia¹⁵¹, Cotta dit que par ce

147 M.-Y. Henry (The relation of dogmatism and scepticism in the philosophical treatises of Cicero, Diss. Columbia, New York, Humphrey, 1925, p. 46) écrit à ce sujet: "But this proves too much; one can extend its force to the point of absurdity".

148 Cf. Nat., II, 6-7, 18, discuté supra, p. 175-176.

149 Cf. ibid., III, 11, 27: At enim quaerit apud Xenophontem Socrates unde animum arripuerimus si nullus fuerit in mundo. Et ego quaero unde orationem, unde numeros, unde cantus; nisi uero loqui solem cum luna putamus, cum propius accesserit, aut ad harmoniam canere mundum, ut Pythagoras existimat.

150 Ibid. Cotta poursuit en expliquant qu'il ne s'agit pas de la natura, comme l'entend Zénon, à savoir le πῦρ τεχνικόν qui crée toutes les choses (voir ibid., II, 22, 57; Ac. post., I, 11, 39, etc.), mais de la natura, qui met tout en mouvement de sa propre impulsion. Dans Nat., II, 16, 43, Balbus avait affirmé que le mouvement harmonieux des astres n'est pas dû à la natura (entendue dans le sens que lui donne Cotta). Il explique le sens stoïcien de natura plus loin (II, 32, 81-82).

151 Cf. ibid., II, 8, 22, dont il est question supra, p. 178.

syllogisme on peut prouver non seulement que le monde est animans et sapiens, mais aussi qu'il est joueur de lyre et de trompette, car il engendre aussi des hommes experts dans ces arts ¹⁵².

Cotta conclut que les Stoïciens n'ont apporté aucune raison valide pour nous convaincre que le monde est rationnel ni même qu'il est animé:

Nihil igitur adfert pater iste Stoicorum quare mundum ratione uti putemus, ne cur animantem quidem esse (Nat., III, 9, 23)¹⁵³.

Comme on a pu le constater, pour réfuter les arguments des Stoïciens, Cotta recourt en général à leur terminologie, mais au lieu de ratio recta, il emploie ratio seule. Il assimile donc ratio, cogitatio et mens à sapientia.

Il est difficile de juger d'après les exposés respectifs de Balbus et de Cotta quelle est la position de Cicéron au sujet de la conception du monde doué de sapientia. Tandis qu'au début du premier livre il justifie sa position de liberté exempte de tout

¹⁵² Cf. ibid., III, 9, 23: Saepe dixisti [...] nec ullam uim esse naturae ut sui dissimilia posset effingere; concedam non modo animantem et sapientem esse mundum sed fidicinem etiam et tubicinem, quoniam earum quoque artium homines ex eo procreantur? où l'on peut voir que Cotta apporte toujours des exemples de capacités acquises (artes).

¹⁵³ Cotta affirme de nouveau que le monde n'est pas doué de vie dans 8, 20, où il exprime cette idée sous forme de protase de proposition irréaliste, avec l'omission de l'apodose. Velléius, qui, dans le premier livre, expose la doctrine épicurienne, rejette l'idée du monde pourvu de vie et de sapientia, au nom de l'image d'un être vivant et intelligent, qu'il oppose à celle du monde: Qui uero mundum ipsum animantem sapientemque esse dixerunt, nullo modo uiderunt animi naturam intelligentis in quam figuram cadere posset (ibid., I, 10, 23).

dogmatisme¹⁵⁴, et que, plus loin, il proclame son impartialité dans la discussion qui va suivre, en particulier vis-à-vis de la Nouvelle Académie¹⁵⁵, à la fin de la discussion il prend, d'une certaine façon, position. Il affirme, en effet que l'exposé de Balbus lui semble plus proche de la vérité: ut [...] mihi Balbi ad ueritatis similitudinem uideretur esse propensior (Nat., III, 40, 95)¹⁵⁶.

Par cette phrase, qui accepte la thèse des Stoïciens comme probable, car plus proche de la vérité, Cicéron ne sort pas du probabilisme de la Nouvelle Académie, qui, du reste, laissait ses membres libres de choisir dans n'importe quel système les doctrines qui leur semblaient plus vraisemblables¹⁵⁷. Si l'on rapproche l'exposé de

¹⁵⁴ Cf. Nat., I, 5, 10: Qui autem requirunt quid quaeque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est; non enim tam auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt. Quin etiam obest plerumque iis qui discere uolunt auctoritas eorum qui se docere profitentur; desinunt enim suum iudicium adhibere, id habent ratum quod ab eo quem probant iudicatum uident. Sur Cicéron et la Nouvelle Académie cf. W. Burkert-Erlangen, Cicero als Platoniker und Skeptiker, Zum Platonverständnis der "Neuen Akademie", dans Gymnasium, 72, 1965, p. 175-200.

¹⁵⁵ Cf. ibid., 7, 17 (répondant à Velléius qui suppose que Cotta aura un allié en Cicéron, disciple avec lui de Philon): Tum ego: "Quid didicerimus Cotta uiderit, tu autem nolo existimes me adiutorem huic uenisse sed auditorem, et quidem aequum, libero iudicio, nulla eius modi adstrictum necessitate ut mihi uelim nolim sit certa quaedam tuenda sententia".

¹⁵⁶ Sur la portée de cette phrase ainsi que sur son interprétation cf. F. Guglielmino, L'agnosticismo di C. Aurelio Cotta nel "de natura deorum", dans Religio, 10, 1934, p. 143-144 et A.S. Pease, The Conclusion of Cicero's "De Natura Deorum", dans Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 44, 1913, p. 25-37.

¹⁵⁷ M.-Y. Henry (op. cit., p. 53) rapporte à ce sujet la pensée de A.B. Krische (Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Eine Prüfung der Darstellung Cicero's, Göttingen, 1840, p. 10): "Krische justly points out that the new Academy was not

Balbus, en tenant compte de l'appui probable de Cicéron, de la conception que Cicéron présente lui-même dans le premier livre du De legibus, on trouve néanmoins plusieurs points en commun dans ce qui concerne la qualité de la sapientia ou de la ratio recta dans le monde ou dans la divinité, comme nous le verrons dans la prochaine section. Ce qui nous fait croire que Cicéron accepte la notion stoïcienne d'un monde doué de sapientia.

3. La "sapientia" et la divinité.

Comme nous l'avons déjà indiqué plus haut¹⁵⁸, la notion de la divinité est pour les Stoïciens très proche de celle du monde, car pour eux dieu s'identifie avec le monde ou bien en représente l'âme ou la mens. D'après l'analyse de la doctrine stoïcienne concernant la sapientia dans le monde, nous avons vu que la sapientia apparaît comme une sorte d'âme du monde. Elle est assimilée ainsi à la notion de la divinité qui gouverne le monde ou encore elle désigne la qualité suprême de dieu. Nous allons donc examiner les textes cicéroniens où la sapientia est ainsi mise en rapport avec la divinité¹⁵⁹.

sceptical as to man's ability to find a position in philosophy and that Cicero, applying the Academic principle of search for truth and choice of belief, came near to the Stoic view of the subject of this treatise". Quant à l'idée stoïcienne que le monde est doué de raison M.-Y. Henry (*ibid.*, n. 54) dit que Cicéron l'accepte comme une "vérité probable".

¹⁵⁸ Cf. supra, p. 172.

¹⁵⁹ Il convient de mentionner ici que les Stoïciens s'appuyaient sur la définition de la σοφία (cf. supra, p. 6 et n. 13-14) pour prouver que les dieux existent: εἴ γε μὴν μὴ εἰσὶ θεοί, ἀναίρεται σοφία, ἐπιστήμη οὐσα θεῶν τε καὶ ἀνθρωπείων πραγμάτων.

Dans le texte des Academica posteriora que nous avons déjà mentionné¹⁶⁰, Varron, présentant la physique d'Antiochus qui s'inspire de la doctrine stoïcienne, marque avec netteté l'identité de la sapientia (perfecta), qui est aussi la ratio perfecta, l'animus mundi, et la mens perfecta, avec dieu: (quam uim animum esse dicunt eandemque esse mentem sapientiamque perfectam quem deum appellant (Ac. post., I, 7, 29). Il affirme ainsi la présence de cette qualité, désignée par plusieurs termes et personnifiée en quelque sorte par son assimilation à la divinité, dans l'élément doué d'instinct (natura sentiens) qui maintient ensemble toutes les parties du monde. Ce texte vient donc confirmer les autres textes stoïciens soutenant que le monde est doué de sapientia. Il nous renseigne aussi sur l'identité de la sapientia avec l'âme du monde, qui est en même temps l'esprit divin qui gouverne le monde.

Dans le deuxième livre du De natura deorum, où la preuve de l'existence de l'esprit divin dans le monde est fondée sur la constitution et sur l'ordre de l'univers, et sur les capacités élevées, mais en même temps limitées de l'homme, on peut encore déduire un certain rapport entre la sapientia et la divinité, en particulier si l'on tient compte de ce texte des Academica posteriora (I, 7, 28-29). En effet selon Cléanthe - qui apporte quatre explications au

μάτων (S.V.F., vol. 2, n° 1017, p. 304). Ils affirmaient aussi que l'action de se tourner vers la divinité dérive d'un mouvement de l'âme vers la σοφία: τὴν δὲ μεταστροφὴν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα οἱ μὲν Στωϊκοὶ ἐκ μεταβολῆς φασὶ γίνεσθαι, μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν (S.V.F., vol. 3, n° 221, p. 52).

¹⁶⁰ Ac. post., I, 7, 28-29, pour lequel cf. supra, p. 158.

sujet de la formation de la notion de la divinité chez les hommes¹⁶¹ la quatrième de ces explications est précisément fondée sur l'observation de l'ordre de l'univers¹⁶². Ce qui est prouvé par une comparaison. De même que l'on présume la présence de quelqu'un qui règle et qui préside à tout lorsqu'on remarque la ratio, le modus et la disciplina dans toutes les choses dans une maison, au forum ou dans un gymnase, de même l'on songe nécessairement à une mens qui dirige tous les mouvements de l'univers (statuat necesse est ab aliqua mente tantos naturae motus gubernari) lorsqu'on considère les mouvements (motiones), les phases (vicissitudines) et l'harmonie (ordines) des corps célestes, qui se poursuivent sans défaillance aucune depuis des âges innombrables¹⁶³.

C'est la même pensée que nous amène la notion de la sympathie, de l'accord et de la continuité qui règnent entre toutes les parties de l'univers (tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio)¹⁶⁴, une pensée fondamentale dans le système des Stoïciens¹⁶⁵.

161 Sur les trois premières (pressentiment des choses futures, bienfaits de la nature envers l'homme, et présages et prodiges) cf. Nat., II, 5, 13-14 (S.V.F., vol. 1, n° 528, p. 119).

162 Cf. Nat., II, 5, 15: Quartam causam esse eamque uel maximam aequabilitatem motus <constantissimamque> conuersionem caeli, solis, lunae siderumque, omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita.

163 Cf. ibid. Pour d'autres comparaisons entre le monde et une maison cf. ibid., II, 6, 17 et III, 10, 26.

164 Ibid., 7, 19. Remarquer l'allitération qui nous donne l'idée de la continuité.

165 A ce sujet cf. Diu., II, 14, 33-34; 69, 142; Nat., III, 11, 28; A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 596, donne d'autres références à ce sujet.

Cet accord et cette continuité, ils l'observent et sur la terre (succession des saisons, flux et reflux des marées dues à l'influence de la lune) et dans le ciel (les différents trajets des astres dans l'ensemble de la révolution du ciel)¹⁶⁶. L'harmonie et la sympathie qui animent donc l'univers seraient impossibles, nous dit Balbus, sans l'existence d'un esprit divin qui envahit tout l'univers: Haec ita fieri omnibus inter se concinentibus mundi partibus profecto non possent nisi ea uno diuino et continuato spiritu continerentur (Nat., II, 7, 19).

Un syllogisme de Chrysippe, dans lequel il prend en considération l'harmonie et la grandeur de l'univers en rapport avec la nature de l'homme, nous amène à la même conclusion. Dans la majeure, en effet, il affirme que si dans tout l'univers il y a quelque chose qui ne peut être l'oeuvre de la mens, de la ratio, de la uis ou de la potestas humana, il faut que l'être qui en est responsable soit supérieur à l'homme¹⁶⁷. Dans la mineure il nous montre que les corps célestes, ainsi que l'harmonie qui règne dans l'univers, ne peuvent pas être l'oeuvre de l'homme¹⁶⁸. D'où il faut conclure qu'il existe un être, supérieur à l'homme, qui accomplit tout cela¹⁶⁹.

166 Cf. Nat., II, 7, 19.

167 Cf. ibid., 6, 16: Si enim[...]est aliquid in rerum natura quod hominis mens, quod ratio, quod uis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id quod illud efficit homine melius.

168 Cf. ibid.: atqui res caelestes omnesque eae quarum est ordo sempiternus ab homine confici non possunt.

169 Cf. ibid.: est igitur id quo illa conficiuntur homine melius.

Cet être ne peut être que dieu, car, à part la divinité, il n'existe rien dans la nature qui soit supérieur à l'homme, seul détenteur de la ratio¹⁷⁰. D'autre part croire que, dans tout l'univers, il n'y a rien de supérieur à l'homme, ce serait une arrogance insensée (desipiens adrogantia)¹⁷¹. L'existence donc de la divinité (est igitur profecto deus) qui représente la mens qui dirige tout dans l'univers, est indéniable.

Comme on a pu le constater dans ces textes du De natura deorum, où Cicéron fait rapporter par Balbus les arguments des Stoïciens concernant l'existence de la divinité dans le monde, il ne mentionne pas, à côté de la divinité, le terme sapientia comme il l'avait fait dans la description confiée à Varron dans les Academica posteriora. Cependant, puisque Balbus parle ici de mens ou de diuinus et continuatus spiritus qui existent dans l'univers et que d'autre part il mentionne également la mens, la sapientia et les autres expressions précitées, lorsqu'il veut prouver que le monde possède toutes les qualités suprêmes, on peut facilement mettre en rapport les deux séries d'expressions. D'ailleurs le texte des Academica susmentionné, où les notions de sapientia, mens et deus sont identifiées, vient confirmer l'assimilation de la mens ou de

170 Cf. ibid.: Id autem quid potius dixeris quam deum? Et enim si di non sunt, quid esse potest in rerum natura homine melius; in eo enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius. Sur la ratio dans l'homme cf. supra, p. 155 et n. 8.

171 Cf. ibid.: Esse autem hominem qui nihil in omni mundo melius esse quam se putet desipientis adrogantiae est. Sur une pensée semblable cf. supra, p. 177 et n. 89. Voir aussi la réponse de Cotta dans III, 10, 26.

la sapientia de l'univers avec la divinité.

En outre, si l'on se souvient du passage sur la hiérarchie des êtres¹⁷² où les dieux sont qualifiés de sapientes et où on leur attribue la ratio recta, il est évident que les Stoïciens pensent que les dieux sont pourvus de la sapientia ou de la raison parfaite.

De même dans le De legibus, Cicéron mentionne souvent la ratio recta, que nous savons identique à la sapientia, en rapport avec la divinité. Il rattache aussi souvent la loi véritable et universelle à la divinité¹⁷³, dont elle émane. Comme la loi est identique à la ratio recta, ou en est l'expression, elle émane justement de la divinité dont la droite raison est l'apanage¹⁷⁴. C'est ainsi que, dans le deuxième livre, la loi véritable et première, appropriée pour donner des ordres et imposer des défenses, est assimilée à la droite raison de Jupiter: lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta summi Iouis (Leg., II, 4, 10)¹⁷⁵. En effet, comme Cicéron l'affirme au début du para-

172 Cf. supra, p. 155 et p. 182-184.

173 Sur ce sujet cf. Leg., II, 3, 7 - 4, 10 ainsi que les autres textes mentionnés ci-dessous.

174 Voir cependant infra, p. 217 et suiv., où nous examinons les cas où Cicéron attribue même aux hommes la ratio recta ou perfecta.

175 Dans Leg., I, 7, 23 la loi est désignée par caelestis descriptio et praepotens deus; dans Leg., II, 5, 11 la loi suprême est identifiée avec l'esprit divin: illa diuina mens summa lex est; de même dans Phil., XI, 12, 28, la loi est définie comme la droite raison des dieux: Est enim lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio; dans Rep., III, 22, 23, en parlant de la loi universelle Laelius dit: unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis huius inuentor, disceptator, lator. Sur la loi, émanation de l'esprit divin, cf. aussi Diogène Laërce, VII, 88; S.V.F., vol. 1, n° 162, p. 42-43; vol. 2, n° 1076 et 1077, p. 315-316 et A.S. Pease, op. cit., vol. 1, p. 250-251.

graphe, il ne peut y avoir d'intelligence divine qui ne soit douée de raison, et la raison divine ne peut pas exister sans avoir la faculté de sanctionner les actes bons ou mauvais: Neque enim esse mens diuina sine ratione potest, nec ratio diuina non hanc uim in rectis prauisque sancientis habere (ibid.)¹⁷⁶. En d'autres termes, cette loi première et dernière, est la mens de la divinité, qui, en conformité avec la raison, règle tout par ses ordres ou par ses interdictions: Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut uetantis dei (ibid., 4, 8)¹⁷⁷.

Tenant compte des correspondances déjà mentionnées entre la sapientia et la ratio recta, la ratio recta et la loi, ou des rapports de ces dernières avec la divinité, il est naturel que la loi remplisse la même fonction que la divinité, à savoir celle de gouverner l'univers, et que ses ordres soient caractérisés par la sapientia. En effet, comme nous l'avons déjà vu¹⁷⁸, Cicéron définit la loi comme quelque chose d'éternel, qui gouverne l'univers

176 Puisque la loi s'identifie ou émane de la mens diuina, elle est éternelle comme la divinité, son origine coïncidant avec celle de l'intelligence divine: Orta autem est simul cum mente diuina (Leg., II, 4, 10). Sur la même idée cf. ibid., II, 4, 9: quae uis [scil. ad recte facta uocandi et a peccatis auocandi] non modo senior est quam aetas populorum et ciuitatum, sed aequalis illius caelum atque terras tuentis et regentis dei.

177 Cicéron attribue cette définition aux sapientissimi (début du paragraphe) que l'on peut identifier avec les philosophes stoïciens, étant donné le contenu de la définition.

178 Voir supra, p. 162-164 et notes 39-43; pour le rapport entre la loi et la ratio recta voir supra, p. 160, n. 27-29.

par la sagesse de ses commandements et de ses interdictions: aeternum quiddam, quod uniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia (Leg., II, 4, 8). Or ce quelque chose qui règle l'univers est certes l'expression de la mens divine. Ce qui est confirmé par la suite où pour montrer la validité et la rectitude de la loi universelle, Cicéron affirme que la raison d'un être sage est apte à donner des ordres: est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea (ibid.)¹⁷⁹. Puisque sapientis se rapporte à deus, nommé précédemment une fois au singulier (cogentis aut uetantis dei) et une fois au pluriel (illa lex quam di humano generi dederunt), il est clair que ce terme désigne la divinité.

En plus de la sapientia, les Stoïciens, comme Balbus nous le rapporte dans le deuxième livre du De natura deorum, attribuent à la divinité d'autres qualités, qui peuvent être ramenées à la notion de la sapientia. Ainsi le fait que les dieux sont intellegentes est pris comme un postulat¹⁸⁰ qui nous autorise à les considérer aussi comme providentes, car l'ignorance - que nous avons rencontrée comme opposé de sapientia - est étrangère (aliena) à la divinité¹⁸¹.

179 Voir aussi Leg., I, 6, 19 où Cicéron établit un rapport similaire entre la loi et la prudentia et où la loi est définie comme l'esprit d'un être prudent: mens ratioque prudentis; sur la loi et la prudentia voir supra, p. 164-165 et n. 43-46.

180 Cf. Nat., II, 30, 77, cité infra, p. 209-210 et n. 205. Pour la preuve de l'intelligence dans le monde cf. Nat., II, 12, 32, et 13, 36 (cités supra, p. 177 et 184), et 15, 42; 16, 43 (cités infra, n. 182-183).

181 Voir Ac. post., I, 11, 42: (ignorantiam [...] a uirtute sapientiaque remouebat [scil. Zeno]) dont il est question supra, p. 129-130 et n. 476.

Aux astres, que les Stoïciens considèrent comme des dieux (in deorum numero astra esse ducenda) (Nat., II, 15, 42), Balbus attribue la sensation et l'intelligence, en raison de l'éther¹⁸², où ils sont engendrés, et en raison de leur ordre et harmonie¹⁸³.

Les dieux, nous dit Balbus, possèdent les mêmes qualités que les hommes, à savoir le consilium, la ratio et la prudentia. En effet, ces qualités et facultés chez les dieux constituent la source des mêmes facultés dans l'homme. Les dieux, cependant, les possèdent à un degré plus élevé et en font un usage plus important:

cumque sint in nobis consilium, ratio, prudentia, necesse est deos haec ipsa habere maiora, nec habere solum sed etiam his uti in maximis et optimis rebus (Nat., II, 31, 79)¹⁸⁴.

Cotta, de son côté, tourne en ridicule la pensée des dieux doués de qualités ou de vertus humaines. Mentionnant la raison, l'intelligence et les quatre vertus cardinales, que les Stoïciens, nous le savons, englobaient dans la notion de sapientia¹⁸⁵, il affirme que les dieux ne font aucun usage des vertus. A son avis, les dieux n'ont pas besoin de la prudentia, car ils n'ont pas de

¹⁸² Ibid., 15, 42: Quare, cum in aethere astra gignantur, consentaneum est in his sensum inesse et intellegentiam.

¹⁸³ Ibid., 16, 43: Sensum autem astrorum atque intellegentiam maxime declarat ordo atque constantia.

¹⁸⁴ Plus haut, Balbus mentionne aussi mens, fides, uirtus, concordia. Sur les rapports entre consilium, ratio, prudentia avec sapientia, cf. supra, p. 165-170. Sur le même argument au sujet du monde, cf. supra, p. 187. Ces mêmes qualités dont l'homme est doué, sont apportées comme preuve de la providence divine, car ce sont les dieux qui en ont doté l'homme (cf. Nat., II, 59, 147 pour lequel voir infra, p. 220, n. 242).

¹⁸⁵ Nous traiterons de cette question dans le III^e chapitre.

choix à faire entre le bien et le mal¹⁸⁶, ni de la ratio, ni de l'intellegentia, car rien ne leur est obscur¹⁸⁷, ni de la iustitia, car il s'agit d'une vertu créée par la société, ni de la temperantia, car il n'y a pas de uoluptates dans le ciel; ni du courage, car les dieux ne sont pas soumis à la douleur, ni à la souffrance, ni au danger¹⁸⁸. Cotta conclut que l'on ne peut imaginer les dieux pourvus de raison ni de vertus, impliquant ainsi que l'on ne peut même pas être sûr de leur existence: Nec ratione igitur utentem nec uirtute ulla praeditum deum intellegere qui possumus (Nat., III, 15, 39)?

Quant à l'attribution de l'intellegentia aux astres, Cotta la rejette en même temps qu'il répond à la preuve fournie par Balbus sur l'existence des dieux, fondée sur l'idée que l'homme serait coupable de folle arrogance, s'il pensait que dans l'univers il n'y avait rien de mieux que lui¹⁸⁹. Cotta répond en effet que, même en admettant que c'est faire de l'arrogance que de se croire supérieur au monde, il n'est pas d'autre part présomptueux - c'est plutôt un signe de prudence -, de comprendre que l'homme possède la sensation

186 Cf. Nat., III, 15, 38: Prudentiamne deo tribuamus, quae constat ex scientia rerum bonarum et malarum et nec bonarum nec malarum? Cui mali nihil est esse potest, quid huic opus est dilectu bonorum et malorum?

187 Cf. ibid.: quibus [scil. ratione et intellegentia] utimur ad eam rem ut apertis obscura adsequamur; at obscurum deo nihil potest esse.

188 Sur ces trois derniers arguments cf. ibid.

189 Cf. Nat., II, 6, 16, pour lequel cf. supra, p. 198 et n. 171.

et la raison, tandis que les astres n'en ont pas:

Sit sane adrogantis pluris se putare quam mundum; at illud non modo non adrogantis sed potius prudentis, intellegere se habere sensum et rationem, haec eadem Orionem et Caniculam non habere (Nat., III, 10, 26).

Dans le cas des dieux comme dans le cas du monde, Cotta n'accepte pas l'idée stoïcienne qu'ils soient doués des qualités suprêmes.

3. La "sapientia" et la "prouidentia".

L'école stoïcienne ne peut méconnaître la présence de la sapientia dans le monde et dans la divinité, puisque cette notion est d'une certaine manière liée à celle de la providence qui gouverne le monde. En effet, la fonction de la sapientia divine est précisément celle de gouverner d'une façon providentielle le monde et les êtres qui l'habitent¹⁹⁰. Comme il ressort des passages précités, lorsque les Stoïciens parlent de la sapientia immanente dans le monde et dans la divinité, ils y rattachent souvent la notion de la providence, qui d'une certaine façon représente la manifestation concrète de la sapientia. Ainsi dans le texte déjà mentionné¹⁹¹ des Academica posteriora, Varron après avoir affirmé qu'il existe dans le monde une natura sentiens, dans laquelle la ratio perfecta est immanente, dit que cette ratio perfecta est considérée comme

¹⁹⁰ A ce sujet K. Axelos, Héraclite et la philosophie, La première saisie de l'être en devenir de la totalité, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962, p. 79, qui, faisant remarquer la différence entre la conception stoïcienne sur le logos et celle d'Héraclite, écrit: "Pour les Stoïciens, par contre, destin, raison et univers constituent des aspects de la réalité suprême qui trouve sa justification dans la providence".

¹⁹¹ Cf. supra, p. 158 et 196.

l'âme du monde, la mens et la sapientia perfecta, dieu, et enfin comme la providence qui a pour fonction de s'occuper des choses célestes et de tout ce qui concerne les hommes:

omnium rerum, quae sunt ei subiectae quasi prudentiam quandam [scil. esse dicunt], procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea, quae pertinent ad homines (Ac. post., I, 7, 29)¹⁹².

Malgré l'emploi de prudentia au lieu de prouidentia, il est pourtant évident qu'ici prudentia désigne la providence. Cela ressort de la description - que nous venons de mentionner - de sa fonction et encore des autres désignations que Varron nous présente, à savoir necessitas et fortuna, qui, d'après l'explication qu'il nous en donne, apparaissent comme deux aspects de la providence¹⁹³. Or le terme prudentia, que l'étymologie fait dériver par contraction de prouidentia¹⁹⁴, garde le sens de ce mot. Comme Cicéron l'expose

¹⁹² Comme ici Varron rattache la notion de la providence à celle de la natura sentiens, de même Balbus dans le deuxième livre du De natura deorum s'appuie sur la natura sentiens pour prouver qu'il y a une providence (II, 30, 75 et 32, 81 - 35, 90 pour lesquels voir plus loin). Sur l'âme du monde appelée prudentia ou prouidentia cf. Nat., II, 22, 58 (cité infra, p. 207).

¹⁹³ Voir la suite du paragraphe: quam [scil. prudentiam] interdum eandem necessitatem appellant, quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit, inter quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni: non numquam quidem eandem fortunam, quod efficiat multa improuisa ac necopinata nobis propter obscuritatem ignoracionemque caussarum. Sur ces deux aspects de la providence cf. J.S. Reid (op. cit., p. 134-135) qui les rattache à la doctrine stoïcienne et cite de nombreuses références des textes anciens. Voir aussi S.V.F., vol. 2, n° 965-973, p. 280-282 (Fatum et fortuna).

¹⁹⁴ Voir Rep., VI, 1, 1: prudentiam [...] quae ipsum nomen hoc nacta est ex prouidendo; Leg., I, 23, 60: quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia. Sur l'étymologie de prudentia cf. A. Walde - J.B. Hofman, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch,

dans son De inuentione, les trois aspects de la prudentia sont la memoria, l'intellegentia et la prouidentia¹⁹⁵. La prudentia embrassant le sens de prouidentia, est employée, en plus de son sens habituel de "prudence", dans le sens de "providence" ou de "prévoyance"¹⁹⁶. Quoique Cicéron emploie plus souvent prouidentia pour désigner la "providence"¹⁹⁷, et prudentia pour désigner la "prudence"¹⁹⁸, il affirme cependant que l'un et l'autre terme correspondent au grec πρόνοια : Talis igitur mens mundi cum sit ob eamque causam uel prudentia uel prouidentia appellari recte possit (Graece enim πρόνοια dicitur) (Nat., II, 22, 58)¹⁹⁹.

Etant donné le double sens et le double emploi du terme prudentia, on ne s'étonnera pas de le voir employé dans le texte des

4e éd., Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, 1954, art. prudens vol. 2, p. 378 et A. Ernout - A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots, 4e éd., rev. et corr., Paris, Klincksieck, 1959, art. prudens, p. 541.

195 Partes eius [scil. prudentiae]: memoria, intellegentia, prouidentia (Inu., II, 53, 160).

196 Cf. Diu., I, 49, 111: quos prudentes possumus dicere id est prouidentes; voir aussi Nat., II, 22, 58 (cité infra); II, 31, 80 où le terme prouidentia est repris ensuite par prudentia; et CM, 21, 78: futurorumque prudentia.

197 Cf., entre autres, Nat., II, 29, 73; 30, 77; 31, 80; 51, 127; Tim., 3, 10, etc.

198 Il serait impossible de mentionner ici tous les textes contenant le terme prudentia employé dans son sens général. Nous nous limitons à citer quelques exemples tirés du De natura deorum: II, 31, 79; 59, 147; III, 15, 38.

199 Dans le premier livre du De natura deorum (8, 18) Cicéron fait rendre par Velléius le grec pronoea par prouidentia seulement: Pronoeam quam Latine licet prouidentiam dicere. Un autre exemple de prudentia employée dans le sens de prouidentia se trouve dans Nat., II, 65, 162.

Academica pour indiquer la providence dans le monde. Le fait d'avoir désigné la force vitale immanente dans le monde, entre autres, par sapientia, a pu peut-être amener Cicéron à opter pour prudentia au lieu de providentia, car le premier terme est sémantiquement plus près de sapientia²⁰⁰. La mention de la providence dans le monde à côté de l'attribution au monde de la sapientia nous indique que les Stoïciens rattachaient une notion à l'autre.

Dans la troisième partie de son exposé sur la théologie stoïcienne Balbus prouve l'existence de la providence dans le monde (Nat., II, 29, 73 - 61, 153) en partageant son argumentation en trois parties²⁰¹. Dans ce texte on peut relever les liens qui rattachent la notion de providence à l'idée de la divinité et du monde doués de sapientia. Cela ressort notamment de la première section de son argumentation, à savoir lorsqu'il prouve qu'il y a une providence en partant de l'existence des dieux²⁰² (II, 30, 76 - 31, 80).

200 A ce sujet cf. supra, p. 96-97 et n. 344-347; p. 108 et n. 391.

201 Cf. Nat., II, 30, 75: Dico igitur providentia deorum mundum et omnes mundi partes et initio constitutas esse omni tempore administrari. Eamque disputationem tris in partes nostri fere diuidunt. Malheureusement on trouve une lacune dans les objections de Cotta à ces trois points (cf. III, 25, 65). Sur les hypothèses au sujet de cette disparition, voir A.S. Pease, vol. 2, p. 1142-1143.

202 Cf. ibid.: prima pars est quae ducitur ab ea ratione quae docet esse deos; quo concessio confitendum est eorum consilio mundum administrari. Au sujet de ce texte E. Bréhier (Les Stoïciens, textes traduits par ... édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, p. 1290, n. 1 de la page 436) fait observer: "Il est aisé de relever un cercle vicieux dans l'argumentation de Balbus: après avoir fondé l'existence des dieux sur l'ordre qui règne dans le monde, il prétend maintenant déduire l'ordre du monde de l'existence des dieux". A son avis cela est dû à la dualité des

Dans cette section Balbus fait d'abord observer qu'une fois admise l'existence des dieux, il faut leur attribuer l'activité la plus noble et comme il n'y a rien de plus noble que le gouvernement du monde, il s'ensuit que le monde est administré par le conseil des dieux (deorum consilio)²⁰³. Autrement, ajoute-t-il, il faudrait attribuer cette activité à quelque chose de supérieur à la divinité, soit à une nature inanimée, soit à une necessitas²⁰⁴. Mais comme il n'y a rien de supérieur à dieu (nihil est autem praestantior deo), c'est de lui que dépend le gouvernement du monde (ab eo igitur mundum necesse est regi) (Nat., II, 30, 77).

La considération des qualités dont les dieux sont pourvus, nous amène à la même conclusion. En effet, nous dit Balbus, si l'on admet que les dieux possèdent l'intelligence, on doit admettre qu'ils ont aussi la providence qu'ils exercent au sujet des choses

sources de Cicéron. En effet dans Nat., II, 2, 4 et 5, 15, cité supra, p. 197, n. 162, Balbus déduit l'existence des dieux de l'observation des choses célestes.

203 Cf. ibid., 76: qui deos esse concedant iis fatendum est eos aliquid agere idque praeclarum; nihil est autem praeclarum mundi administratione; deorum igitur consilio administratur. Cicéron emploie encore consilium en rapport avec la "providence": 30, 75 (cité supra, n. 202); 31, 80 (cité infra, p. 210-211); 38, 97 et 53, 132.

204 Cf. ibid., 30, 76: Quod si aliter est, aliquid profecto sit necesse est melius et maiore vi praeditum quam deus, quale id cumque est, siue inanima natura siue necessitas vi magna incitata haec pulcherrima opera efficiens quae uidemus. Comme l'affirme Balbus, s'opposant à l'interprétation erronée de Velléius, pour les Stoïciens la providence n'est pas une entité à part, personnifiée dans une déesse, mais une qualité des dieux (cf. ibid., 29, 73-74). Sur l'immanence de la providence dans la doctrine stoïcienne voir F.E. Peters, Greek philosophical terms, A historical lexicon, New York, New York University Press, 1967, art. pronoia, p. 164-165.

les plus importantes: Etenim si concedimus intellegentes esse deos, concedimus etiam prouidentes et rerum quidem maxumarum (Nat., II, 30, 77). Autrement on devrait supposer que les dieux ignorent quelles sont les choses les plus importantes et comment les diriger ou bien qu'ils n'ont pas la capacité de le faire. Comme l'ignorance et la faiblesse sont étrangères à la divinité²⁰⁵, il faut admettre que les dieux gouvernent le monde par leur providence (deorum prouidentia mundum administrari).

Poursuivant sa démonstration, Balbus reprend d'autres arguments qu'il avait présentés²⁰⁶ pour prouver l'existence des dieux, à savoir l'idée que les dieux sont des êtres animés et doués de raison ainsi que de toutes les qualités et facultés humaines (mens, fides, uirtus, concordia, consilium, ratio, prudentia), qu'ils possèdent à un degré plus élevé que les hommes, ceux-ci les ayant justement reçues de la divinité²⁰⁷. S'appuyant sur cette prémisse et sur le fait que les dieux exercent leurs facultés sur les questions les plus importantes²⁰⁸, répétant comme mineure l'idée qu'il n'y a rien de plus important ni de meilleur que le monde²⁰⁹, Balbus arrive à la conclusion que le monde est administré par le conseil et la

205 Cf. Nat., II, 30, 77: At et ignoratio rerum aliena naturae deorum est, et sustinendi muneris propter inbecillitatem difficultas minime cadit in maiestatem deorum.

206 Cf. Nat., II, 5, 15 - 16, 44, passim.

207 Cf. ibid., II, 31, 78-80.

208 Cf. ibid., 31, 79, cité supra, p. 203.

209 Cf. ibid., 80: Nihil autem nec maius nec melius mundo; sur cette pensée stoïcienne cf. supra, p. 180 et n. 104.

providence des dieux: necesse est ergo eum [scil. mundum] deorum consilio et prouidentia administrari (Nat., II, 31, 80). Comme Balbus avait déjà prouvé que les astres ainsi que toutes les parties du monde sont doués d'un esprit divin²¹⁰, il se sert de cette preuve pour affirmer que tout est réglé par l'esprit divin et sa prudence: efficitur omnia regi diuina mente atque prudentia (Nat., II, 31, 80).

C'est à la même conclusion que Balbus désire nous faire parvenir dans les deux autres sections qu'il consacre à la notion de la providence dans le monde. Sans les examiner en détail, il suffit de mentionner ici l'idée principale qui ressort de chacune. La considération qui part de la natura sentiens, qui gouverne toutes les parties du monde, occupe la deuxième section²¹¹. Dans la troisième section Balbus appuie son argumentation sur les merveilles de la nature que l'on admire dans le ciel et sur la terre, et qui font songer à la diuina ratio, ainsi qu'à l'aspect providentiel qui règne dans tout l'univers²¹².

Quoique tous ces arguments prouvent l'existence de la providence dans le monde, on pourrait objecter que le lien entre cette

210 Cf. Nat., 15, 39 - 16, 44.

211 Balbus annonce cette partie dans 30, 75 (Secunda est autem quae docet omnes res subiectas esse naturae sentienti ab eaque omnia pulcherrime geri); il la développe dans 32, 81 - 35, 90. Remarquer, entre autres, le raisonnement sur lequel il appuie son argumentation: Aut igitur nihil est quod sentiente natura regatur, aut mundum regi confitendum est (33, 85).

212 Cf. ibid., 30, 75: Tertius est locus qui ducitur ex admiratione rerum caelestium atque terrestrium, développée dans 36, 91 - 61, 153. La diuina ratio est mentionnée dans 38, 97 et 39, 99.

notion et celle de la sapientia n'y ressort pas de façon explicite. En effet, à l'encontre des textes des Academica et du De legibus, il n'y a ici aucune mention du terme sapientia en liaison avec l'idée de la providence. Toutefois plusieurs réflexions évoquent l'idée de la sapientia. Lorsque Balbus prouve que les dieux sont providentes d'après la considération de leurs qualités et facultés telles qu'intellegentia, prudentia, mens, ratio, consilium²¹³, termes dont le contenu sémantique est d'une certaine manière connexe à celui de sapientia²¹⁴, on ne peut pas s'empêcher de songer aussi à cette dernière qualité, que, comme nous l'avons déjà constaté plus haut, Balbus, avait attribuée à la divinité²¹⁵. Entre autres, l'affirmation que l'ignoratio rerum est étrangère à la divinité²¹⁶, évoque par contraste l'idée de la sapientia qui est scientia rerum diuinarum atque humanarum, ce que nous avons vu dans notre premier chapitre. Le fait que pour démontrer l'existence de la providence Balbus a eu recours aux mêmes arguments qu'il avait employés pour prouver que les dieux sont sapientes, - par exemple, l'examen des qualités humaines qui dérivent des qualités divines²¹⁷, ou l'observation de l'ordre merveilleux de l'univers²¹⁸ - nous indique le lien

213 Cf. supra, p. 210-211.

214 Cf. supra, p. 165-170 et notes.

215 Voir notamment notre section précédente, passim.

216 Voir supra, p. 210, n. 205 et p. 202, n 181.

217 Voir supra, p. 175 et suiv.; 198 et suiv.; 210.

218 Voir supra, p. 211

qui unit les deux conceptions. Si l'on tient compte du texte des Academica²¹⁹, où la sapientia est attribuée à la natura sentiens, on pense encore à la sapientia lorsque Balbus traite de la natura sentiens qui gouverne de façon providentielle l'univers. De même lorsqu'il affirme que le monde est gouverné par la mens diuina²²⁰, on ne peut négliger le fait que les Stoïciens identifiaient la sapientia avec l'âme du monde ou, ce qui est la même chose, avec la divinité, comme il ressort du même texte des Academica²²¹.

Quant à l'emploi de consilium ou de prudentia, à côté de providentia, pour indiquer l'action providentielle de la divinité dans le monde, il faut remarquer que ces termes, tout en pouvant être considérés comme synonymes de sapientia, rendent de façon plus nette l'idée de l'activité qui résulte de la sapientia. En effet, comme l'a écrit E. Rémy, "consilium est la sapientia en action"²²². On pourrait en dire autant de la prudentia, terme dont le contenu est plus concret que celui de sapientia. De plus prudentia et par

219 Ac. post., I, 7, 28-29, pour lequel cf. supra, p. 158.

220 Cf. entre autres Nat., II, 31, 80, cité supra, p. 211; 53, 132: mente consilioque diuino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conseruationemque admirabiliter administrari: Leg., II, 13, 32: eorumque [scil. deorum] mente mundum administrari.

221 Outre Ac. post., I, 7, 29, voir aussi Ac. pr., II, 37, 119, où la notion de la sapientia dans le monde est unie à l'idée que le monde est pourvu d'une mens, qui le gouverne de façon providentielle: hunc mundum esse sapientem, habere mentem quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur, moueat, regat. De même dans Nat., II, 22, 58 (cité supra, p. 207), l'âme du monde est identifiée avec la πρόνοια.

222 Cf. La sémantique de "sapientia", dans Nova et Vetera, B, 1932, p. 332. Sur consilium appliqué à la prévoyance cf. Leg. Man., 11, 29: consilium in providendo.

son étymologie et par son sens est plus près de prouidentia.

Malgré la parenté de sens entre prouidentia et prudencia et l'emploi plus approprié de consilium et de prudencia pour indiquer l'activité providentielle de la divinité, on ne peut pas méconnaître que le terme sapientia assume, entre autres, le sens de prouidentia²²³. Dans un fragment de l'Hortensius on lit en effet que le propre du sapiens c'est d'avoir de la prévoyance, d'où la sapientia est nommée prudencia: est sapientis prouidere; ex quo sapientia est appellata prudencia²²⁴. En particulier lorsqu'il parle de la sapientia déployée dans le domaine de la vie pratique et politique, Cicéron met en évidence l'aspect de prévoyance que le terme renferme²²⁵. Le lien sémantique qui unit sapientia et prouidentia vient corroborer les rapports que nous avons déduits entre ces notions d'après l'exposé de Balbus. En outre, si l'on se souvient que la sapientia est identifiée avec dieu ou représente la qualité essentielle de la divinité, on peut conclure que si la prouidentia est considérée comme l'oeuvre de la divinité, elle représente justement le fruit de la sapientia. On pourrait peut-être calquer sa définition sur celle que E. Rémy donne de consilium, et l'appeler ainsi "la sapientia en action".

223 Dans d'autres textes sur la doctrine stoïcienne la notion de sapientia est liée à celle de prouidentia: cf. I. Arnim, S.V.F., vol. 2, n° 1111 et 1113, p. 322-323.

224 Hort., fr. 96 (éd. Grilli); fr. 58 (éd. Ruch).

225 Cf. Phil., XIII, 3, 6: Quid sapientia? [...] in posterum prouidet; Rab. Post., 1, 1.

RESUME DE LA SECTION II - LA SAPIENTIA, PRINCIPE COSMIQUE .

Cicéron évoque dans ses oeuvres, notamment dans le De natura deorum, la théorie stoïcienne du monde doué de sapientia. Les arguments stoïciens qu'il mentionne à l'appui de cette théorie font appel à la nature de l'homme (la raison et la sapientia que l'on constate chez l'homme ne sauraient provenir que du monde dont il est issu), à l'élément primordial (principatus) que l'on constate dans chaque être (dans l'univers cet élément primordial est la raison parfaite), et enfin à la supériorité du monde et à l'excellence de la ratio et de la sapientia (ce qui est supérieur possède ce qu'il y a de mieux). Pour les Stoïciens la considération de l'échelle des êtres aboutit à la même conclusion: l'homme, qui vient en troisième lieu au-dessous des plantes et des animaux, est doué de ratio; la ratio recta ou la sapientia, qu'ils situent au sommet de l'échelle, est l'apanage de la divinité, car ce quatrième échelon englobe toutes les qualités des échelons inférieurs et possède en outre quelque chose de plus.

Par des raisonnements ad absurdum tous ces arguments sont démolis dans le même traité du De natura deorum par le représentant de la Nouvelle Académie. En accord avec le probabilisme de la Nouvelle Académie, Cicéron considère la thèse des Stoïciens comme probable.

Comme, pour les Stoïciens, dieu s'identifie avec le monde, le même rapport qui existe entre le monde et la sapientia existe entre la divinité et la sapientia. L'âme du monde est en effet appelée "dieu" ou "sapientia" et la loi est considérée comme l'émanation

de la sagesse divine.

La sapientia, immanente dans le monde, remplit le rôle de la providence car sa fonction est de s'occuper des choses célestes et de tout ce qui concerne les hommes. Pour désigner la providence qui régit le monde Cicéron emploie, en plus de providentia, prudentia et consilium, termes qui appartiennent au même champ sémantique que sapientia et qui désignent mieux "la sagesse en action".

III.- L'HOMME ET LE ΛÓΓΟΣ UNIVERSEL.

Après avoir examiné la présence de la sapientia dans le monde et dans la divinité ainsi que sa fonction de providence, nous voudrions préciser maintenant quel rapport existe entre l'homme et la sapientia, entendue comme le principe cosmique qui anime tout l'univers. A cette fin, il faut tenir compte de la position de l'homme en face de l'univers et de la divinité.

Selon la doctrine stoïcienne, l'homme ne constitue pas une entité à part, mais il s'insère dans l'univers dont il fait partie et dont il est le reflet. Ainsi chaque homme est un microcosme et l'univers le macrocosme²²⁷. De même que l'univers est doué d'une âme, dieu, de même l'homme est doué d'une âme qui représente dieu dans son corps. Quem in hoc mundo

²²⁷ A ce sujet cf. supra, p. 175, n. 85. Selon M. Pohlenz (op. cit., vol. 1, p. 167, n. 16), le terme "microcosme" a été employé pour la première fois chez les Stoïciens par Posidonius.

locum deus obtinet, hunc in homine animus: quod est illic materia, id in nobis corpus est, écrit Sénèque dans une lettre à Lucilius²²⁸.

L'âme de l'homme, en effet, n'est qu'une particule de l'âme du monde, du λόγος universel (numquam dubitasse quin ex universa mente diuina delibatos animos haberemus), comme Cicéron le fait dire à Caton dans le traité De senectute²²⁹. En conséquence l'âme humaine ne peut être comparée qu'à la divinité: humanus autem animus decerptus ex mente diuina cum alio nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest (Tusc., V, 13, 38)²³⁰.

En effet si l'âme humaine reçoit tous les soins appropriés et qu'elle n'est pas aveuglée par les erreurs, elle peut atteindre la perfection et s'identifier ainsi avec la raison parfaite:

Hic [scil. humanus animus] igitur si est excultus et si eius acies ita curata est, ut ne caecaretur erroribus, fit perfecta mens, id est absoluta ratio, quod est idem uirtus (Tusc., V, 13, 39)²³¹.

228 Ep. 65, 24, voir aussi ibid., 31, 11; 66, 12; Philon d'Alexandrie, De mundi opif., 23, 69; de même Cicéron dans Rep., VI, 24, 26, comparant la fonction de l'âme humaine dans le corps à celle de dieu dans le monde, conclut: ut mundum ex quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus mouet. Sur cette question, voir H. Leisegang, P.W. Real-Encyclopädie, vol. 13, 1, art. Logos, col. 1057.

229 CM, 21, 78; dans ce texte cette pensée est attribuée à Pythagore, de même que dans Nat., I, 11, 27: Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur; on trouve cependant d'autres exemples chez Cicéron qui s'inspire de l'Ecole stoïcienne: Diu., I, 49, 110: Ad naturam deorum, a qua [...] haustos animos et libatos habemus; II, 11, 26; Rep., VI, 15, 15 et Tusc., V, 13, 38 (cité infra); Sénèque, Helu., 6, 7; Epictète, Entr., I, 14, 6.

230 Pour d'autres textes qui traitent de l'origine divine de l'âme, cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 1, p. 112.

231 Pour une pensée semblable cf. Sénèque, Ep. 73, 16. Sur

Comme l'expression acies animi nous fait penser à la ratio²³², on peut donc dégager dans ce texte l'idée déjà mentionnée²³³, que l'homme, pourvu d'abord de la ratio, peut, en la perfectionnant, parvenir à la ratio perfecta, qui est appelée également uirtus ou sapientia. En effet, la ratio représente le premier lien de parenté des hommes avec les dieux: eaque [scil. ratio] est et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas (Leg., I, 7, 23). Pour cette raison, comme nous l'avons déjà vu dans les sections précédentes, Balbus s'appuyait sur l'existence de l'âme humaine et la nature de ses facultés pour prouver l'existence d'un esprit divin dans le monde, doué des mêmes facultés humaines, mais à un degré plus élevé²³⁴. L'homme donc par son âme et ses facultés est, dans l'échelle des êtres, près de la divinité. Il s'en distingue pourtant par le fait que les dieux possèdent la ratio recta dès l'origine tandis que l'homme ne l'a qu'en puissance à la naissance. Si l'homme parvient à la perfection de la ratio, les liens avec la divinité sont encore plus étroits. C'est probablement en envisageant cette possibilité, que, après avoir fait remarquer l'union entre les dieux et les hommes grâce à la ratio, Cicéron affirme que ceux qui ont en commun la ratio ont aussi ensemble la ratio recta:

l'équivalence de ratio recta, uirtus et sapientia cf. supra, p. 53-54, n. 179-184; et p. 152-162.

232 A ce sujet cf. supra, p. 169 et n. 65-67.

233 Cf. supra, p. 155-156 et notes; 185-186.

234 Cf. supra, p. 175 et suiv.; 198 et suiv.

Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio <et> communis est (Leg., I, 7, 23)²³⁵. Par cette affirmation Cicéron étend la possession de la ratio recta aux hommes en général, sans la restreindre aux dieux et aux sapientes, comme il le fait dans Nat., II, 13, 34 ou dans Leg., II, 5, 11. Si l'on s'en tenait strictement à la terminologie stoïcienne, la ratio recta devrait être le privilège de la divinité et des sapientes, comme il ressort des sections précédentes de ce chapitre. Cependant lorsque Cicéron désire mettre en évidence la parenté des hommes avec les dieux, il attribue la ratio recta à tous les hommes, tandis qu'elle ne devrait leur revenir que virtuellement²³⁶. Ainsi dans ce texte, pour prouver que la lex est commune aux hommes et aux dieux Cicéron part du principe que ceux qui ont en commun la ratio ont aussi en commun la ratio recta. Comme la ratio recta s'identifie avec la lex²³⁷: quae [scil. recta ratio] cum sit lex (Leg., I, 7, 23), il s'ensuit que les dieux et les hommes participent à la même communauté fondée sur la loi: lege quoque consociati homines cum dis putandi sunt (Leg., I, 6, 18)²³⁸.

235 Un peu plus loin (Leg., I, 8, 25) Cicéron fonde sur la uirtus (que nous savons, égale à la ratio recta) la communauté des hommes avec la divinité.

236 Au sujet de Leg., I, 7, 23, Ph. Finger, art. cit., p. 245, écrit: "Hier wird der menschlichen Gemeinschaft ein Verhältnis zugrunde gelegt, das nicht real, sondern nur in der Idee gegeben ist; denn von der Natur gegeben ist die recta ratio doch nur als Aufgabe, Ziel und Bestimmung; die vollkommen entwickelte Vernunft besitzen wir von Natur aus nur virtuell, nicht aktuell."

237 A ce sujet voir supra, p. 160-161 et n. 27-29.

238 A ce sujet G. De Plinval (Cicero, Traité des Lois, p. XXIII) écrit: "La raison, source transcendente dont la Loi universelle est l'expression, se trouve ainsi former le lien

En effet il affirme que la ratio devient loi pour l'homme dès lors qu'elle atteint sa maturité, son développement: Eadem ratio, cum est hominis mente confirmata et perfecta, lex est (Leg., I, 6, 18)²³⁹.

D'autre part, étant donné que la ratio recta appartient en propre à la divinité ou s'identifie avec elle, la lex émane de l'esprit divin²⁴⁰, car ce sont les dieux qui l'ont donnée aux hommes: illa lex quam di humano generi dederunt (Leg., II, 4, 8).

Etant donc donné que la lex est une émanation de l'esprit divin, qu'elle a été donnée aux hommes par la divinité et qu'elle s'identifie avec la ratio recta, commune aux dieux et aux hommes, elle représente aussi un lien de parenté entre la divinité et l'humanité²⁴¹.

Tous ces liens qui unissent l'homme à la divinité, le placent dans une position privilégiée par rapport à tous les autres

nécessaire et suffisant d'un pacte social qui englobe les habitants de la terre et du ciel".

239 Nous préférons retenir ici la leçon perfecta correction de Vahlen, adoptée par G. De Plinval dans son édition du De legibus (op. cit., p. 11), quoique dans son article Autour du "De legibus", p. 301, G. De Plinval retourne à la leçon des manuscrits, confecta. Il justifie cette dernière par l'argument que la ratio n'est perfecta que dans la divinité et dans le sapiens, citant à l'appui Nat., II, 6, 16. Il nous semble cependant que si l'on se reporte à Leg. I, 7, 23 et à l'interprétation qu'en donne Ph. Finger (cf. supra, n. 236), on peut accepter ici la leçon perfecta. A Leg., I, 6, 18 et 7, 23, on peut ajouter ibid., 12, 33, où Cicéron attribue encore la ratio recta, identifiée avec lex, à tous les hommes.

240 Voir supra, p. 200-201, n. 175-177.

241 Outre Leg., I, 7, 23 cité supra, p. 217-218, voir encore Nat., II, 31, 79; 62, 154 et S.V.F., vol. 3, n° 333-339, p. 81-83 (De coniunctione deorum et hominum). Ph. Finger consacre une section de son article au rapport entre les hommes et les dieux, Das Verhältnis des Menschen zu Gott (art. cit., p. 169-177).

êtres de l'univers. La structure même et la nature de l'homme et, en particulier, ses facultés intellectuelles, sont un signe de la providence divine. En effet Balbus s'en sert pour prouver qu'il y a une providence²⁴². De plus, il consacre la quatrième partie de son exposé sur la théologie stoïcienne à l'idée que l'homme est l'objet premier de la providence divine (consulere eos [scil. deos] rebus humanus) (Nat., II, 1, 3)²⁴³. Dans cette argumentation Balbus montre encore que les hommes possèdent une dignité voisine de celle des dieux lorsqu'il affirme que le monde a été créé pour les dieux et les hommes et qu'il leur sert pour ainsi dire de commune demeure; "car seuls se servant de la raison ils vivent selon le droit et la loi":

Principio ipse mundus deorum hominumque causa factus est. [...] Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege uiuunt (Nat., II, 62, 154)²⁴⁴.

²⁴² Sur la structure et la nature de l'homme, comme signe de la providence divine cf. Nat., II, 54, 133: Facilius intellegitur a dis immortalibus hominibus esse prouisum si erit tota hominis fabricatio perspecta omnisque humanae naturae figura atque perfectio, thème que Balbus développe jusqu'à 61, 153. Sur les facultés intellectuelles de l'homme, voir en particulier 59, 147 où en parlant du processus de la connaissance dans l'homme, Balbus affirme que si l'on en tient compte, on peut comprendre la puissance et la nature de la scientia, à laquelle il n'y a rien de supérieur, même en dieu: ex quo scientia intellegitur quam uim habeat qualis <que> sit, qua ne in deo quidem est res ulla praestantior. De cette affirmation on peut déduire un autre lien entre la divinité et les hommes: la scientia. Cotta, montrant les mauvais usages que l'homme fait de la ratio, nie l'intervention de la providence à ce sujet (Nat., III, 26, 66 - 31, 78).

²⁴³ Sur le développement de cet argument cf., 61, 154 - 66, 167; Cotta le réfute dans III, 26, 66 - 39, 93.

²⁴⁴ Sur la même pensée cf. Nat., II, 53, 133. Sur le monde, comme demeure commune des dieux et des hommes cf. Fin., III, 19, 64;

Du reste le seul fait que la providence divine gouverne les choses humaines nous indique le rapport de dépendance qui existe entre l'humanité et la divinité.

La providence a, en outre, mis à la disposition de l'homme l'art de la divination par laquelle l'homme peut prévoir l'avenir, ce qui est une manifestation de la providence (praedictionem rerum futurarum, mihi uidetur uel maxime confirmare deorum prouidentia consuli rebus humanis)²⁴⁵, en même temps qu'un moyen d'être plus près de la divinité. En effet d'après la définition de Chrysippe, rapportée par Cicéron, la divination est considérée comme la capacité de connaître, de voir et d'expliquer les signes donnés aux hommes par les dieux pour leur permettre de prédire l'avenir: uim cognoscentem et uidentem et explicantem signa quae a diis hominibus portendantur (Diu., II, 63, 130)²⁴⁶. En outre, la fonction de la divination est de connaître d'avance la disposition de l'esprit divin envers les hommes, ce que les dieux veulent leur signifier et comment détourner et expier les prodiges: officium autem esse eius

Leg., I, 7, 23; Rep., I, 13, 19; S.V.F., vol. 2, n° 636, p. 192. La conception que le monde a été créé pour les hommes est mise en ridicule par l'épicurien Velléius (Nat., I, 9, 23), qui, se rapportant à la division habituelle de l'humanité selon le Portique, demande si le monde a été créé pour les sapientes (qui sont rares) ou pour les stulti (qui ne le méritent pas).

²⁴⁵ Nat., II, 65, 162. Quant à la question de la croyance à la divination de la part de Cicéron, voir le deuxième livre du De diuinatione, où il rejette l'opinion stoïcienne et Leg., II, 13, 32 où il accepte la divination en la reliant à l'existence des dieux et à leur providence.

²⁴⁶ S.V.F., vol. 2, n° 1189, p. 342. Sur le problème de la divination chez les Stoïciens cf. S. Samburski, Physics of the Stoics, London, Hutchinson, 1971 (réimpr. de 1959), p. 65-71.

praenoscere dei erga homines mente qua sint quidque significant,
quemadmodumque ea procurentur atque expientur (ibid.). La divination établit ainsi une certaine communication entre l'humanité et la divinité²⁴⁷. Plus on est près de la divinité, comme au moment de la mort, et plus on a le don de la divination²⁴⁸. Les Stoïciens vont jusqu'à affirmer que seul le sapiens est divin (Stoici autem tui negant quemquam nisi sapientem diuinum esse posse)²⁴⁹, car il possède la science de connaître les signes divins concernant la vie humaine²⁵⁰. Comme l'art de la divination permet donc de prévoir l'avenir et de prendre des mesures préventives, elle constitue pour

247 Voir Diu., I, 49, 110, où Quintus Cicéron, qui expose la doctrine stoïcienne sur la divination, traitant de la divination naturelle et après avoir affirmé l'origine divine de l'âme humaine (cf. supra, p. 216, n. 229), conclut: cumque omnia completa et referta sint aeterno sensu et mente diuina necesse est cognatione diuinorum animorum animos humanos commoueri. Cf. M. Pohlenz, op. cit., vol. 1, p. 214, qui, au sujet de la divination naturelle, écrit: "la mantica naturale [...] si spiega con l'affinità tra l'anima umana e il logos divino."

248 Cf. Diu., I, 30, 63-64. Il en est de même pendant le sommeil (cf. ibid., 30, 62-63 et 57, 129; CM, 22, 81 et Platon, Tim., 71 d).

249 Diu., II, 63, 129. Pour cette question, il faut tenir compte des divers sens de sapientia, ainsi que des deux sortes de divination, la naturelle et l'artificielle. Il faut entendre sapiens dans le texte ci-dessus comme indiquant le possesseur d'une certaine science divine, car de l'avis de Cicéron (Diu., II, 5, 14) il n'y a ni ars ni sapientia (savoir humain) dans la divination. Quintus lui-même, le porte-parole de l'Ecole stoïcienne, se demande comment il se fait que Cassandra furens peut deviner, tandis que Priam en pleine possession de ses sens, sapiens, ne le peut pas (ibid., I, 39, 85).

250 Voir Stobée, Ecl., II, 114, 16 (S.V.F., vol. 3, n° 605, p. 157): Καὶ μαντικὸν δὲ μόνον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ὡς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων.

les Stoïciens une preuve évidente de la providence divine²⁵¹.

Après avoir relevé les divers éléments: la raison, la raison droite, la loi, la providence et la divination qui rapprochent l'homme et l'univers de la divinité, il nous reste à mentionner brièvement quelle sera l'attitude de l'homme face à cette parenté de nature et de vie ou en d'autres mots quelle sera sa contribution pour pouvoir se rapprocher encore davantage du λόγος universel.

Le fait de reconnaître que le monde est gouverné par les dieux, constitue un acte de sapientia de la part de l'homme. C'est par cette sapientia, nous dit Cicéron, que les Romains ont pu l'emporter sur les autres peuples:

hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perpeximus, omnis gentes nationesque superauimus
(Har. resp., 9, 19).

Quoique dans ce texte le terme sapientia n'ait pas l'ampleur de la sapientia divine qui gouverne le monde par sa providence, il désigne cependant un savoir élevé²⁵² qui porte d'une certaine façon sur la reconnaissance de la sapientia universelle et divine.

De même le fait de reconnaître que les facultés intellectuelles de l'homme doivent leur perfection à la providence divine, est le signe qu'on est pourvu de ces facultés. En effet Balbus dit que celui qui nie la main de la providence dans cela indique juste-

251 Cf. Nat., II, 65, 163, et 66, 166.

252 A ce sujet H. Homeyer (Zur Bedeutungsgeschichte von "sapientia", dans L'Antiquité Classique, 25, 1956, p. 310) écrit: "Auf dieser höchsten Ebene [...] kann sapientia, wenn auch nicht göttliche Offenbarung, so doch höheres Wissen bedeuten."

ment qu'il est dépourvu de ces facultés:

Iam uero animum ipsum mentemque hominis, rationem, consilium, prudentiam qui non diuina cura perfecta esse perspiciunt, is his ipsis rebus mihi uidetur carere (Nat., II, 59, 147).

D'après les Stoïciens on n'a même pas droit au nom d'homme si, à la vue de l'ordre merveilleux des mouvements du ciel et des astres, on ne comprend pas que cela est dû à la ratio ou au consilium immanent dans l'univers, niant ainsi l'oeuvre de la providence²⁵³.

Il est évident ainsi que pour les Stoïciens le fait de reconnaître l'oeuvre de la providence d'après l'observation du monde ou de ses êtres, constitue un acte de sapientia ou du moins est le signe qu'on est en pleine possession des facultés humaines. Car l'esprit humain, comme l'écrit M. Pohlenz,²⁵⁴ est proche dans son essence du λόγος divin qui règne dans l'univers; il est donc apte à reconnaître l'activité qu'il exerce dans le ciel et sur la terre. Le sapiens est de tous les hommes celui qui peut le mieux reconnaître l'oeuvre de la providence, même dans ce qui lui arrive, et lui donner son assentiment²⁵⁵. Comme l'heimarmenê peut être assimilée

253 Cf. Nat., II, 38, 97. Pour une idée semblable (celui qui ne montrerait pas sa reconnaissance devant l'ordre universel dont il bénéficie, ne pourrait pas être considéré parmi le nombre des hommes), voir Leg., II, 7, 16. Cf. Nat., II, 6, 16 (cité supra, p. 199, n. 171), où ne pas croire qu'il existe un être supérieur à l'homme constitue un acte d'arrogance et de folie (desipientis arrogantis).

254 Cf. op. cit., vol. 1, p. 401.

255 Cf. M. Pohlenz, op. cit., p. 313: "egli [scil. il saggio] vede in tutto ciò che gli accade la mano della provvidenza divina e acconsente a lei con letizia, perché sa che dispone tutto per il meglio e gli ha dato la forza necessaria per superare anche le difficoltà."

à la providence ou à dieu²⁵⁶, le sapiens accepte sans révolte tout ce que le destin lui envoie car il sait que c'est l'oeuvre de la providence²⁵⁷.

Les sapientes, dont nous avons déjà mentionné la capacité de deviner, doivent s'occuper aussi du culte des dieux. Dans le portrait qu'il présente du sage, Diogène Laërce (VII, 119) nous rapporte que selon les Stoïciens, seuls les sages sont prêtres (μδ-
vous θ' ἱερέας τοὺς σοφοῦς), car ils ont médité sur tout ce qui concerne les sacrifices, les fondations, les purifications et tout ce qui a rapport aux dieux²⁵⁸. La connaissance que les sages ont du culte des dieux leur donne droit au qualificatif de "pieux". "Les sages sont pieux - écrit encore Diogène - parce qu'ils ont l'expérience des règles relatives aux dieux; et la piété est la science du culte dû aux dieux"²⁵⁹. La piété envers les dieux ne consiste pas dans les seuls actes extérieurs de la religion, mais aussi dans une disposition interne. Les sages sont respectueux et justes envers la

256 Voir I. Arnim, S.V.F., vol. 1, n° 102, p. 28; n° 176, p. 44; vol. 2, n° 913, p. 264; n° 928, p. 267; n° 937, p. 269.

257 A ce sujet, M. Polhenz (ibid., p. 213) écrit: "Il saggio stesso non potrà cambiare nulla nel corso degli eventi, ma si distingue dallo stolto in quanto riconosce nella heimarmene la provvidenza che vuole soltanto il suo bene, e perciò le dà con gioia il proprio assenso e l'accoglie nella propria volontà." Il cite à l'appui un fragment de Cléanthe (S.V.F., vol. 1, n° 527, p. 118).

258 VII, 119: ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν, ἰδρύσεων, καθαρμῶν, καὶ τῶν ἄλλων τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκείων.

259 Ibid.: θεοσεβεῖς τε τοὺς σπουδαίους· ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεοὺς νομίμων· εἶναι τε τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας.

divinité et pour cela ils méritent l'admiration des dieux (καὶ τοὺς θεοὺς ἄγασθαι αὐτοὺς· ὁσίους τε γὰρ εἶναι καὶ δικάλους πρὸς τὸ θεῖον.) On peut même appeler divins les sages, car ils ont pour ainsi dire dieu en eux-mêmes: θεῖους τ' εἶναι [scil. τοὺς σπουδαίους]· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἶονεὶ θεόν²⁶⁰.

Cicéron lui-même attribue au sapiens le culte des dieux et la pure religion (cum [...] cultumque deorum et puram religionem suscepit) lorsqu'il traite des trois aspects de la sapientia qu'il fait dépendre du précepte delphique²⁶¹. D'autre part dans le De natura deorum Balbus, sans se limiter au sapiens, affirme que par la contemplation du ciel l'esprit de l'homme parvient à la connaissance des dieux d'où naît la pietas²⁶². "Les hommes, disait Thalès, devraient considérer que tout ce qu'ils voient est rempli de dieux"²⁶³, et ainsi concluait Cicéron "ils deviendraient plus chastes et surtout religieux" (fieri enim omnis castiores [...] et maxime religiosos)²⁶⁴. Par la piété envers les dieux on devient presque semblable à la divinité. Balbus en effet dit que la pietas

260 Ibid. Sur le sapiens stoïcien et les choses religieuses cf. S.V.F., vol. 3, n° 604-610, p. 157.

261 Cf. Leg., I, 23, 60, dont nous avons traité supra, p. 15 et suiv. Par contre le sapiens épicurien doit seulement être libre de la crainte des dieux: de diis immortalibus sine ullo metu uera sentit [scil. sapiens] (Fin., I, 19, 62).

262 Cf. Nat., II, 61, 153: Quae contuens animus accipit <ad> cognitionem deorum, e qua oritur pietas.

263 Homines existimare oportere, omnia quae cernerent deorum esse plena, rapporté par Cicéron dans Leg., II, 11, 26.

264 Ibid.

et les autres vertus connexes, comme la iustitia²⁶⁵, nous conduisent à la uita beata dans laquelle l'homme devient semblable à la divinité en tout, excepté l'immortalité²⁶⁶.

Si l'homme donc reconnaît la divinité et qu'il est pieux, il peut d'une certaine façon égaler les dieux.

La contemplation de l'univers qui permet à l'homme de connaître les dieux, de se rendre compte de leur providence, de devenir pieux et en conséquence plus proche de la divinité²⁶⁷, est donc l'une des principales fonctions de l'homme. Cicéron répète souvent dans son oeuvre cet impératif: ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum²⁶⁸. Aristote et Théophraste enseignent à ce sujet, comme le rapporte Cicéron, que la vie contemplative qui est semblable

265 Sur le lien entre la pietas et les autres vertus, cf. Planc., 12, 29: pietas fundamentum est omnium uirtutum, quoique dans ce texte le terme pietas ne soit pas employé dans le sens de piété envers les dieux, mais dans celui de piété envers son père.

266 Cf. Nat., II, 69, 153: cui [scil. pietati] coniuncta iustitia et reliquaeque uirtutes, e quibus uita beata existit, par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate. Exposant les lois religieuses, Cicéron cite l'obligation d'honorer la Pietas, ainsi que la Mens, la Virtus et la Fides, car elles permettent aux hommes de s'élever jusqu'au ciel (Leg., II, 8, 19). Plus loin (Leg., II, 11, 28) il affirme que le culte de ces qualités fait croire à ceux qui les possèdent (et qui sont tous boni) que les dieux séjournent dans leurs âmes. Sur la pensée de l'homme semblable à la divinité, excepté pour l'immortalité, cf. Fin., II, 27, 88-89; Sénèque, Ep., 9, 16; 73, 13 et suiv.; Prou., 1, 5; Const., 8, 2.

267 A ce sujet voir notamment Tusc., V, 24, 69 - 25, 70 et Leg., I, 23, 60-61, que nous avons examinés supra, p. 14 et suiv.

268 Nat., II, 14, 37; sur cette idée cf. CM, 21, 77; Tusc., I, 28, 69; V, 25, 70, Sénèque, Helu., 8, 4 et le commentaire de A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 630-631.

à la vie des dieux est la plus digne du sapiens²⁶⁹.

En outre, par la contemplation ou la connaissance de l'univers, l'homme prend conscience de l'activité du λόγος universel et il tâche de reproduire en lui-même le même ordre harmonieux de l'univers, ce qui représente la fonction des âmes sur la terre: credo deos immortales sparsisse animos in corpora humana ut essent [...] qui caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia²⁷⁰. Comme l'écrit Leisegang²⁷¹, l'imitation par l'homme de la perfection de la nature est possible en raison de la correspondance qui existe entre la structure et la vie intérieure de l'organisme humain et la structure et la vie organique de l'univers. Ainsi l'homme peut tirer des lois de l'univers la loi qui convient pour sa propre vie. D'où le précepte de vivre conformément à la nature: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν²⁷². Se conformer à ce précepte c'est rejoindre la sapientia. En effet, comme

269 Cf. Fin., V, 4, 11, cité supra, p. 144.

270 CM, 21, 77. Comme la pensée de l'imitation de l'univers ou de dieu, est presque toujours rattachée à celle de la contemplation, voir aussi les autres textes cités à la n. 268 et M. Polhenz, op. cit., vol. 1, p. 401.

271 Cf. art. Logos, col. 1055: "Dies [scil. 'der Natur entsprechend zu leben'] war möglich auf Grund der Überzeugung, dass der menschliche Organismus in seiner Struktur und seinem inneren Leben der Weltorganismus genau entspreche und dass die Einsicht in diesen Zusammenhang es dem Menschen möglich mache, das im Kosmos geltende Gesetz zum Gesetz des eigenen Lebens zu erheben."

272 Sur ce précepte, qui selon les Stoïciens mène au souverain bien, voir S.V.F., vol. 1, n° 179, p. 45; vol. 3, n° 2-19, p. 3-7, passim. Nous en traiterons dans notre troisième chapitre.

Cicéron le fait dire à Caton dans le Cato Maior, la sapientia réside dans le fait de suivre cet excellent guide qu'est la nature et de lui obéir comme à un dieu: in hoc sumus sapientes, quod naturam optumam ducem tamquam deum sequimur eique paremus (CM, 2, 5). A cette attitude fait écho aussi Sénèque: rerum naturae assentior; ab illa non deerrare et ad illius legem exemplumque formari sapientia est²⁷³. Pour les Stoïciens, note encore Cicéron, le sapiens a non seulement le devoir mais encore le pouvoir de se conformer à la nature et de vivre en harmonie avec elle:

congruere naturae cumque ea conuenienter uiuere, cum id sit in sapientis situm non officio solum, uerum etiam potestate (Tusc., V, 28, 82).

La sapientia qui consiste donc dans la conformité à la nature dépend d'une certaine manière et de la similitude existant entre la structure de l'homme, le microcosme et celle de l'univers, le macrocosme, et de la contemplation de l'univers, laquelle pousse l'homme à imiter la perfection du cosmos. Nous avons là un effet moral qui dérive de la contemplation de la nature, constatation qui revient souvent dans la doctrine stoïcienne. La sapientia ainsi entendue tombe dans le domaine de la morale. Nous consacrerons le prochain chapitre à l'étude des aspects, des applications et des effets découlant de cet idéal qui consiste à vivre conformément à la nature.

On peut donc conclure que l'homme, qui est un membre de l'univers et qui partage avec la divinité la jouissance de nombreux

²⁷³ Vit., 3, 3.

biens, doit s'efforcer de se montrer digne de ce privilège, en observant fidèlement les devoirs qui en découlent. Il doit notamment reconnaître l'ordre harmonieux qui règne dans l'univers et tâcher de s'y conformer. Ce faisant il devient sapiens et participe ainsi à la sapientia universelle.

Pour le résumé de cette section, voir p. 230a.

CONCLUSION

D'après l'analyse que nous venons de présenter, il ressort que Cicéron emprunte aux Stoïciens leur doctrine sur l'identification de la notion de la sapientia avec celle du λόγος universel. Comme eux il identifie de façon explicite la sapientia avec la ratio recta ou avec des expressions semblables, soit dans le domaine de la physique et de la métaphysique, soit dans ceux de la morale et de la logique. Il laisse en outre entrevoir cette correspondance par le biais d'un troisième terme, tel que uirtus ou lex, tous deux identiques à la fois à sapientia et à ratio recta.

Identifié ainsi à la ratio recta, le terme sapientia prend le même sens que λόγος. En cosmologie la sapientia désigne le principe cosmique qui anime l'univers, à savoir l'âme du monde ou dieu. Comme cette sapientia désigne la partie vitale et spirituelle du cosmos, sa fonction est de gouverner et de diriger avec prévoyance tout l'univers, car elle possède les caractéristiques de la providence.

Immanente dans l'univers ainsi que dans toutes ses parties, la sapientia se trouve aussi chez l'homme, mais dans l'état potentiel. Si l'homme, qui n'a reçu à la naissance que les germes du

RESUME DE LA SECTION III - L'HOMME ET LE ΛΟΓΟΣ UNIVERSEL.

L'homme, qui fait partie de l'univers, possède en puissance dès sa naissance les mêmes éléments que le monde, qui est aussi dieu. Si l'homme cultive et fait arriver à la maturité ces éléments il parvient à la ratio perfecta ou sapientia qui est l'apanage des sages et des dieux. La parenté de l'homme avec la divinité a comme fondement la loi universelle, manifestation concrète de la sapientia dans le monde.

La divination, moyen que les dieux mettent à la disposition de l'homme pour prévoir l'avenir, et la providence, qui gouverne le monde et les hommes, sont la preuve de cette parenté. Le fait de reconnaître que le monde est gouverné par la providence constitue un acte de sapientia, car l'esprit humain se reconnaît proche du ΛΟΓΟΣ divin qui règne dans l'univers. Conséquemment il accepte sans révolte tout ce que le destin lui envoie car il sait que c'est l'oeuvre de la providence. De là vient aussi la piété et le culte des dieux et la contemplation de l'univers, qui permet au sage de tirer des lois de l'univers la loi qui convient à sa propre vie et d'obéir ainsi au précepte de la sagesse qui prescrit de vivre en conformité avec la nature.

λόγος , se soumet aux lois du κόσμος, c'est-à-dire s'il s'harmonise avec la nature, il peut atteindre lui aussi la plénitude de la sapientia, ce que nous verrons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE III

LA SAPIENTIA, VERTU ETHIQUE

INTRODUCTION

Après avoir étudié l'aspect intellectuel de la sapientia, nous abordons l'analyse du terme en tant que qualité morale. Comme on l'a déjà vu dans le premier chapitre, la sapientia représente la science qui s'occupe des choses divines et humaines. Or les choses humaines concernent l'homme en tant qu'individu et en tant que membre de la société. Dans ce chapitre cependant nous nous occuperons seulement de la sapientia chez l'individu.

Cicéron emploie les termes sapientia et sapiens dans le sens éthique en traitant de divers systèmes philosophiques. Cependant ces termes reviennent plus souvent en relation avec la doctrine des Stoïciens, soit dans leurs exposés, soit dans les critiques qu'ils adressent aux autres systèmes philosophiques. Nous examinerons donc le sens de sapientia en particulier dans la philosophie stoïcienne telle qu'elle nous est présentée par Cicéron, en faisant remarquer, le cas échéant, la différence de cette conception avec celle des autres écoles philosophiques.

Comme nous l'avons déjà vu dans le premier chapitre, les Stoïciens, et Cicéron qui adhère à leur enseignement, identifient les termes uirtus et sapientia. Dans ce cas la sapientia indique la perfection morale à laquelle l'homme aspire et qui lui confère

le titre de sapiens, une fois qu'il l'a atteinte. La sapientia constitue ainsi le terminus ad quem du sapiens ou encore le summum bonum dont dépend la uita beata. Dans ce sens les termes sapientia et honestum sont interchangeable. Le rapport entre la sapientia, l'honestum et le summum bonum ainsi que l'étude du contenu sémantique de sapientia occupera la première partie de ce chapitre. Chez Cicéron cependant, la sapientia n'est pas mise en relation seulement avec l'honestum, mais encore avec l'officium, ce qui nous amènera à examiner aussi le rapport entre sapientia et officium. Nous partagerons cette seconde partie en deux sections: dans la première nous étudierons les maux qui peuvent empêcher de parvenir au bonheur et les moyens de les surmonter et dans la seconde les vertus cardinales, composantes ou auxiliaires de la sapientia. En dernier lieu nous voudrions dégager l'attitude de Cicéron à l'égard de la figure du sapiens stoïcien. Nous nous appuierons, pour notre analyse, sur les traités éthiques de Cicéron, notamment le De finibus, le De officiis et les Tusculanes.

I.- LA SAPIENTIA ET L'HONESTUM.

1. La "sapientia" et le "summum bonum".

Dans le premier chapitre nous avons examiné le sens de sapientia en tant que "science des choses divines et humaines". Pour les Stoïciens, comme l'a écrit M. Pohlenz¹, la science des choses

¹ cf. La Stoa, Storia di un movimento spirituale, presentazione di V.E. Alfieri, Firenze, La Nuova Italia, 1967, vol. 1, p. 410; voir encore ibid., p. 255: "Base e premessa dell' arte del vivere teorica e pratica è la scienza delle cose divine e umane, la sapienza (σοφία)."

divines et humaines représente le fondement de la morale. Cependant, continue l'illustre savant allemand lorsqu'il examine cette question chez Panétius, c'est l'activité pratique qui constitue le contenu de la morale. Or la sapientia, qui, en sa qualité de "science des choses divines et humaines", constitue la condition préalable à la morale, peut aussi en exprimer le contenu, lorsqu'elle est entendue comme perfection morale.

Dans ce cas la sapientia garde encore le sens de "science", mais de "science du bien". En réalité, la deuxième notion peut dépendre de la première et rejoindre le postulat socratique que la science équivaut à la vertu². Chez Cicéron aussi on peut dire que la faculté de bien agir dépend du savoir. En effet, comme on a pu déjà le constater³, les définitions de la sapientia dans Tusc., IV, 26, 57 et Off., I, 43, 153, sont suivies des applications de cette définition dans le domaine de l'éthique. La notion de sapientia en tant que "science du bien" ou de "perfection morale" rejoint celle de uirtus, de summum bonum et d'honestum, termes de sens voisin dans le système stoïcien. M. O. Liscu fait justement remarquer l'identité de ces notions et de celle de sapientia qu'il envisage selon la définition stoïcienne: "Pour les Stoïciens, la sagesse, 'sapientia', σοφία, qui est 'la science des choses divines et humaines', constitue le souverain bien (τὸ τέλειος). Elle se confond

2 A ce sujet cf. supra, p. 61, n. 206.

3 Voir supra, p. 1-5.

avec le beau, 'honestum', τὸ καλόν, et avec la vertu, 'uirtus', ἀρετή⁴. Si l'on parcourt, en effet, les traités philosophiques de Cicéron, on y rencontre maints exemples de l'équivalence entre uirtus et honestum. Comme les Stoïciens n'admettaient que l'honestum ou la uirtus comme souverain bien, ces deux notions sont considérées comme le summum bonum et même comme le seul bien. Lorsque Cicéron définit le "bien" dans les Paradoxa Stoicorum, il associe en effet la notion de uirtus et d'honestum, en y ajoutant celle de rectum, terme qui souvent rend la notion d'honestum⁵, pour expliquer ce qui constitue le bonum:

Si, quod recte fit et honeste et cum uirtute, id bene fieri uere dicitur, quod rectum et honestum et cum uirtute est, id solum opinor bonum (Par., I, 1, 9)⁶.

Cicéron, dans le De finibus, fait employer une terminologie identique à Calpurnius Pison, qui désire montrer que les Stoïciens sont tributaires des Péripatéticiens⁷. L'union et l'accord des vertus, déclare Pison, correspondent à l'honestum du moment que celui-

4 M.O. Liscu, Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 161.

5 Voir par ex. Ac. post., I, 6, 23; Par., I, 3, 15.

6 Les mêmes termes sont énumérés pour désigner le seul bien dans Fin., III, 4, 14: Si una uirtus, unum istud quod honestum appellas rectum, laudabile, decorum (erit enim notius, quale sit, pluribus notatum uocabulis idem declarantibus), id igitur, inquam, si solum est bonum.

7 A ce sujet voir Fin., V, 25, 74: Ei [scil. Stoici] quidem non unam aliquam aut alteram rem a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt. (Nous suivons le texte adopté par I.N. Madvig, M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de 1876), p. 735.

ci est soit la vertu elle-même, soit tout ce qui est fait avec vertu:

Qualis est igitur omnis haec quam dico, conspiratio consensusque uirtutum, tale est illud ipsum honestum, quandoquidem honestum aut ipsa uirtus est aut res gesta uirtute (Fin., V, 23, 66)⁸.

Dans les Academica posteriora, Varron souligne que, selon Zénon, la uirtus et l'honestum sont interchangeable et que seuls ils peuvent conférer le bonheur:

Zeno [...] qui omnia quae ad beatam uitam pertinerent in una uirtute poneret nec quicquam aliud numeraret in bonis, idque appellaret honestum, quod esset simplex quoddam et solum et unum bonum (Ac. post., I, 10, 35)⁹.

L'opinion stoïcienne que l'honestum ou la uirtus avec laquelle il se confond constitue le souverain bien, se retrouve souvent dans les écrits de Cicéron. S'opposant à la conception épicurienne, selon laquelle la uoluptas constitue le souverain bien, il écrit dans les Tusculanes, qu'il faut, au contraire, se fier aux philosophes qui considèrent l'honestum comme summum bonum et son

8 Dans Fin., V, 23, 64 Calpurnius affirme la même identité: sed his rebus concluditur profecto et uirtutes omnes et honestum illud quod ex iis oritur et in iis haeret per se esse expetendum. De même dans Tusc., II, 20, 46, après avoir affirmé que le seul bien, qui est aussi le summum bonum, est celui qui procède de la vertu (a uirtute profectum) ou la vertu même (in ipsa uirtute situm), Cicéron remplace le terme par honestum.

9 L. Torquatus a recours à la même terminologie lorsqu'il rappelle la théorie stoïcienne sur le souverain bien, à laquelle il oppose la théorie épicurienne: Multoque hoc melius nos ueriusque quam Stoici. Illi enim negant esse bonum quicquam nisi nescio quam illam umbram, quod appellant honestum, non tam solido quam splendido nomine; uirtutem autem nixam hoc honesto nullam requirere uoluptatem atque ad beate uiuendum se ipsa esse contentam (Fin., I, 18, 61).

opposé, le turpe, comme summum malum¹⁰.

A côté des Stofciens, l'Académie et le Lycée admettaient aussi que l'honestum, identifié à la uirtus, constitue le souverain bien, comme on a pu le constater d'après l'exposé de Calpurnius dont nous avons cité un extrait¹¹. Le Portique et les deux autres écoles se séparent cependant sur un point essentiel: les Stofciens, excluant tous les autres biens, pensent que l'honestum constitue le seul et unique bien, tandis que, chez les Péripatéticiens, l'honestum joue le rôle de summum bonum par rapport aux biens corporels ou extérieurs seulement. A ce sujet c'est Cicéron lui-même qui nous explique les deux conceptions:

siue honestum solum bonum est, ut stoicis placet, siue, quod honestum est, id ita summum bonum est, quemadmodum peripateticis uestris uidetur (Off., III, 3, 11)¹².

En tout cas les deux théories s'accordent sur le fait que l'honestum désigne la perfection morale, la uirtus, et qu'en lui

10 Cf. Tusc., II, 19, 45: Aliunde igitur est quaerenda medicina, et maxime quidem, si quid maxime consentaneum sit, quaerimus, ab iis quibus, quod honestum sit, summum bonum, quod turpe, summum uidetur malum. Pour d'autres exemples contenant l'affirmation que l'honestum constitue le summum bonum ou le seul bien à rechercher, cf. Fin., III, 3, 11; 4, 12; IV, 25, 68; Off., III, 3, 11; 7, 33; Leg., I, 21, 55; Ac. pr., II, 44, 135; Inu., II, 53, 159.

11 Cf. supra, p. 236 et n. 8. Dans Tusc., II, 19, 45 (cité supra, n. 10) Cicéron en effet ne rapporte pas exclusivement cette formule aux Stofciens, mais aux philosophes en général à l'exclusion des Epicuriens.

12 Dans Ac. pr., II, 43, 134 - 44, 135, Cicéron fait la même distinction entre la doctrine de Zénon et celle d'Antiochus: cui [scil. Zenoni] praeter honestum nihil est in bonis, tibi uero, Antioche, [...] cui praeter honestatem multa bona. Sur l'honestum, comme solum bonum selon les Stofciens cf. Fin., III, 3, 11.

réside le souverain bien. Or l'honestum, la uirtus ou le summum bonum ne trouvent leur réalisation que chez le sage, comme l'affirme Cicéron lorsqu'il présente une des trois interprétations possibles de la formule stoïcienne secundum naturam uiuere summum bonum esse:

Sed hoc summum bonum [...] eaque uita quae ex summo bono degitur, quia coniuncta ei uirtus est, in sapientem solum cadit (Fin., IV, 6, 15)¹³.

Ce qui nous prouve implicitement que la sapientia s'identifie avec le souverain bien.

Dans le troisième livre du De officiis Cicéron affirme catégoriquement que l' "honnête" comme pur concept n'appartient en propre qu'aux sapientes et qu'il ne peut pas être séparé de la uirtus:

Atque illud quidem honestum quod proprie uereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a uirtute diuelli unquam potest (Off., III, 3, 13)¹⁴.

Puisqu'on sait que la uirtus pour les Stoïciens est identique à la sapientia, dire que l'honestum, que seuls les sapientes peuvent atteindre, n'est pas séparable de la uirtus, c'est dire qu'il est inséparable de la sapientia. Cicéron, en effet, poursuit en affir-

¹³ Un peu plus haut, au début de ce paragraphe, Cicéron présente la même idée, remplaçant cette fois honestum par le terme rectum: Illud enim rectum est (quod κατόρθωμα dicebas) contigitque sapienti soli (Fin., IV, 6, 15).

¹⁴ Dans le paragraphe suivant Cicéron arrive à la même conclusion sur l'acte parfait; ce dernier est une émanation de l'honestum et seul le sage peut le réaliser: Illud autem officium quod rectum idem appellat, perfectum atque absolutum est et, ut idem dicunt: "omnes numeros habet", nec praeter sapientem cadere in quemquam potest (Off., III, 3, 14).

mant que ceux qui ne possèdent pas encore la sapientia perfecta ne peuvent pas atteindre l'honestum perfectum, mais seulement les apparences de l' "honnête": in iis autem in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt (Off., III, 3, 13)¹⁵.

Les paragraphes 131 et 132 du second livre des Academica priora démontrent aussi implicitement que la sapientia est inséparable de l'honestum. Cicéron, en effet, dans sa réfutation du syncrétisme d'Antiochus, après avoir rappelé que pour Zénon le souverain bien réside dans une vie honnête¹⁶, affirme que, compte tenu de la divergence qui sépare l'Ancienne Académie du stoïcisme dans la conception du souverain bien, compte tenu aussi de la répercussion de cette conception sur toute la vie, il est impossible que celui qui suit l'une ou l'autre de ces Ecoles soit également sage: Non potest igitur uterque esse sapiens, quoniam tanto opere dissentiunt, sed alter¹⁷. La sapientia est donc ici de nouveau fonction du degré d'honnêteté.

L'identité de la sapientia et de l'honestum ressort encore de l'analyse de l'exposé de Caton sur l'éthique stoïcienne dans le De finibus. Caton commence par expliquer comment l'homme en arrive

¹⁵ Cicéron emploie un langage semblable dans le premier livre du De officiis (15, 46) lorsqu'il distingue d'un côté les perfecti planeque sapientes, de l'autre ceux qui ne possèdent que des simulacra uirtutis.

¹⁶ Cf. Ac. pr., II, 42, 131: Honeste autem uiuere, quod ducatur a conciliatione naturae, Zeno statuit finem esse bonorum.

¹⁷ Ibid., 43, 132.

tout naturellement à rechercher l'honestum, le seul bien¹⁸, démontrant ainsi la base naturelle de la morale stoïcienne. Il affirme ensuite que, quoique l' "honnête" naisse des penchants naturels (prima naturae), il doit néanmoins être le seul à être recherché pour lui-même, alors que ces penchants primitifs ne doivent pas être recherchés pour eux-mêmes, car ils ne constituent pas la fin des biens. Caton veut ainsi montrer que, malgré le lien existant entre l'honestum et les tendances naturelles (il s'agit en effet d'un développement de celles-ci à celui-là), c'est à l' honestum comme souverain bien que l'on doit aspirer. Il passe ensuite au rapport qui existe entre les tendances naturelles et la sapientia. Celle-ci, affirme-t-il, dérive comme l'honestum, des tendances naturelles: Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam (Fin., III, 7, 23).

Au sujet de ce texte I.N. Madvig fait observer que les officia et la sapientia ne dérivent pas de la même façon des tendances naturelles¹⁹. A son avis l'idée n'est pas exprimée clairement, car Cicéron emploie un style concis, d'où résulte une certaine ambiguïté du discours²⁰. Il nous semble que l'officium constitue le

18 Cf. Fin., III, 6, 20-21.

19 Cf. op. cit., p. 382; note au par. 23: aliter officia ab initiis naturae proficiscuntur, aliter sapientia.

20 I.N. Madvig (cf. ibid., p. 381) écrit: Obscure haec dicuntur, uereor, ne aliqua etiam ipsius Ciceronis culpa, non satis scite sententias in breue contrahentis et rebus non prorsus perspectis ambiguam et, ut ita dicam, fluctuantem orationem adhibentis. I.G. Kidd (Stoic Intermediates and the End of Man, dans Problems

deuxième moment de la progression des tendances naturelles vers le degré ultime de la perfection, cette dernière appelée honestum ou sapientia. Au paragraphe 20 de ce livre, Caton distingue trois étapes: la première consiste à se conserver dans un état conforme à la nature:

Initiis igitur ita constitutis, ut ea quae secundum naturam sunt ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium (id enim appello κα-
θῆκον), ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat quae secundum naturam sint, pellatque contra-
ria (Fin., III, 6, 20);

la deuxième, c'est le choix:

qua inuenta selectione et item reiectione, sequitur deinceps cum officio selectio (ibid);

et la troisième, une fois ce choix, ce "sens de la vie" fixé, le discernement du bien,

deinde ea perpetua tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi quid sit quod uere bonum possit dici (ibid.)²¹

I.G. Kidd²² examine le rôle joué par les principes de la nature (τὰ κατὰ φύσιν) dans chacune des trois sections. Il affirme que les tendances naturelles constituent la base et l'origine

in Stoicism, ed. by A.A. Long, London University, Athlone Press, 1971, p. 150-172) cite le paragraphe 23 comme preuve que les τὰ κατὰ φύσιν constituent la matière du κατόρθωμα (voir p. 241-242).

²¹ Cicéron explique encore la progression au paragraphe suivant (Fin., III, 6, 21), où pour la troisième étape il identifie le summum bonum avec l'honestum. Sur les trois étapes de cette progression voir E. Bréhier, Les Stoïciens, textes traduits par ..., édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, p. 1276, n. 2 de la page 268. Sur le caractère naturel de ces trois étapes voir aussi Fin., IV, 14, 39, cité infra, n. 78.

²² Art. cit., p. 155-157 en particulier.

(ἀρχή) de l'officium (καθῆκον), citant à ce sujet, entre autres, le par. 22 du troisième livre du De finibus. Les mêmes tendances de la nature constituent la matière (ύλή) de l'acte parfait (κατόρθωμα) ce qu'il confirme en citant les paragraphes 23, 31 et 58-61 du même livre. Cette distinction nous semble claire et justifiée par les textes en question. Cependant, se résumant à la fin de l'article, Kidd cite le début du paragraphe 23 comme exemple des trois sections²³. Or si dans ce paragraphe il est évident que les tendances premières de la nature constituent l'origine (proficiscantur) des officia, il n'est pas très facile de voir les tendances premières de la nature comme matière de la sapientia, pour laquelle Cicéron emploie encore le terme proficisci. Il faut donc admettre avec Madvig que Cicéron aurait dû expliquer ici davantage le rapport qui existe entre les tendances naturelles et la sapientia; il semble, en effet, qu'il ne souligne ici que notre goût pour la sapientia ainsi que la priorité accordée à celle-ci sur les penchants naturels. C'est peut-être à partir de l'affirmation de cette priorité ainsi que par l'examen d'autres passages du troisième livre que l'on peut voir l'identité de l'honestum et de la sapientia et le rapport de celle-ci avec les principes de la nature.

En effet il existe une similitude frappante entre les deux groupes principia naturae - honestum et principia naturae - sapientia. Comparons à cette fin deux affirmations exprimées, l'une dans Fin., III, 6, 22, l'autre dans Fin., III, 7, 23. L'honnêteté, dit

23 Cf. art. cit., p. 167-168.

Caton dans le premier, exerce sur nous une attraction beaucoup plus grande que le principe originaire de la nature:

Est tamen ea[scil. honesta actio] secundum naturam multo-
que nos ad se expetendam magis hortatur quam superiora om-
nia (Fin., III, 6, 22);

dans le second il affirme qu'avec l'âge la sagesse nous devient plus chère que les tendances premières de la nature qui en ont été le point de départ:

minime mirum est primo nos sapientiae commendari ab
initiiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis ca-
riorem fieri, quam illa sint a quibus ad hanc uenerimus
(Fin., III, 7, 23).

En outre, la manière dont Caton continue à parler de la sapientia nous montre qu'il la place au même niveau que l'honestum. En effet, pour désigner l'honestum il emploie indifféremment sapientia et perfecta ratio, - termes dont nous avons déjà signalé la parenté²⁴ - et passe de l'un à l'autre sans ressentir le besoin de mentionner explicitement leur identité. Ainsi il affirme que la perfecta ratio nous a été donnée en vue d'une vie bien déterminée (ad quamdam formam uiuendi uidetur data, itemque et ratio et perfecta ratio)²⁵ qu'il caractérise plus loin comme étant une manière de vivre

²⁴ Cf. supra, p. 152-162, passim.

²⁵ Fin., III, 7, 23. On pourrait ici répondre à Caton que la perfecta ratio n'est pas donnée aux hommes, mais qu'ils doivent la développer en perfectionnant leur ratio (voir à ce sujet les remarques de M. Schäfer, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, Untersuchung von Ciceros dritten Buche "de finibus bonorum et malorum" nach Aufbau und Zugehörigkeit auf Grund griechischer Quellen zur stoischen Ethik, München, Salesianischen Off., 1934, p. 148).

"harmonieuse" et "conséquente" (genus conueniens consentaneumque)²⁶.

Ce qui rejoint la notion d'ὁμολογία dans laquelle il place le souverain bien, et avec laquelle il identifie la moralité qui, par son essence propre et sa dignité, mérite d'être recherchée pour elle-même:

Quod [scil. summum bonum] cum positum sit in eo quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus conuenientiam, si placeat, cum igitur in eo sit bonum quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, [...] id solum ui sua et dignitate expetendum est (Fin., III, 6, 21)²⁷.

La comparaison de ce texte avec l'autre, où il est question de la ratio perfecta, nous permet de voir l'identité de la sapientia et de l'honestum.

Caton, reprenant ensuite sa réflexion sur la sagesse, fait observer qu'elle ressemble plus au jeu de l'acteur ou à la danse qu'à l'art de la navigation et de la médecine, en ce sens que c'est en elle que réside sa fin, qu'elle ne la cherche pas en dehors d'elle-même:

Nec enim gubernationi aut medicinae similem sapientiam esse arbitramur, sed actioni illi potius quam modo dixi et saltationi, ut in ipsa insit, non foris petatur extremum, id est artis effectio (Fin., III, 7, 24).

Mais la sapientia se distingue aussi de l'art du danseur ou de l'acteur, car ce qui est bien réussi dans ces arts ne comporte pas la rectitude de toutes les parties dont ils se composent, tandis que dans la sapientia toute action droite ou acte correctement

²⁶ Fin., III, 7, 24.

²⁷ Nous reviendrons sur cette question de l'ὁμολογία, infra, p. 249 et suiv.

fait, que les Grecs appellent κατόρθωμα, contient tout ce dont l'harmonie constitue la vertu:

Et tamen est etiam aliqua cum his ipsis artibus sapientiae dissimilitudo, propterea quod, in illis quae recte facta sunt, non continent tamen omnes partes e quibus constant; quae autem nos aut recta aut recte facta dicamus, si placet, illi autem appellant κατορθώματα, omnes numeros uirtutis continent (Fin., III, 7, 24)²⁸.

La mention explicite dans ce texte des recte facta (κατορθώματα) comme étant l'objet de la sapientia, renforce le rapprochement entre la notion de sapientia et celle d'honestum.

Lorsque dans les autres arts - continue Caton, un peu plus loin (Fin., III, 9, 32), reprenant le même sujet - on affirme que c'est fait avec art (artificiose), on pense à un résultat en quelque sorte postérieur (posterum et consequens) à l'activité de l'agent; au contraire, lorsqu'à propos d'une action on dit que c'est "sagement" fait (quom autem in quo sapienter dicimus), c'est dès le début de l'action que le mot est parfaitement juste (id a primo rectissime dicitur). Cette observation nous indique que la sapientia se suffit à elle-même dès le début; ce qui explique bien la phrase "sola enim sapientia in se tota conuersa est" du paragraphe 24. Toutes les actions du sage, poursuit-il, doivent être parfaites au départ sous tout rapport: Quicquid enim a sapiente proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus, car c'est en cela que réside ce qui est, selon nous, à rechercher pour lui-même: in eo

²⁸ Comparer à ce texte Stob., Ecl., II, 93, 14 (S.V.F., vol. 3, n° 500, p. 136): κατόρθωμα δ' εἶναι λέγουσι καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς, ἢ [...] τέλειον καθῆκον.

enim positum est id quod dicimus esse expetendum (Fin., III, 9, 32)²⁹.

Et de même qu'il y a des choses comme la pusillanimité, l'envie ou le désir qui sont des fautes dans leur principe et doivent être jugées telles même si elles restent sans effet, il en est de même pour les actes qui procèdent de la vertu (quae proficiscuntur a uirtute), il faut les juger droits dès qu'il sont entrepris sans attendre leur achèvement³⁰. Le mot uirtus revêt dans ce texte le sens de sapientia, ce que nous avons eu l'occasion de faire remarquer souvent. La vertu donc, comme la sapientia, contient en elle-même son but, but que l'on doit rechercher pour lui-même. Les Stoïciens utilisent à propos de l'honestum le mot expetendum³¹ que Caton emploie ici à propos de sapientia. Ainsi l'identité de la sapientia et de l'honestum comme souverain bien est évidente.

Cependant lorsque Caton, au paragraphe 55, présente la triple division des actes bons selon la doctrine stoïcienne, il fait une légère distinction entre l'honestum et la sapientia. En effet il place dans la première catégorie, celle des actes qui font partie

29 On peut comparer à ce texte celui de Plutarque, Comm. not., 26, 1071 a-b (S.V.F., vol. 3, n° 195, p. 46) ou bien ce que Caton lui-même affirme lorsqu'il place la différence entre le but (σκοπός) et la fin (τέλος) apportant comme exemple la cible et l'intention de l'atteindre et montrant ainsi que le summum bonum dépend de l'intention et non pas de la réussite de l'action: ut omnia faciat, quo propositum assequatur, sit hoc quasi ultimum quale nos summum in uita bonum dicimus (Fin., III, 6, 22); voir encore l'exemple de la balle et du jeu de balle, mentionné par Epictète, Entr., II, 5, 15.

30 Fin., III, 9, 32.

31 Aux textes déjà mentionnés on peut ajouter Off., III, 7, 33; Fin., V, 23, 64 et Leg., I, 13, 37.

du souverain bien (ad illud ultimum pertinentia), les actions honnêtes (actiones honestae); dans la deuxième, celle des actes qui par rapport au souverain bien sont agents de sa production (efficientia), l'amitié, et enfin dans la troisième, celle des biens qui ont les deux caractères (utrumque), il place la sapientia qui, aux yeux de nos philosophes, dit-il, fait partie du souverain bien et est aussi un agent de sa production: et pertinentem et efficientem sapientiam uolunt esse³². Et il justifie ainsi cette thèse: la sapientia, étant dans son activité intégralement droite, appartient au genre que j'ai appelé "faisant partie du souverain bien", et comme d'autre part elle engendre et produit les actions honnêtes, on peut la considérer aussi comme "productrice du souverain bien":

Nam quia sapientia est conueniens actio, est in illo pertinenti genere quod dixi; quod autem honestas actiones affert et efficit, efficiens dici potest (Fin., III, 16, 55)³³.

Cicéron relève aussi dans les Academica posteriora que selon Zénon non seulement l'exercice (usus) de la vertu mais aussi la disposition à bien agir (habitus) constitue un bien: disserebat [Zeno]

³² Sur la triple division voir Stobée, Ecl., II, 74, 15 (S.V.F., vol. 3, n° 106, p. 25) et 72, 14 (S.V.F., vol. 3, n° 109, p. 26); Diogène Laërce, Vitae philosophorum, VII, 96-97 (S.V.F., vol. 3, n° 107, p. 25-26). Stobée et Diogène Laërce parlent de toutes les vertus comme de biens pertinentia et efficientia, tandis que Cicéron ne nomme que la sapientia; mais, comme I.N. Madvig l'a écrit (op. cit., p. 438): in ea sunt omnes uirtutes. Sur ce sujet cf. M. Schäfer, op. cit., p. 32.

³³ Comparer avec ce que Diogène Laërce (VII, 97) écrit au sujet des vertus: Ποιητικὰ δὲ καὶ τελικὰ εἶναι ἀγαθὰ <τὰς ἀρετὰς>. καθὸ μὲν γὰρ ἀποτελοῦσι τὴν εὐδαιμονίαν ποιητικὰ ἐστὶν ἀγαθὰ· καθὸ δὲ συμπληροῦσιν αὐτὴν, ὥστε μέρη αὐτῆς γίνεσθαι, τελικὰ.

nec uirtutis usum modo [...] sed ipsum habitum per se esse praeclarum (Ac. post., I, 10, 38), ce que l'on peut appliquer à la sapientia si l'on tient compte de l'équivalence des deux termes. Ainsi la sapientia, actio conueniens, qui atteint à la fin ultime³⁴ et se confond avec le souverain bien³⁵, comme le fait l'honestum³⁶, se distingue cependant de l'honestum en ce qu'elle est en plus une vertu, c'est-à-dire, selon la définition des Stoïciens, une disposition permanente (διάθεσις) en accord avec elle-même³⁷, et qu'elle permet de produire des actions honnêtes³⁸.

³⁴ Nous verrons bientôt le rapport entre l'ὁμολογία et la fin (voir infra, p. 249 et suiv.).

³⁵ Voir à ce sujet Sénèque, Ep., 31, 8, où parlant de la sapientia, qu'il ne nomme pas, mais qui ressort de la périphrase "rerum scientia [...] et ars, per quam humana ac diuina noscantur", il affirme que hoc est summum bonum.

³⁶ Outre les exemples de Cicéron voir Sénèque, Ep., 71, 4: Summum bonum est, quod honestum est.

³⁷ Diogène Laërce (VII, 89) écrit que pour les Stoïciens la vertu est une disposition en accord avec elle-même: τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην; de même Stobée, Ecl., II, 60, 7 (S.V.F., vol. 3, n° 262, p. 63): Κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι φασὶ ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον; et Clément d'Alexandrie, Paedag., I, 13, 159 (S.V.F., vol. 3, n° 293, p. 72): Ἡ ἀρετὴ [...] διάθεσις ἐστὶ ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον. Pour d'autres textes cf. Pohlenz, op. cit., vol. 1, p. 236, n. 14 et p. 260, n. 12.

³⁸ Voir à ce sujet la suite du paragraphe 38 des Academica où Cicéron ajoute que selon Zénon personne ne possède la vertu (nous pourrions dire la sapientia) sans l'exercer: nec tamen uirtutem cuiquam adesse quin ea semper uteretur. Dans Tusc., IV, 15, 34 Cicéron affirme expressément que de la uirtus, définie comme adfectio animi constans conueniensque, procèdent les honestae actiones.

2. La "sapientia" et l'ὁμολογία

Pour les Stofciens le souverain bien consiste aussi à "vivre conformément à la nature". Ce précepte rejoint ainsi l'idéal de vie que représente la sapientia. Cicéron cite souvent la définition stofcienne "cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae conuenienterque uiuere"³⁹ qui représente la traduction de la formule grecque: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν⁴⁰. Au sujet de cette formule notons cependant qu'on rencontre chez les Stofciens eux-mêmes, plusieurs divergences dans l'énoncé, même s'il y a accord sur le fond⁴¹. Nous les mentionnerons brièvement sans aucune intention de les discuter mais seulement pour en voir les répercussions chez Cicéron lorsqu'il les met en rapport avec la sapientia. Selon Stobée, Zénon aurait défini le τέλος par l'expression ὁμολογουμένως ζῆν (vivre d'une façon cohérente, harmonieuse)⁴². Cléanthe y aurait ajouté τῇ φύσει, interprétant ainsi qu'il faut vivre en harmonie

³⁹ Fin., III, 7, 26. Voir entre autres Off., III, 3, 13: quod summum bonum a stoicis dicitur, conuenienter naturae uiuere.

⁴⁰ Cf. Diogène Laërce, VII, 87-89; Stobée, Ecl., II, 76, 16 (S.V.F., vol. 3, n° 3, p. 3): τὴν ὁμολογίαν λέγουσι τέλος εἶναι. Pour d'autres textes qui contiennent la même expression, voir S.V.F., vol. 3, n° 5, p. 4; n° 12, p. 5; n° 16, p. 6.

⁴¹ Voir ce que Cicéron écrit au sujet de la définition du bonum chez les Stofciens: eorum definitiones [boni] paulum inter se differunt, et tamen eodem spectant (Fin., III, 10, 33).

⁴² Cf. Ecl., II, 76, 11 (S.V.F., vol. 1, n° 179, p. 45): τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε "τὸ ὁμολογουμένως ζῆν". Au sujet de la définition de Zénon et de ses successeurs voir M. Pohlenz, op. cit., vol. 1, p. 236, n. 14; E.V. Arnold, Roman Stoicism, Freeport, Books for Libraries Press, 1971 (réimpr. de 1911), p. 282-283.

avec la nature universelle⁴³. Chrysippe aurait interprété le terme φύσις comme nature universelle et comme nature particulière de l'homme⁴⁴. Par cette formule Chrysippe essaie de concilier la thèse de Zénon pour qui φύσις désigne la nature particulière et la thèse de Cléanthe pour qui elle désigne la nature universelle⁴⁵. Plus tard, pour répondre aux critiques soulevées par Carnéade au sujet du rapport, négligé selon lui par les Stoïciens, entre les πρώτα κατὰ φύσιν et le τέλος, Diogène de Babylone modifia d'une certaine façon la formule en affirmant que le souverain bien consiste dans le choix raisonnable de ce qui est conforme à la nature: εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ⁴⁶. A sa suite, son disciple, Antipater, affirma que "la perfection ultime

43 Κλεάνθεος γὰρ πρῶτος διαδεξάμενος αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν προσέθηκε "τῇ φύσει" καὶ οὕτως ἀπέδοκε· "Τέλος ἐστὶ τὸ ὁμολογούμενως τῇ φύσει ζῆν (Stobée, *Ecl.*, II, 76, 3 = *S.V.F.*, vol. 1, n° 552, p. 125). Selon Diogène Laërce (VII, 87) et Philon (*S.V.F.*, vol. 1, n° 179, p. 45), Zénon lui-même aurait exprimé le τέλος avec le terme τῇ φύσει. Sur ce passage de Diogène cf. R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Hildesheim, Olms, 1964 (réimpr. de 1877-83), vol. 2, p. 106 et suiv. Cicéron aussi parle, à propos de Zénon, de la conformité à la nature: *hunc Zenonis aiunt esse finem declarantem illud, quod a te dictum est, conuenienter naturae uiuere* (*Fin.*, IV, 6, 14).

44 Cf. Diogène Laërce, VII, 89: Φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἐξακοῦει, ἣ ἀκολούθως δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην; à ce sujet cf. C.J. De Vogel, *Greek Philosophy, A collection of texts*, Leiden, Brill, 3rd ed., 1967, vol. 3, n° 1005, p. 134.

45 Voir à ce sujet Pohlenz, vol. 1, p. 237-239.

46 Stobée, *Ecl.*, II, 76, 9. Sur cette modification apportée par Diogène, Antipater et Archimède, voir entre autre M. Pohlenz, *op. cit.*, vol. 1, p. 374-383, et notes; C.J. De Vogel, *op. cit.*, vol. 3, n° 1004, p. 133-134; n° 1034, p. 154-155; E. Bréhier, *op. cit.*, p. XXXVII-XXXIX; W. Wiersma, *Περὶ τέλους*, *Studie over de leer van het volmaakte leven in de ethiek van de oude Stoa*, Diss. Groningen, De Waal, 1937, p. 65 et suiv.; E.V. Arnold, *op. cit.*,

consiste à choisir ce qui est conforme à la nature et à rejeter ce qui est contraire", et qu'un tel "choix est toujours cohérent"⁴⁷.

D'autre part Panétius semble être allé encore un peu plus loin lorsqu'il affirme que la vie conforme à la nature est une vie conforme aux dispositions que la nature a placées en nous (τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς)⁴⁸, mettant ainsi l'accent sur la nature individuelle, sans cependant négliger la nature universelle.⁴⁹

Il est évident donc qu'il y avait plusieurs formulations ou interprétations du précepte qui prescrit de vivre selon la nature. Ce qui a amené certains critiques à parler de deux fins ultimes chez les Stofciens, l'une pour les sages et l'autre pour le commun des hommes, ou à parler d'une modification de la formule, qui accentuerait l'importance des τὰ κατὰ φύσιν⁵⁰.

Cette hésitation dans la définition du τέλος apparaît aussi chez Cicéron lorsque le télos est mis en rapport avec la

p. 283. Pour une plus ample bibliographie, voir l'article de I.G. Kidd, p. 150-172.

47 Cf. Stobée, Ecl., II, 76, 11.

48 Clément d'Alexandrie, Strom., II, 21, 129.

49 Voir à ce sujet Off., I, 31, 110: Sic enim est faciendum ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur. Voir aussi I.G. Kidd, art. cit., p. 160 et n. 92. Sur Panétius et les choses conformes à la nature, voir M. Pohlenz, op. cit., vol. 1, p. 406-408.

50 Voir à ce sujet C.J. De Vogel, op. cit., vol. 3, p. 155, et I.G. Kidd (art. cit., p. 158-168) qui résume la question et qui se prononce pour l'uniformité du sens de la formule.

sapientia. En effet quand il définit la sapientia comme une actio conueniens⁵¹ il l'identifie à l'ὁμολογία, entendue comme un accord avec soi ou une harmonie intérieure, suivant ainsi la définition, peut-être originale, de Zénon. Comme cette expression intervient dans l'exposé qui vise à montrer que la sapientia est un bien qui atteint la fin, la similitude de sens entre sapientia - ὁμολογία - summum bonum est évidente. De même, au par. 24, Caton qualifie de conueniens et de consentaneum le genre de vie que l'on doit suivre et qui constitue le but de la perfecta ratio. Or la perfecta ratio est ici l'équivalent de la sapientia qui est nommée après et dont on dit qu'elle a en elle-même son but⁵².

Que le concept de sapientia recouvre celui d'homologia, ressort de la comparaison de ce texte avec le paragraphe 23 des Academica priora. La sapientia, déclare Lucullus, possède en elle-même la source de la constantia: sapientiam [...] quae ipsa ex se se habeat constantiam. Le terme constantia étant d'une certaine façon identique à celui d'ὁμολογία⁵³, il est évident que la sapientia inclut aussi l'homologia.

D'autre part comme la sapientia et la uirtus sont des termes interchangeables, ce qui caractérise l'une caractérise aussi

51 Cf. Fin., III, 16, 55, cité supra, p. 247.

52 Sur ce texte voir supra, p. 243-244.

53 A ce sujet voir J.S. Reid, M. Tulli Ciceronis Academica, Hildesheim, Olms, 1966 (réimpr. de 1885), p. 203. Nous verrons plus loin le rapport entre la sapientia et la constantia, entendue comme tranquillitas animi, à savoir la constance dans les actes d'un homme. Pour le moment nous nous limitons à mentionner Tusc., V, 5, 12, où constanter et sapienter sont mis sur le même plan.

l'autre. Ainsi plusieurs textes de Cicéron présentent la constancia ou la conuenientia comme caractéristique de l'état moral qu'est la vertu: uirtus est adfectio animi constans conueniensque⁵⁴.

D'ailleurs cette définition se rapproche de celle que les Stoïciens donnaient de l'ἀρετή, à savoir que "la vertu est une disposition intérieure de l'âme en accord avec elle-même pendant toute la vie"⁵⁵.

En effet pour les Stoïciens "vivre conformément à la nature" signifie "vivre selon la vertu": τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν comme nous le rapporte Diogène Laërce (VII, 87) ou comme Cicéron lui-même l'écrit dans le De officiis: conuenienter naturae uiuere, id habet hanc, ut opinor, sententiam cum uirtute congruere semper (Off., III, 3, 13).

Comme l'honestum est le souverain bien, il est évident que pour les Stoïciens il réside dans l'homologia au même titre que la sapientia. C'est ce que Caton affirme dans le De finibus lorsqu'il dit que le souverain bien réside dans la conuenientia, à laquelle

4

54 Tusc., IV, 15, 34. Voir encore Leg., I, 17, 45: [uirtus] constans et perpetua ratio uitae; Fin., III, 15, 50: quod uirtus stabilitatem, firmitatem, constantiam totius uitae complectatur; Lae., 27, 100: In ea [scil. uirtute] est enim conuenientia rerum, in ea stabilitas, in ea constantia; Par., III, 1, 22: Una uirtus est, consentiens cum ratione et perpetua constantia; Sénèque, Ep., 74, 30: Virtus enim conuenientia constat: omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt; 31, 8: ut perfecta uirtus sit, aequalitas ac tenor uitae per omnia consonans sibi; Sénèque continue en disant que cet accord n'est pas possible sans "la science des choses divines et humaines" (= sapientia). Il attribue la constance à la sapientia lorsqu'il écrit: Quid est sapientia? semper idem uelle atque idem nolle (Ep., 20, 5).

55 Voir supra, p. 248, n. 37.

il faut rapporter l'honestum:

Quod [scil. summum bonum] cum positum sit in eo quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, cum igitur in eo sit id bonum quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum (Fin., III, 6, 21).

Cicéron parle aussi de l'ὁμολογουμένως τῇ φύσει en rapport avec la sapientia. Au par. 26 du même livre, il fait dire à Caton que, puisque le τέλος, traduit par plusieurs termes latins (extremum, ultimum, summum, finis), consiste à vivre en harmonie avec la nature, il faut déduire que les sapientes sont toujours heureux:

cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae convenienterque uiuere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate uiuere (Fin., III, 7, 26).

Il laisse ainsi entendre que le sage mène nécessairement une vie conforme à la nature. Ailleurs il affirme que le sapiens a non seulement le devoir mais aussi la possibilité de réaliser cet idéal:

qui [scil. Stoici] cum finem bonorum esse senserint congruere naturae cumque ea convenienter uiuere, cum id sit, in sapientis situm non officio solum, uerum etiam potestate (Tusc., V, 28, 82).

Il apporte aussi un exemple concret de la réalisation de cet idéal quand, pour expliquer ce qu'il entend par sapientia, il a recours à ce même précepte. Ainsi il fait dire à Caton l'Ancien que sa sapientia consiste à suivre comme un dieu cet excellent guide qu'est la nature:

Quocirca, si sapientiam meam admirari soletis [...] in hoc sumus sapientes, quod naturam optimam ducem tamquam deum sequimur eique paremus (CM., 2, 5).

Quoique dans ce texte il ne soit pas fait mention de l'identité qui existe entre la conformité de la vie à la nature ou la sagesse avec le τέλος, on peut cependant en déduire cette identification

étant donné que cette adhésion, au dire de Caton, doit être réalisée pendant toute la vie⁵⁶.

Si l'on se rapporte à la définition de la sapientia on voit que le précepte de vivre conformément à la nature en découle naturellement comme son application concrète. En effet si la sapientia est "la science des choses divines et humaines" - science qui embrasse la connaissance de la nature universelle et de l'homme en particulier - elle offre les indications requises pour permettre à l'homme de se conformer à la nature. Ainsi M. O. Liscu considère que la formule qui définit la sapientia "a le même sens que l'expression conuenienter naturae uiuere"⁵⁷. L'homme, connaissant le cours rationnel des événements, peut y conformer sa vie. Cela constitue selon A.A. Long la base du principe de la vie en accord avec la nature (ὁμολογουμένως)⁵⁸. C'est pour cela que Caton, parlant de la physique, insiste sur la connaissance de la nature universelle et des dieux, pour pouvoir vivre en accord avec la

⁵⁶ Voir la suite du par.: a qua [scil. natura] non uerisimile est, cum ceterae partes aetatis bene descriptae sint, extremum actum tamquam ab inertii posita esse neglectum. Sénèque, qui écrit "d'accord en cela avec les Stoïciens, je me conforme à la nature. Ne pas s'en écarter, se régler sur sa loi et son exemple, voilà la sagesse", exprime la même pensée et la présente comme une définition du souverain bien (Vit., 3, 3).

⁵⁷ Op. cit., p. 230.

⁵⁸ Cf. Language and Thought in Stoicism, dans Problems in Stoicism, p. 95: "The cardinal assumption of the Stoics is that man can put himself in touch with the rational course of events and effect a correspondence between them and his own actions and intentions. This assumption provides the ethical aim of living homologoumenos".

nature et savoir si la nature humaine est en accord avec la nature universelle:

qui conuenienter naturae uicturus sit, ei proficiscendum est ab omni mundo atque ab eius procuratione. Nec uero potest quisquam de bonis et malis uere iudicare nisi omni cognita ratione naturae et uitae etiam deorum, et utrum conueniat necne natura hominis cum uniuersa (Fin., III, 22, 73)⁵⁹.

En outre l'obligation de vivre selon la nature est souvent formulée ainsi: "vivre en mettant en oeuvre la science des choses qui arrivent naturellement" (scientiam adhibentem earum rerum quae natura eueniant)⁶⁰.

En plus de rattacher ce précepte à la sapientia, Cicéron fait aussi ressortir le lien qui existe entre la sapientia et le choix harmonieux et constant des choses qui sont en accord avec la nature, tenant ainsi compte des formules de Diogène de Babylone et d'Antipater. En réalité Cicéron ne fait pas de distinction entre la formule de Chrysippe et celle de Cléanthe, et les combine parfois ensemble, comme M.O. Liscu l'a déjà fait remarquer⁶¹. On trouve un exemple de cette association dans le De finibus où il formule ainsi

59 A ce sujet voir ce que Plutarque, Stoic. repugn., 9, 1035 c (S.V.F., vol. 3, n° 68, p. 17) nous rapporte de la théorie de Chrysippe: Οὐ γὰρ ἐστὶν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετάς, οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως". Le chapitre de Plutarque contient d'autres phrases semblables. Sénèque aussi rattache l'homologia à la définition de la sapientia, dans Ep., 31, 8 (cité supra, p. 253, n. 54).

60 Fin., III, 9, 31. Voir encore ibid., II, 11, 34; III, 18, 61; IV, 6, 14; Diogène Laërce, VII, 87; Stobée, Ecl., II, 76, 8; I.N. Madvig, op. cit., p. 500; H.A.K. Hunt, The Humanism of Cicero, Melbourne University Press, 1954, p. 66-68.

61 Cf. op. cit., p. 92.

le τέλος:

relinquitur, ut summum bonum sit uiuere scientiam adhibentem earum rerum quae natura eueniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est conuenienter congruenterque naturae uiuere (Fin., III, 9, 31)⁶².

Cependant dans Fin., IV, 6, 14-15, Cicéron signale que ce qu'il y a de neuf dans l'apport des Stoïciens à propos de la nature du souverain bien, c'est qu'ils affirment que la proposition des philosophes antérieurs secundum naturam uiuere summum bonum esse comporte une triple signification. Dans l'une, ce serait "vivre en se réglant sur la connaissance des choses qui arrivent naturellement": uiuere adhibentem scientiam earum rerum quae natura euenirent, conception qui est exactement celle de Zénon dont la formule est, comme l'a dit Caton, conuenienter naturae uiuere. La seconde signification revient à ceci: vivre en s'acquittant de tous ses devoirs ou de presque tous: officia omnia aut pleraque seruantes uiuere. Quant à la troisième, c'est "vivre en jouissant de toutes les choses ou des choses principales qui sont selon la nature": omnibus aut maximis rebus iis quae secundum naturam sint

⁶² Voir aussi ibid., II, 11, 34: Stoicis consentire naturae, quod esse uolunt e uirtute, id est honeste, uiuere, quod ita interpretantur: uiuere cum intellegentia earum rerum, quae natura euenirent, eligentem ea quae essent secundum naturam, reicientem contraria. Dans le De officiis (III, 3, 13), Cicéron explique la formule conuenienter naturae uiuere par cum uirtute congruere semper, en y ajoutant le choix des choses secundum naturam, à condition qu'elles ne s'opposent pas à la vertu (cetera autem quae secundum naturam essent, ita legere si ea uirtuti non repugnarent). Selon Pohlenz, op. cit., vol. 1, p. 375, n. 22, Cicéron reproduit dans ce texte la formule de Diogène (voir ibid., p. 377-378; S.V.F., vol. 3, n° 12-15, p. 5-6; Diogène Laërce, VII, 87).

fruentem uiuere.

Et Cicéron fait remarquer que la seconde formule ne s'accorde pas avec la première en ce qu'elle ne prend pas en considération le κατόρθωμα "la conduite correcte", laquelle n'est accessible qu'au sage, mais envisage plutôt "une oeuvre ébauchée, non achevée, qui peut être à la portée de quelques gens dépourvus de sagesse": hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in nonnullos insipientes potest.

Le souverain bien, d'autre part, tel qu'entendu dans la troisième formule, bien que résidant dans une activité qui n'est pas entièrement en notre pouvoir - il se réalise en effet par un genre de vie dont la vertu fait la jouissance et par des biens qui sont selon la nature mais qui ne sont pas en notre pouvoir (biens du corps et biens extérieurs) - le souverain bien, ainsi entendu, dit-il, et la vie dont la conduite a son principe dans le souverain bien, pour la raison qu'elle implique l'adjonction de la vertu (quia coniuncta ei uirtus est), ne peuvent appartenir qu'au sage: in sapientem solum cadit. Et c'est là, ajoute-t-il, la conception du souverain bien proposée par Xénocrate et Aristote⁶³. Il est

63 Dans Fin., II, 11, 34, Cicéron, après avoir noté l'accord de Polémon et d'Aristote avec la description des premières inclinations naturelles qu'il vient de présenter, conclut: voilà ce qui a donné naissance à la théorie de l'Ancienne Académie et des Péripatéticiens faisant consister le souverain bien à vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à jouir, en y adjoignant la vertu, des premières inclinations naturelles (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν): Ergo nata est sententia ueterum Academicorum et Peripateticorum, ut finem bonorum dicerent secundum naturam uiuere, id est uirtute adhibita frui primis a natura datis. Cicéron mentionne la même théorie dans Ac. pr., II, 42, 131; Ac. post., I, 6, 22; Fin., V, 8, 21.

évident que Cicéron, sous l'influence d'Antiochus, selon lequel il n'y a qu'une différence verbale et non réelle entre les Stofciens et l'Ancienne Académie⁶⁴, veut montrer le lien entre Polémon et les Stofciens.

Il nous semble que Cicéron était porté à accepter et à faire sienne cette interprétation du souverain bien. En effet malgré la critique qu'il adresse dans le cinquième livre du De finibus à l'exposé de Pison sur la théorie académico-péripatéticienne du souverain bien⁶⁵, il semble reconnaître la part que les Péripatéticiens accordent à la nature dans la constitution du souverain bien⁶⁶. Ainsi, si du point de vue dialectique il montre l'inconséquence des Péripatéticiens dans le rapport des biens extérieurs avec le bonheur⁶⁷, il affirme d'autre part que les Stofciens ont eu tort d'identifier le souverain bien avec la seule vertu, car, ce faisant, ils ont abandonné les principes naturels d'où ils étaient partis⁶⁸.

Selon Cicéron le rôle de la sagesse est de s'occuper de l'homme entier tel qu'il lui est confié par la nature. A ce sujet il établit une comparaison entre le rôle du sculpteur et le rôle de la sagesse⁶⁹. Comme Phidias peut prendre une statue déjà ébauchée

⁶⁴ A ce sujet cf. supra, p. 52, n. 176; p. 123, n. 447; p. 157, n. 17.

⁶⁵ Voir Fin., V, 26, 77 - 28, 86.

⁶⁶ Voir supra, n. 63.

⁶⁷ Voir Fin., V, 27, 79 - 28, 86.

⁶⁸ Voir ibid., IV, 10, 25 - 17, 48.

⁶⁹ Voir ibid., IV, 13, 34-35.

par un autre et l'achever, ainsi la sapientia, qui ne crée pas l'homme de toute pièce, mais le reçoit déjà ébauché par la nature, doit le parachever en tenant toujours compte de la nature:

huic similis est sapientia; non enim ipsa genuit, hominem, sed accepit a natura inchoatum; hanc uero intuens debet institutum illud quasi signum absoluere (Fin., IV, 13, 34).

Cicéron fait observer que tous les philosophes s'accordent à dire que le rôle de la sagesse est de s'occuper de l'homme (cum enim constet inter omnes, omne officium munusque sapientiae in hominis cultu esse occupatum (Fin., IV, 14, 36)). Connaissant la nature de l'homme, on peut décider de la fonction de la sagesse⁷⁰. Or comme l'homme est composé d'âme et de corps⁷¹, il faut que la sagesse s'occupe de ces deux composantes⁷²; elle doit donc regarder la nature complète de l'homme, de même que l'artiste qui termine la statue travaille sur la statue entière. La sagesse ne doit donc rien abandonner de ce qui lui a été confié par la nature. Aussi Cicéron se demande-t-il avec étonnement comment il se fait que des biens si importants que la nature avait recommandés à la sagesse, aient été tout à coup abandonnés par celle-ci: Quaero igitur, quo

70 Cf. ibid., 13, 35: Qualem igitur natura inchoauit? et quod est munus, quod opus sapientiae? Quid est, quod ab ea absolui et perfici debeat?

71 Cf. ibid., 10, 25 - 12, 28 et 14, 36.

72 Cf. ibid., 14, 36: Quid igitur dubitamus in tota eius natura quaerere quid sit effectum? Rejetant ensuite les théories de ceux qui ne prennent en considération que l'âme ou le corps, Cicéron se prononce pour celle qui embrasse les deux: at uero illa perfecta atque plena eorum qui, cum de hominis summo bono quaererent, nullam in eo neque animi neque corporis partem uacuum tutela reliquerunt (ibid.). Voir aussi 15, 41: Quaesita enim uirtus est, non quae relinqueret naturam, sed quae tueretur.

modo hae tantae commendationes a natura profectae subito a sapientia relictæ sint (Fin., IV, 11, 26). A cause de cette inconséquence, Cicéron préfère la formule des Académico-péripatéticiens qu'il semble faire sienne lorsqu'il critique la formule stoïcienne. La théorie qui tient compte des deux composantes du complexe humain et prend ainsi en considération les biens conformes à la nature, répond mieux à la conception qu'il se fait de l'homme:

Sumus igitur homines; ex animo constamus et corpore, quæ sunt cuiusdam modi, nosque oportet, ut prima appetitio naturalis postulat, hæc diligere constituereque ex his finem illum summi boni atque ultimi; quem, si prima uera sunt, ita constitui necesse est, earum rerum quæ sint secundum naturam quam plurima et quam maxima adipisci (Fin., IV, 10, 25)⁷³.

On peut donc dire que la formule des Stoïciens plus récents, qui ne négligeaient pas le choix raisonnable des choses conformes à la nature, était plus conforme à la conception cicéronienne.

Cette attitude se reflète dans le De officiis, où Cicéron lui-même, exposant la doctrine stoïcienne, interprète ainsi l'adage conuenienter naturæ uiuere que les Stoïciens considèrent comme le souverain bien: être toujours en accord avec la vertu et en outre, pour toutes les autres choses qui sont conformes à la nature, les accueillir à condition qu'elles ne s'opposent pas à la vertu: cum uirtute congruere semper, cetera autem quæ secundum naturam essent, ita legere, si ea uirtuti non repugnarent (Off., III, 3, 13). Même si Cicéron attache ici de l'importance aux choses conformes à la nature

⁷³ De même dans le par. 27: secundum naturam uiuere, quod est, ut dixi, habere ea quæ secundum naturam sint, uel omnia uel plurima et maxima.

il spécifie cependant qu'il ne s'agit pas de "l'action droite", μα-
 τόςθωμα, qui se trouve seulement chez les sapientes (id in sapienti-
bus est solis).

D'autre part, dans le De finibus, Caton fait remarquer que
 si nous disions que les choses ne sont pas véritablement différen-
 tes⁷⁴, tout dans la vie serait confondu par nous, comme par Ariston,
 il n'y aurait pas de choix à faire, et l'on chercherait en vain
 pour la sagesse un office à remplir, une tâche à exercer:

neque ullum sapientiae munus aut opus inueniretur, cum
 inter res eas quae ad uitam degendam pertinerent, nihil om-
 nino interesset, neque ullum dilectum adhiberi oporteret
 (Fin., III, 15, 50).

Ainsi la sapientia non seulement constitue le but à attein-
 dre, le souverain bien, mais elle représente aussi le moyen de le
 rejoindre, car c'est elle qui s'occupe du choix entre les choses
 bonnes et les choses mauvaises⁷⁵. On peut cependant se demander si
 ici le terme sapientia n'est pas employé à la place de prudencia.
 En effet, dans la terminologie stoïcienne, le choix entre le bien
 et le mal est confié à la prudencia, comme nous avons déjà eu l'oc-
 casion de le voir⁷⁶. Aussi Caton, parlant une autre fois de la né-
 cessité de choisir entre les choses conformes à la nature et de

⁷⁴ Pour l'adiaphorie d'Ariston cf. S.V.F., vol. 1, n° 360-
 368, p. 83-85.

⁷⁵ De même dans Fin., III, 18, 60-61, le choix entre les
 choses conformes à la nature et les choses contraires tombe sous la
 juridiction de la sapientia (illa subiecta quasi materia sapientiae,
 61). Ainsi c'est la sapientia qui décide si le sapiens doit quit-
 ter la vie ou non (61). Comme cela est placé parmi les convenables
 (60), il s'ensuit que la sapientia intervient aussi dans le convena-
 ble.

⁷⁶ Cf. supra, p. 164, n. 44-45.

s'écarter de leurs contraires, attribue ce devoir à la prudentia:

si selectio nulla sit ab iis rebus quae contra naturam sint, earum rerum quae sint secundum naturam, fore ut tolleretur omnis ea quae quaeratur laudeturque prudentia (Fin., III, 9, 31)?

Cicéron semble d'accord avec les Stoïciens quant à l'importance de la sélection à pratiquer dans les choses conformes à la nature, comme l'ensemble du livre IV du De finibus nous le montre. Il est aussi d'accord avec eux pour reconnaître que la vertu et la sapientia constituent le souverain bien⁷⁷. Ce qu'il leur reproche c'est d'affirmer, contre toute logique, que la vertu a pour point de départ la sélection parmi les choses conformes à la nature et de fonder ensuite le souverain bien sur la vertu seulement, sans y inclure les principes naturels. En effet, comme nous l'avons déjà vu^{77a}, les Stoïciens distinguaient dans la découverte que l'homme fait de soi-même trois étapes conformes à la nature: d'abord l'instinct (appetitus) porte l'homme à la conservation de soi-même, lui fait choisir ce qui est utile et rejeter ce qui est nuisible; ensuite la raison lui fait voir pourquoi il choisit: son choix est fait en accord avec ce qui est "convenable" (cum officio selectio); la constance enfin dans cette conformité de l'agir avec la nature constitue la vertu (uirtus), appelée aussi honestum ou sapientia. Or Cicéron considère comme juste l'affirmation stoïcienne que l'appetitus, l'officium et la uirtus — ces étapes essentielles dans le

⁷⁷ Dans Laelius, 6, 20, Cicéron considère la sapientia comme le bien le plus grand.

^{77a} Cf. supra, p. 241 et suiv.

progrès moral — sont conformes à la nature⁷⁸, mais fait observer que les Stoïciens, lorsqu'ils veulent atteindre le souverain bien, ne tiennent plus compte des degrés intermédiaires des biens: Cum autem ad summum bonum uolunt peruenire, transiliunt omnia, et au lieu d'une tâche unique, ils en laissent subsister deux, nous obligeant à nous saisir (sumere) de certains biens et à en rechercher (expetere) d'autres au lieu de réunir ces deux démarches en une seule: duo nobis opera uno relinquunt, ut alia sumamus, alia expetamus, potius quam uno fine utrumque

⁷⁸ Cf. Fin., IV, 14, 39: Naturalem enim appetitionem, quam uocant ὀρέγν, itemque officium, ipsam etiam uirtutem uolunt esse earum rerum quae secundum naturam sunt.

concluderent (Fin., IV, 14, 39).

Cicéron nous semble mettre l'accent sur le "convenable" et faire intervenir la sapientia dans le choix des choses conformes à la nature et dans le rejet des choses contraires à la nature.

4. La "sapientia" et le bonheur.

La recherche du bonheur et son obtention constitue, de l'avis des philosophes, le but de la philosophie⁷⁹. Tous les philosophes placent le bonheur dans ce qu'ils considèrent comme le souverain bien⁸⁰. Or comme la sapientia est liée à la notion du souverain bien, il est évident qu'elle se rattache aussi à la notion du bonheur. Il y a cependant des divergences entre les philosophes sur la façon et le degré dans lequel la sapientia garantit le bonheur. Cicéron qui approfondit le problème, nous présente en conclusion trois théories dont il souligne les différences. Nous passerons en revue successivement l'exposé et la critique de chacune de ces trois théories.

a. Le "sapiens" épicurien.

Dans le premier livre du De finibus, Torquatus, ayant affirmé que pour Epicure le souverain bien consiste dans la uoluptas⁸¹,

⁷⁹ Chez Cicéron on trouve souvent cette affirmation, présentée tantôt comme sa propre pensée: Tusc., V, 1, 2; Fin., II, 27, 86; et tantôt attribuée à d'autres: Fin., V, 5, 12; 6, 16; 29, 86. Sur le même sujet cf. Aristote, Eth. à Nic., A 1095 a, 16 et suiv.; saint Augustin, Ciu. dei, XIX, 1, 3 (rapportant l'opinion de Varron).

⁸⁰ A propos de cette idée voir Fin., V, 6, 15-16 et Tusc., V, 29-30, 84, d'où l'on peut déduire le lien qui existe entre le souverain bien et le bonheur.

⁸¹ Cf. Fin., I, 9, 29: Hoc Epicurus in uoluptate ponit, quod summum bonum esse uult; voir encore ibid., 12, 40-42; 16, 54.

met en rapport le bonheur avec ce souverain bien: beateque uiuere nihil aliud sit nisi cum uoluptate uiuere (Fin., I, 16, 54)⁸².

Or, comme la uoluptas s'identifie selon Epicure avec le bonheur, il s'ensuit que ce qui procure la uoluptas, à savoir la sapientia, se rattache aussi au bonheur. En effet Torquatus affirme qu'il faut rechercher la sapientia pour le résultat qu'elle procure, à savoir la uoluptas:

sic sapientia, quae ars uiuendi putanda est, non expectetur, si nihil efficeret; nunc expetitur, quod est tamquam artifex conquirendae et comparandae uoluptatis (Fin., I, 13, 42).

Ainsi les Epicuriens affirment que la sapientia est comparable à l'art de la médecine ou de la navigation, arts que l'on ne recherche pas pour eux-mêmes mais pour ce qu'ils procurent⁸³. Au contraire les Stofciens affirment que la sapientia n'est pas comparable à ces arts-là, car son but se trouve en elle-même⁸⁴.

Selon Epicure la sagesse doit être recherchée pour ce qu'elle nous procure. C'est elle, dit Torquatus son porte-parole, qui nous

Iucunde remplace souvent l'expression cum (ou in) uoluptate; sur la synonymie de ces termes voir Fin., II, 3, 8; iucundum motum [...] uoluptatem uocant.

82 Dans le deuxième livre du De finibus (27, 86) Cicéron résume encore cette idée: beate autem uiuere [...] uos [scil. Epicurei] in uoluptate ponitis.

83 Cf. Fin., I, 13, 42: Vt enim medicorum scientiam non ipsius artis, sed bonae uoletudinis causa probamus, et gubernatoris ars, quia bene nauigandi rationem habet, utilitate, non arte laudatur ... Pour un argument semblable, attribué à Carnéade, voir ibid., V, 6, 16, où la prudentia, considérée comme ars uiuendi, est comparée à la médecine et à la navigation.

84 Voir Fin., III, 7, 24 cité supra, p. 245.

renseigne sur ce qui est bien et ce qui est mal⁸⁵, - l'ignorance du bien et du mal étant, pour les hommes, la principale cause des tourments de leur vie -, et qui, après avoir à la fois retranché les terreurs et les passions et dissipé la témérité associée à toutes les fausses opinions, se donne à nous comme le guide le plus sûr, vers le plaisir. Il n'y a que la sagesse qui puisse bannir la tristesse de nos âmes et c'est grâce à ses leçons qu'il est possible de vivre dans la tranquillité:

sapientia est adhibenda, quae et terroribus cupiditatibusque detractis et omnium falsarum opinionum temeritate derepta certissimam se nobis ducem praebet ad uoluptatem. Sapientia enim est una, quae maestitiam pellat ex animis, quae nos exhorrescere metu non sinat; quae praeceptrice in tranquillitate uiui potest omnium cupiditatum ardore restincto (Fin., I, 13, 43)⁸⁶.

Pour Epicure non seulement la sapientia mais encore la temperantia (Fin., I, 14, 47-48), la fortitudo (Fin., I, 15, 49) et la iustitia (Fin., I, 16, 50-54) sont considérées comme les moyens pour obtenir la uoluptas. En effet il affirme que l'on recherche

85 Cela peut être déduit de l'affirmation que l'ignorance du bien et du mal opprime l'homme, le privant des plaisirs et lui causant des douleurs (cum ignoratione rerum bonarum et malarum maxime hominum uita uexetur, ob eumque errorem et uoluptatibus maximis saepe priuentur et durissimis animi doloribus torqueantur), dont la sagesse peut le libérer (Fin., I, 13, 43).

86 Plus loin (Fin., I, 14, 46) Torquatus attribue le même rôle à la sagesse, qui est considérée comme le contraire de l'erreur et de l'inscientia: Quodsi uitam omnem perturbari uidemus errore et inscientia, sapientiam esse solam, quae nos a libidinum impetu et a formidinum terrore uindictet et ipsius fortunae modice ferre doceat iniurias et omnis monstret uias, quae ad quietem et tranquillitatem ferant, concluant avec l'invitation à rechercher la sagesse pour les plaisirs (sapientiam propter uoluptates expetendam [esse]) et à fuir l'insipientia à cause de ce qu'elle procure (insipientiam propter molestias esse fugiendam). Sur la même idée voir aussi le par. 44.

les vertus seulement pour le plaisir qu'elles procurent: uirtutes nisi uoluptatem efficerent, quis eas aut laudabilis aut expetendas arbitraretur?⁸⁷ et qu'elles sont étroitement liées à la uoluptas:

Vt enim sapientiam, temperantiam, fortitudinem copulatas esse docui cum uoluptate, ut ab ea nullo modo nec diuelli nec distrahi possint, sic de iustitia iudicandum est (Fin., I, 16, 50).

Or, comme la sapientia procure la uoluptas qui s'identifie avec le bonheur, il est évident que la sagesse procure le bonheur. Ainsi selon Epicure la sapientia nous procure des choses, entre autres l'amitié, qui contribuent au bonheur: omnium rerum, quas ad beate uiuendum sapientia comparauit, nihil esse maius amicitia (Fin., I, 20, 65)⁸⁸. Le sapiens est donc heureux et même toujours heureux: Sic enim ab Epicuro sapiens semper beatus inducitur (Fin., I, 19, 62)⁸⁹. Pour prouver cette affirmation Torquatus a recours à des

87 Fin., I, 13, 42 (dans le contexte il est évident que l'on se rapporte aux vertus prônées par les Stoïciens). Sur le rapport entre les vertus et le plaisir voir Diogène Laërce, X, 138: Διὰ δὲ τὴν ἡδονὴν καὶ τὰς ἀρετὰς αἰρεῖσθαι, οὐ δι' αὐτάς; Athénée, XII, p. 546 F (Usener, n° 70, p. 123): τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιοῦτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἐατέον.

88 Cf. aussi Diogène Laërce, X, 148: Ὅτι ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἢ τῆς φιλίας κτῆσις. Plutarque (Stoic. repugn., 26, 1046 e) nous dit qu'Epicure considérait la φρόνησις comme procurant le bonheur, tandis que chez Sextus (Adu. math., XI, 169, Usener, n° 219, p. 169) Epicure attribue le même rôle à la φιλοσοφία. A ce sujet cf. J.S. Reid, M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri I, II, Hildesheim, Olms, 1968 (réimpr. de 1925), p. 68 et infra, n. 92.

89 Voir encore Fin., I, 18, 61: neque stultorum quisquam beatus neque sapientium non beatus; Tusc., V, 10, 31: cui [scil. Epicurus] etiam, si dis placet, uidetur semper sapiens beatus; 28, 110: ex quo effici putat ille [scil. Epicurus] [...] ut sapiens semper beatus sit; 41, 119: semper beatum censent Epicurus et Hieronymus esse sapientem; Fin., V, 27, 80: dixerit hoc idem Epicurus,

arguments qui relèvent de l'éthique, de la physique et de la logique⁹⁰. Ainsi la philosophie toute entière, à l'exclusion de la dialectique⁹¹, est considérée comme le moyen pour arriver au bonheur⁹². En effet Torquatus pour démontrer que le sapiens est toujours heureux apporte à peu près les mêmes raisons qu'il avait données pour montrer que la sapientia fait accéder à la uoluptas⁹³. Il dit ainsi que la connaissance de la nature nous libère de toute crainte et superstition, en particulier de la crainte des dieux et de la mort⁹⁴. Libéré de ces craintes, insouciant des honneurs et de l'opinion de la foule⁹⁵, exempt de vices et sachant limiter ses désirs, le sapiens, s'il compare sa vie avec celle des fous, en

semper beatum esse sapientem. Voir aussi Diogène Laërce X, 118; Tusc., III, 20, 49; V, 26, 73; 75.

90 A ce sujet voir Fin., I, 19, 62-64.

91 Sur cette exclusion voir ibid., 19, 63.

92 On lit chez Sextus Empiricus (Adu. math., XI, 169, Usener, n° 219, p. 169) qu'Epicure considérait τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιούσαν. Le développement de Torquatus, où il considère les parties de la philosophie pour établir le bonheur du sapiens, nous rappelle le développement que Cicéron fait dans le cinquième livre des Tusculanes (24, 68 - 25, 72) et dans le premier livre du De legibus (22, 59 - 24, 62) que nous avons déjà analysés (cf. supra p. 14 et suiv.). Dans les trois cas on prend en considération aussi l'amitié.

93 Cf. supra, p. 264 et suiv.

94 A ce sujet voir Fin., I, 19, 62-63 ainsi que Tusc., V, 31, 88; et Diogène Laërce X, 142-143.

95 Num igitur ignobilitas aut humilitas aut etiam popularis offensio sapientem beatum esse prohibebit? (Tusc., V, 36, 103); voir aussi les par. 103-106, passim.

tire un grand plaisir⁹⁶. En outre il a toujours plus de plaisir que de douleur, comme il a recours au souvenir des joies passées et sait cueillir le plaisir dans le présent sans se préoccuper du futur⁹⁷. Même si le sapiens tombe dans la douleur, elle n'aura jamais tant de prise sur lui qu'il ne puisse en tirer plus de joie que de douleur⁹⁸. Epicure arrive jusqu'à affirmer que le sapiens sera heureux même dans la torture: nullum sapienti esse tempus, etiamsi uratur, torqueatur, secetur, quin possit exclamare: "Quam pro nihilo puto!"⁹⁹ car, il peut oublier le mal présent, par les praeteritae uoluptates¹⁰⁰.

96 Voir Fin., I, 19, 62. Dans les Tusculanes Cicéron répète l'idée que la prudentia et la moderatio sont indispensables pour la vie heureuse (V, 35, 101-102); de même dans Fin., I, 19, 64, Torquatus fait appel à la fortitudo, à la constantia et à la moderatio, que l'étude de la physique nous apporte pour la conduite de la vie.

97 Fin., I, 19, 62: Neque enim tempus est ullum, quo non plus uoluptatum habeat [sapiens] quam dolorum. Nam et praeterita grate meminit et praesentibus ita potitur, ut animaduertat, quanta sint ea quamque iucunda, neque pendet ex futuris, sed expectat illa, fruitor praesentibus. Voir aussi ibid., II, 29, 95; Tusc., V, 33, 96 et 38, 110.

98 Voir Fin., I, 19, 62. Dans les Tusculanes (V, 33, 95) Cicéron écrit que selon Epicure le sage doit parfois braver la douleur s'il en résulte un plaisir qui soit plus grand. (Cf. Diogène Laërce, X, 129). En outre toutes les douleurs ne sont pas telles pour les Epicuriens: Tusc., V, 37, 106 - 41, 118, passim.

99 Tusc., V, 26, 73; la même idée est souvent répétée chez Cicéron: ibid., II, 7, 17; V, 10, 31; 31, 87; Fin., V, 27, 80; Pis., 18, 42; de même chez Sénèque, Ep., 66, 18 et chez Lactance, Inst. diu., III, 17, 5; 27, 5; 17, 42; et chez Diogène Laërce, X, 118; πάν στρεβλωθῇ δ'ὁ σοφός, εἶναι αὐτὸν εὐδαίμονα. Pour d'autres références cf. J.S. Reid, De finibus, p. 198 et A. Ardizzone, Il saggio felice fra i tormenti, Studio sull' eudemonologia classica, dans Rivista di Filologia e d'Istruzione classica, 20, 1942, p. 81-102.

100 Cf. Tusc., V, 26, 74.

La fortune a peu de prise sur le sapiens (exiguam fortunam interuenire sapienti), car il sait tout régir par son consilium et par sa ratio¹⁰¹. Ainsi le sapiens a tout pour être heureux, y compris l'amitié que la sapientia lui procure et qui contribue à son bonheur¹⁰².

Cicéron qui discute cette pensée épicurienne en rapport avec le summum bonum ou avec la uita beata, accepte la conclusion de l'argumentation d'Epicure, mais en réfute les prémisses. En effet quand dans les Tusculanes il veut prouver que la vertu suffit au bonheur (uirtutem ad beate uiuendum se ipsa esse contentam)¹⁰³, Cicéron choisit la théorie épicurienne pour corroborer sa thèse et pour montrer que même un philosophe comme Epicure, pour qui la douleur est le plus grand mal, affirme que le sapiens est toujours heureux¹⁰⁴, ce que Cicéron lui-même veut démontrer (ex quo effici putat ille, quod quaerimus, ut sapiens semper beatus sit) (Tusc., V, 38, 110). Mais il refuse de suivre Epicure quand il affirme que les vertus du sage sont les servantes de la uoluptas et qu'elles

101 Cf. Fin., I, 19, 63; Tusc., V, 9, 26; III, 20, 49; Diogène Laërce, X, 144: Βραχέα σοφῶ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διέφυκε καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικῆσει. Selon Epicure le sapiens a toujours plus de ce qu'il veut que de ce qu'il ne veut pas (Fin., V, 31, 93; II, 17, 57) et la nature lui fournit toutes les richesses (Fin., II, 28, 90).

102 A ce sujet voir supra, p. 267, n. 88.

103 Tusc., V, 1, 1.

104 Cf. Tusc., V, 31, 88 - 41, 118; Cicéron critique en particulier la théorie épicurienne du bonheur dans Fin., II, 27, 86 jusqu'à la fin.

servent seulement à lui procurer le bonheur. En outre Cicéron trouve illogique d'affirmer que le sage est toujours heureux tout en considérant le plaisir comme le summum bonum et la douleur comme le summum malum.

La phrase épicurienne¹⁰⁵ que l'on ne peut pas vivre agréablement (iucunde) sans vivre dans la moralité (honeste), dans la sagesse (sapienter) et dans la justice (iuste), lui semble digne de la philosophie¹⁰⁶, mais à condition que l'on ne rapporte pas ces vertus au plaisir (nisi idem hoc ipsum "honeste, sapienter, iuste" ad uoluptatem referret) (Tusc., V, 9, 26). Cicéron ne conteste pas l'idée que pour vivre iucunde il faut vivre honeste, sapienter et iuste¹⁰⁷, mais il juge qu'Epicure ne comprend pas le sens du mot honeste¹⁰⁸ ou bien il a le tort de vouloir le rattacher au plaisir. Cicéron, en effet, interprète les trois adverbess de la phrase

105 Cf. Diogène Laërce, X, 132: οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, (οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως) ἄνευ τοῦ ἡδέως; et plus loin (140) on reprend la même idée en insistant sur la nécessité des trois vertus ensemble pour avoir une vie agréable (cf. J.S. Reid, De finibus, p. 67-68). Chez Cicéron on trouve la traduction de cette phrase dans l'exposé de Torquatus (Fin., I, 18, 57) ainsi que lorsqu'il veut la commenter (Tusc., V, 9, 26; Fin., II, 16, 51; voir encore Tusc., III, 20, 49; Fin., II, 15, 49-50; 22, 70; où cependant il résume les trois adverbess simplement par honeste ou cum uirtute). Remarquons que Cicéron traduit le grec φρονίμως par sapienter et non par prudenter (à ce sujet cf. supra, p. 94, n. 336 et p. 96-97, n. 346-348).

106 Cf. Tusc., V, 9, 26.

107 Dans Fin., II, 15, 50 Cicéron affirme que comme Epicure dit que sans l'honestas on ne peut pas vivre iucunde, il fait assez de cas de la moralité.

108 A ce sujet voir Fin., II, 15, 50.

épicurienne, comme signifiant ce qui devrait être à son avis l'honestum, avec ses quatre aspects, à savoir les quatre vertus cardinales. Le fait que parfois il résume les trois adverbes par honeste (Fin., II, 15, 49; 22, 70) ou par cum uirtute (Tusc., III, 20, 49), peut indiquer que pour lui l'idée dominante qui relie les trois adverbes est l'honestum, qui est aussi la uirtus¹⁰⁹. Même si dans la phrase épicurienne il n'est question que de deux vertus cardinales, cependant l'idée dégagée du terme honeste qui les embrasse toutes, amène peut-être Cicéron à y voir incluses les quatre vertus. En effet il met en cause cette maxime d'Epicure après avoir défini l'honestum et expliqué la tendance de l'homme vers les quatre vertus qui le constituent (Fin., II, 14, 45 et suiv.) et avant de réfuter la prétention que les vertus ont en vue le plaisir (ibid., 16, 52 et suiv.).

Cicéron examine en effet chaque vertu en particulier pour montrer qu'elles ne sont pas rattachées au plaisir ou qu'il ne faut pas les rechercher en vue du plaisir seulement. Il cite la phrase de Platon qui affirme l'impossibilité de voir la sapientia, que si l'on pouvait la voir, elle nous enflammerait de grands transports¹¹⁰. Cicéron se demande pourquoi elle nous enflammerait et il y répond

¹⁰⁹ Voir cependant Fin., II, 16, 51, où Cicéron reprend les trois adverbes par des substantifs, nommant seulement l'honestas et la iustitia, et omettant la sapientia. Veut-il par cela mettre encore l'accent sur l'honestum, dont il ne nomme qu'un de ses quatre aspects, la iustitia? Le passage est en effet suivi de l'examen des quatre vertus cardinales, qui, d'après Cicéron, n'ont pas en vue le plaisir.

¹¹⁰ Cf. supra, p. 97 et n. 348.

par une autre question à savoir si elle est si habile, qu'elle nous procure les plaisirs: an quod ita callida est, ut optime possit architectari uoluptates¹¹¹? Il procède ensuite à l'examen de la iustitia (16, 52 - 18, 59), de la temperantia et de la fortitudo (19, 60 - 21, 69), dont il affirme qu'elles n'ont pas en vue le plaisir¹¹².

Comme on peut le voir, ici le terme sapientia n'est pas employé dans son sens absolu, c'est-à-dire de la moralité au complet, mais, comme dans l'exposé de Torquatus, il indique une des quatre vertus cardinales, celle qu'en général Cicéron nomme prudentia. En effet Torquatus nous dit qu'elle bannit l'ignoratio rerum bonarum et malarum (Fin., I, 13, 43), ce qui correspond à la définition de la prudentia comme science du bien et du mal¹¹³.

Cependant dans cette argumentation contre Epicure, Cicéron emploie aussi sapientia dans le sens de moralité absolue. Ce qui arrive en particulier avec le terme concret sapiens, lorsqu'il veut prouver que la doctrine épicurienne n'assure pas au sage le vrai

111 Fin., II, 16, 52. Plus loin (35, 116) l'expression artifex callidus comparandarum uoluptatum, qualifiant un homme, nous rappelle les termes callida et architectari, employés pour la sapientia. Dans Off., III, 33, 117, où à la lumière du rapport entre l'utile et l'honestum, Cicéron rejette la théorie épicurienne des quatre vertus cardinales, il pose encore une question au sujet de cette vertu cardinale, qu'il appelle prudentia, à savoir si elle doit procurer des agréments: an ut conquirat undique suauitates? Il s'oppose en outre à la conception de la prudentia comme servante de la uoluptas (Quam miser uirtutis famulatus seruientis uoluptati!) et il considère comme une chose honteuse de lui attribuer pour devoir le choix intelligent des plaisirs.

112 On peut comparer ce passage avec Off., III, 33, 116-118.

113 A ce sujet voir supra, p. 164, n. 44-45.

bonheur.

En effet dans la formule épicurienne citée plus haut, Cicéron non seulement doute de la sincérité d'Epicure, mais encore lui reproche l'incompatibilité de cette formule avec sa théorie de la uoluptas considérée comme summum bonum¹¹⁴.

Ainsi il demande aux Epicuriens comment les dieux qui ne peuvent pas ressentir les plaisirs du corps¹¹⁵, pourraient être heureux. Ou s'ils sont heureux sans le plaisir, pourquoi ne pas attribuer à l'âme du sage le même pouvoir: cur similem animi usum in sapiente esse nolitis (Fin., II, 34, 115). A son avis, si le plaisir domine (uoluptate dominante), toutes les plus grandes vertus tombent (maximas uero uirtutes iacere omnes) (ibid., 35, 117). Si les turpitudes ne touchent pas le sage, c'est parce que la nature a donné plus de force à l'honestas¹¹⁶. Si l'on rapporte tout au plaisir et à la douleur, même si l'on admet que les plaisirs de l'âme prévalent sur ceux du corps, il s'ensuit, dit Cicéron, que le sage va

114 Cf. Fin., II, 22, 70 (à la suite de la formule épicurienne): Illud quaero, quid ei qui in uoluptate summum bonum ponat consentaneum sit dicere. Dans Tusc., III, 20, 49 considère entre autres, cette formule cum uoluptate pugnancia.

115 Cicéron ici (Fin., II, 34, 113 et suiv.) soutient que les Epicuriens entendent la uoluptas comme le plaisir du corps.

116 Sunt etiam turpitudines plurimae, quae, nisi honestas natura plurimum ualeat, cur non cadant in sapientem, non est facile defendere (Fin., II, 35, 117). Tandis qu'ici Cicéron soutient que l'honestas a le plus de force, dans Ac. pr., II, 43, 134 il estime que Zénon attribue plus de force à la uirtus que la nature lui a donnée, lorsqu'il affirme que le bonheur dépend seulement de la uirtus. Les Epicuriens (Fin., II, 28, 90) pensent que la nature donne de l'opulence au sage, car il se contente de peu, et il est, en conséquence, heureux.

ressentir aussi des douleurs de l'âme plus grandes que celles du corps. En conséquence il sera parfois malheureux: Ita miser sit aliquando necesse est is quem uos beatum semper uultis esse (Fin., II, 33, 108)¹¹⁷. Cicéron va jusqu'à affirmer que si l'on admet que la douleur est un mal, personne ne pourra être heureux: Ita fit ut omnino nemo esse possit beatus (Tusc., V, 6, 16). Quand Epicure affirme que le sapiens est toujours heureux, Cicéron trouve qu'il n'y a rien de plus inconséquent que de soutenir que la douleur est un mal et d'autre part de dire que le sapiens se réjouit dans la torture:

Quid est enim quod minus conueniat, quam ut is qui uel summum uel solum malum dolorem esse dicat, idem censeat "Quam hoc suaue est!" tum cum dolore crucietur, dicturum esse sapientem (Tusc., V, 10, 31)¹¹⁸?

L'idée que le sage est toujours heureux et l'idée que la douleur est le plus grand mal, s'excluent réciproquement selon Cicéron. Ce qu'il démontre par un syllogisme dont la majeure nous indique que l'on ne peut pas être heureux dans un mal moral (Qui in summo

¹¹⁷ Voir encore Tusc., V, 26, 75: Sed cum is [Epicurus] dicat semper beatum esse sapientem cui dicere hoc, si sibi constare uellet, non liceret.

¹¹⁸ Ce passage suit l'affirmation que pour Epicure le sage est toujours heureux (voir p. 269, n. 99). L'affirmation que le sage trouve agréables même les tourments, attribuée souvent à Epicure par Cicéron (outre les textes cités voir encore Fin., II, 27, 88), Sénèque et Lactance (voir supra, n. 99), ne se trouve pas dans les autres fragments d'Epicure. On peut penser que Cicéron l'a déduite de la phrase épicurienne que le sage est heureux même dans la torture. En parlant de la joie du sage dans la torture, Cicéron dit qu'il n'attribue pas tant de force à la sapientia: ego tantam uim non tribuo sapientiae contra dolorem (Tusc., II, 7, 18). Dans Tusc., V, 26, 73, Cicéron fait ressortir la même inconséquence d'Epicure qui affirme qu'on peut être heureux dans la torture et qui considère la douleur comme le mal suprême et le seul mal.

malo est, is tum, cum in eo est, non est beatus)¹¹⁹, la mineure affirme que le sage est toujours heureux, même s'il est quelquefois dans la douleur (sapiens autem semper beatus est et est aliquando in dolore); d'où la conclusion que la douleur n'est pas le plus grand mal (non est igitur summum malum dolor). Ainsi la formule que Torquatus avait invoquée¹²⁰ pour garantir le bonheur du sage, à savoir que le sage a le souvenir des biens passés et l'oubli des maux passés, n'a plus aucune valeur¹²¹. Mais, après avoir contesté que la mémoire soit en notre pouvoir, Cicéron est néanmoins d'accord que le sage ne peut pas réaliser le bonheur absolu et durable jusqu'à la fin, s'il a oublié les biens qu'il a accomplis dans le passé:

Nec enim absolui beata uita sapientis neque ad exitum perduci poterit, si prima quaeque bene ab eo consulta atque facta ipsius obliuione obruentur (Fin., II, 32, 105)¹²².

Malgré cette concession il n'accepte pas la formule épicurienne, car il dit que les Epicuriens parlent du souvenir des plaisirs passés¹²³.

¹¹⁹ Fin., II, 32, 104; le summum malum indique ici le mal suprême, à savoir le mal moral.

¹²⁰ Cf. Fin., I, 19, 62. Dans 12, 41 et 18, 60 il en est encore question, sans mention cependant du bonheur que le sage en tire.

¹²¹ Cf. ibid., II, 32, 104: Iam illud quale tandem est, bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere? Contre l'efficacité du souvenir des plaisirs passés pour diminuer la douleur cf. Tusc., V, 26, 74.

¹²² Pour l'idée que le bonheur doit être achevé et complet cf. Fin., II, 27, 87.

¹²³ Cf. ibid., II, 32, 106.

Si Epicure considère la douleur comme le mal suprême, un autre de ses postulats, de l'avis de Cicéron, ne tient plus. En effet le principe voulant que la fortune ait peu de prise sur le sage¹²⁴ fait l'admiration de Cicéron (Quid melius quam fortunam exiguum interuenire sapienti?) (Tusc., V, 9, 26), mais il fait observer cependant que cela est contredit par la pensée que la douleur est non seulement le mal suprême, mais aussi le seul mal, car les douleurs peuvent s'abattre sur son corps¹²⁵. Ainsi le bonheur va dépendre de la fortune, dont Epicure avait minimisé l'importance dans la vie du sage: Ita fit beatæ uitæ domina fortuna, quam, Epicurus ait exiguum interuenire sapienti (Fin., II, 27, 89)¹²⁶. En effet comme Epicure place le souverain bien dans le plaisir et comme personne ne peut garantir au sage un plaisir perpétuel (istam uoluptatem perpetuam quis potest præstare sapienti?)¹²⁷, car ce qui produit les plaisirs ne dépend pas du sage (Nam quibus rebus

124 Cf. supra, p. 270 et n. 101.

125 Cf. Tusc., V, 9, 26: Sed hoc isne dicit qui, cum dolore non modo maximum malum, sed solum malum etiam dixerit, toto corpore opprimi possit doloribus acerrimis tum, cum maxime contra fortunam gloriatur? Voir aussi ibid., III, 20, 49; V, 26, 73.

126 La pensée de Théophraste rejoint cette conclusion. En effet Cicéron nous dit qu'il prônait cette maxime: "Vitam regit fortuna, non sapientia" (Tusc., V, 9, 25). Quoiqu'il la considère indigne d'un philosophe, Cicéron la trouve cependant cohérente avec la pensée de Théophraste, qui dans le bonheur prend en considération les biens du corps et les biens extérieurs. Il observe, en effet, que ces derniers sont régis par la fortune et non pas par le consilium (Remarquer que le mot consilium a ici le sens de sapientia).

127 Sur la critique de la durée du plaisir et du bonheur cf. Fin., II, 27, 86-89.

efficiuntur uoluptates, eae non sunt in potestate sapientis), il s'ensuit que le bonheur du sage dépend des circonstances extérieures régies par le hasard (in casu est). Le bonheur donc ne dépend plus de la sapientia, mais des choses que la sapientia procure en vue du plaisir: Non enim in ipsa sapientia positum est beatum esse, sed in iis rebus quas sapientia comparat ad uoluptatem (Fin., II, 27, 89).

Or pour Cicéron si le bonheur existe, il doit être tout entier au pouvoir du sapiens: si modo sit aliquid esse beatum, id oportere totum poni in potestate sapientis (Fin., II, 27, 86). Car une vie dont le bonheur peut se perdre, ne peut pas être une vie heureuse. Qui peut se flatter en effet de voir se maintenir pour lui la stabilité et la solidité d'une chose qui serait fragile et caduque? Or c'est le manque de confiance dans la continuité des biens qui empêche qu'on soit heureux. Ainsi personne ne peut être heureux¹²⁸. Pour Cicéron le bonheur doit être jugé dans la totalité de sa durée, il doit donc être complet et achevé¹²⁹. Il dure aussi longtemps que dure la sapientia, dont il est l'oeuvre:

Nam cum suscepta semel est beata uita, tam permanet quam ipsa illa effectrix beatae uitae sapientia (Fin., II, 27, 87).

Au sujet de la durée du bonheur Cicéron soutient que celui qui place le souverain bien dans la vertu, peut dire que le bonheur de la vie est à son apogée dès l'instant que la vertu est à son

128 Cf. Fin., II, 27, 86-87.

129 Ibid., 87.

apogée (is potest dicere perfici beatam uitam perfectione uirtutis), étant donné que, d'après lui, le souverain bien ne reçoit du temps aucun accroissement¹³⁰. Mais si l'on prétend que c'est par le plaisir que se réalise le souverain bien, on tombe dans l'inconséquence quand on dit que le plaisir ne s'accroît pas avec la durée. "S'il en est ainsi, pourquoi, dit-il, Epicure appelle-t-il toujours le dieu bienheureux et éternel?"¹³¹.

Comme on a pu le constater, quand Cicéron emploie le terme sapiens ou sapientia, il donne un contenu plus large que celui que Torquatus attribue aux deux termes. En effet il attribue à sapientia le sens d'une parfaite moralité, que l'on peut déduire encore de l'expression perfectione uirtutis, et il désigne par sapiens le possesseur de cette moralité.

D'après notre analyse on peut voir que Cicéron ne partage pas la théorie épicurienne du bonheur, car le bonheur du sage épicurien lui semble une chose précaire, étant subordonné au plaisir et dépendant ainsi des circonstances extérieures. En outre il trouve plusieurs inconséquences dans la doctrine épicurienne, inconséquences qui dérivent de la conception épicurienne du souverain bien (uoluptas, que Cicéron voit surtout comme plaisir du corps) et du

¹³⁰ Fin., II, 27, 88.

¹³¹ Cf. ibid., 87-88. Au sujet de cette idée épicurienne, voir Diogène Laërce, X, 145; Fin., I, 19, 63. Plutarque (Stoic. repugn., 26, 1046 c-e) critique Chrysippe qui ayant identifié la sagesse avec le bonheur, dit d'une part que la sagesse d'un moment n'a aucune valeur et d'autre part que le bonheur d'un moment et le bonheur éternel sont égaux. A son avis Epicure, pour qui la sagesse n'est que la productrice du bonheur, pourrait défendre sans inconséquence cette thèse.

mal suprême (dolor), face à l'idée du bonheur.

Ces inconséquences n'empêchent pas Cicéron, dans le cinquième livre des Tusculanes, d'accueillir l'opinion d'Epicure voulant que le sage soit toujours heureux. Comme Epicure, il proclame le bonheur du sapiens. Il attribue toutefois à la sapientia un rôle différent de celui que lui assigne Epicure dans la réalisation du bonheur. Pour Epicure la sapientia procure le bonheur, mais par l'intermédiaire de la uoluptas. Pour Cicéron si l'on a atteint la sapientia, on a atteint le bonheur.

b. Le "sapiens" académicien.

La thèse des Académico-péripatéticiens relativement au bonheur du sage est exposée par Pison dans le cinquième livre du De finibus. Cicéron y répond dans ce même livre et il en traite encore dans le dernier livre des Tusculanes, où, comme nous l'avons déjà mentionné, toute la discussion porte sur le rapport entre la vertu et le bonheur.

Pison affirme tout d'abord, dans le De finibus (V, 5, 12), qu'il y a des divergences entre les philosophes de l'école académico-péripatéticienne lorsqu'il s'agit de savoir si le bonheur de la vie est tout entier au pouvoir du sage (sitne ea [scil. beata uita] tota sita in potestate sapientis), ou s'il peut lui échapper à cause des adversités (an possit labefactari aut eripi rebus aduersis). Théophraste, en effet, accorde une grande importance au rôle de la fortuna. S'il en est ainsi, fait remarquer Pison, la sapientia ne peut pas garantir le bonheur: Quod si ita se habeat, non possit beatam praestare uitam sapientia. Or Pison juge cette conception

trop molle et trop efféminée par rapport à la force de la vertu.

Il dit que sur ce point en particulier il vaut mieux suivre Aristote que Théophraste, quoiqu'il n'exclue pas ce dernier dans la considération générale du souverain bien. Il ajoute qu'à cet égard Antiochus a suivi avec le plus d'exactitude la pensée des anciens philosophes, pensée qui est commune à Aristote et à Polémon¹³².

D'après cette théorie, comme il résulte de l'exposé de Pison et des réponses qu'il donne aux objections de Cicéron, le bonheur dépend de la vertu. "Courage donc, mon cher Lucius, conclut Pison au paragraphe 71, élève dans ton âme le haut et magnifique édifice des vertus, et tu ne tarderas pas à te convaincre que ceux qui s'en sont rendus maîtres, apportant dans la vie une âme grande et haute, sont toujours heureux: non dubitabis, quin earum [scil. uirtutum] compotes homines magno animo erectoque uiuentes semper sint beati (Fin., V, 24, 71)¹³³. Or, le sujet de cette proposition (earum compotes homines) nous semble désigner les sapientes. Cicéron, en effet, revenant à notre avis sur cette même idée, emploie, s'adressant à Pison au paragraphe 77, le terme sapientes: Illud mihi a te nimium festinanter dictum uidetur, sapientis omnis esse semper beatos (ibid., 26, 77)¹³⁴. Au paragraphe 92, Pison emploie

¹³² Cf. Fin., V, 5, 14.

¹³³ Pison fait remonter jusqu'à Socrate et à Platon l'idée que le bonheur réside dans la vertu, idée adoptée aussi par le stoïcien Zénon (Fin., V, 29, 88); Cicéron fait de même dans Tusc., V, 12, 34-36.

¹³⁴ Pour le rapport sapientia, uirtus et bonheur cf. Tusc., V, 10, 28, où Cicéron affirme son intention de montrer que tous les gens de biens sont toujours heureux (omnis bonos semper beatos uolumus esse) et explique ensuite le sujet et l'attribut de la proposition. Dans "gens de bien", qu'il appelle aussi sapientes, il

de nouveau le terme sapiens en rapport avec le bonheur. Se demandant si Polycrate a été heureux ou non, il répond: s'il a été insapiens, il n'a jamais été heureux; s'il a été sapiens, il n'a jamais été malheureux¹³⁵. Ainsi le bonheur dépend de la sapientia.

Les Académico-péripatéticiens proclament en effet que tous les sages sont toujours heureux: omnes sapientes esse semper beatos (Fin., IV, 32, 95). Ils ajoutent cependant qu'il y a divers degrés de bonheur: un sage peut être plus heureux qu'un autre (sed tamen fieri posse, ut sit alius [scil. sapiens] alio beatior) (ibid.). Pison apporte des exemples pour corroborer cette idée: à supposer que Quintus Metellus ait été sapiens, comme il a été comblé des nombreux biens de la fortune, il faut admettre qu'il a été plus heureux que Régulus, si celui-ci a de même été sapiens¹³⁶.

L'idée des divers degrés de bonheur dépend de la considération des ~~trois~~ genres de biens¹³⁷: les biens de l'âme, les biens du corps et les biens extérieurs ou de la fortune. Tenant compte de cette division, les Académico-péripatéticiens, entre autres Antiochus, pensent que les biens de l'âme, à savoir la vertu, peuvent

comprend tous ceux qui sont pourvus et ornés de toutes les vertus: omnibus enim uirtutibus instructos et ornatos tum sapientis, tum uiros bonos dicimus; cf. aussi Fin., V, 31, 93.

135 Cf. Fin., V, 30, 92.

136 Cf. Fin., V, 27, 82.

137 Sur cette théorie en rapport avec le bonheur voir Fin., V, 24, 71-72; 28, 84 et Tusc., V, 13, 40; 30, 85 (dans les trois derniers textes c'est Cicéron qui l'attaque); Fin., III, 13, 43-44, où Caton la réfute; et Tusc., V, 8, 23, où il est question des trois genres de maux.

garantir à eux seuls la vie heureuse, mais non pas la vie parfaitement heureuse. La vertu donc toute seule rend la vie beata, mais l'adjonction des autres biens à la vertu rend la vie beatissima:

Itaque omnis illa antiqua philosophia sensit in una uirtute esse positam beatam uitam, nec tamen beatissimam, nisi adiungerentur et corporis et cetera, quae supra dicta sunt ad uirtutis usum idonea (Ac. post., I, 6, 22)¹³⁸.

Ainsi Pison affirme que le fait d'être sage ne suffit pas à procurer une vie parfaitement heureuse (ad beatissime uiuendum parum est), mais suffit à garantir une vie simplement heureuse (ad beate uero satis)¹³⁹. Les biens du corps peuvent donc accroître le bonheur et rendre la vie très heureuse (beatissima)¹⁴⁰. Sans ces biens la vie heureuse est cependant possible; l'addition de ces biens à la vertu est comparable à la lumière des étoiles dans le rayonnement du soleil¹⁴¹. Comme l'homme peut être heureux sans ces biens, il le sera donc aussi dans la souffrance. D'après le système des philosophes qu'il résume, ajoute Cicéron, la vie heureuse suivra la vertu dans le supplice, avec elle elle prendra

¹³⁸ Sur la même théorie, attribuée tantôt à Antiochus, et tantôt à Aristote ou aux Académico-péripatéticiens, voir Ac. pr., II, 43, 134; Fin., III, 13, 43; V, 27, 81; Tusc., V, 8, 22; 13, 39-40; 16, 47; Sénèque, Ep., 71, 18; 85, 18; 92, 14; saint Augustin, Ciu. dei, XIX, 1, 3.

¹³⁹ Cf. Fin., V, 27, 81.

¹⁴⁰ Cf. ibid., 24, 71.

¹⁴¹ Cf. ibid.; l'éclat de la vertu est encore comparée à celui du soleil plus loin (30, 90). Selon Cicéron (ibid., 25, 75), Staseas de Naples, maître de Pison, faisait une part considérable aux biens et aux maux du corps et de la fortune, mais Pison dit que sur ce point il préfère suivre Antiochus.

place dans le taureau de Phalaris¹⁴². Le sage ne renoncera jamais à la vertu pour s'affranchir de la douleur¹⁴³. En effet ce qui détermine une vie heureuse c'est l'élément qui y domine le plus, à savoir la valeur et le nombre des biens; on peut donc être heureux sans être en tout comblé de biens¹⁴⁴.

Cicéron trouve que la thèse du bonheur du sage ne se tient pas si l'on doit prendre en considération les trois genres de biens. Il adresse aux Péripatéticiens à peu près le même reproche qu'à Epicure: si l'on accorde le nom de maux à la douleur, à la torture physique et aux adversités, on ne peut pas soutenir que celui qui en est accablé soit heureux, car ce serait une contradiction: Nam illud uehementer repugnat, eundem beatum esse et multis malis oppressum (Fin., V, 26, 77)¹⁴⁵. Comme le sage est exposé à ceux que les Péripatéticiens appellent des maux, le titre de sapiens ne suffit plus pour être heureux: si ista mala sunt, in quae potest incidere sapiens, sapientem esse non esse ad beate uiuendum satis

¹⁴² Cf. Tusc., V, 31, 87, où Cicéron attribue cette pensée à Aristote, Xénocrate, Speusippe et Polémon. Cependant un peu plus avant (26, 75) Cicéron exhorte les Péripatéticiens et l'Ancienne Académie à bien vouloir exprimer cette pensée. Sur cette contradiction cf. A. Ardizzoni, art. cit., p. 81 et suiv.

¹⁴³ Cf. Fin., V, 31, 93; à la fin du paragraphe Pison demande: Quis nostrum dixerit [...] melius esse turpiter aliquid facere cum uoluptate quam honeste cum dolore?

¹⁴⁴ A ce sujet voir Tusc., V, 8, 22; 31, 86 et Fin., V, 30, 92.

¹⁴⁵ Sur la possibilité du bonheur du sage académicien dans la torture cf. Fin., III, 13, 42; Tusc., V, 26, 75; 31, 87).

(Fin., V, 27, 81)¹⁴⁶. Cicéron considère donc comme contradictoire de dire que le sage est toujours heureux et d'appeler maux les désavantages du corps et de la fortune: cum ea [...] in malis numerent, iidem dicant semper beatum esse sapientem (Tusc., V, 10, 30)¹⁴⁷.

S'il en est ainsi, sans se prononcer sur sa rectitude, Cicéron trouve, cependant, la thèse de Théophraste plus cohérente¹⁴⁸. En effet, comme Théophraste considère que les douleurs physiques et les revers de la fortune sont des maux, il a le droit, pense Cicéron, de dire que tous les gens de bien ne sont pas heureux, du moment qu'ils peuvent être exposés à ces genres de maux:

Possum igitur, cui concesserim in malis esse dolores corporis, in malis naufragia fortunae, huic [scil. Théo-

¹⁴⁶ Voir aussi Tusc., V, 8, 22 (au sujet de son conflit avec Antiochus): Mihi enim non uidebatur quisquam esse beatus posse, cum in malis esset; in malis autem sapientem esse posse, si essent ulla corporis aut fortunae mala; Ac. pr., II, 43, 134: hic [scil. Antiochus] metuo ne uix sibi constet, qui cum dicat esse quaedam et corporis et fortunae mala, tamen eum, qui in his omnibus sit, beatum fore censeat, si sapiens sit; H. Rackham, Cicero, De natura deorum, Academica. London, Heinemann, 1967, "Loeb Classical Library", p. 641, identifie à tort hic avec Théophraste.

¹⁴⁷ Cicéron attribue cette contradiction à son ami Brutus, adepte du Péripatétisme, à leurs maîtres communs et aux philosophes anciens dont il nomme Aristote, Speusippe, Xénocrate et Polémon. Plus loin (11, 34) il concède à Brutus de dire que le sage est toujours heureux, mais il lui laisse le soin de montrer comment cela concorde avec le reste de son exposé: demus hoc sane Bruto, ut sit beatus semper sapiens; quam sibi conueniat, ipse uiderit.

¹⁴⁸ Quam bene, non quaeritur, constanter quidem certe (Tusc., V, 9, 24). Au sujet de la logique de la thèse de Théophraste cf. aussi Fin., V, 26, 77 et 28, 85. Cicéron réaffirme souvent dans la discussion qu'il n'est pas question de voir si les thèses sont conformes à la vérité, mais si le raisonnement qu'elles contiennent est logique (Fin., V, 27, 79; 28, 83; Tusc., V, 11, 32-34).

phrasto] suscensere dicenti non omnis bonos esse beatos, cum in omnis bonos ea quae ille in malis numerat cadere possint (Tusc., V, 9, 25)?

On peut voir ici dans boni les sapientes d'après l'usage que Cicéron fait ailleurs de ces deux termes¹⁴⁹ et par la similitude de la pensée exprimée dans les passages où Cicéron emploie ailleurs le terme sapientes¹⁵⁰. En outre, poursuivant son argumentation, Cicéron dit que l'on ne peut que trouver Théophraste cohérent dans sa doctrine lorsqu'il fait l'éloge de la maxime, qui met la sapientia en opposition avec la fortune: Vitam regit fortuna, non sapientia¹⁵¹. Car, s'il y a tant de biens qui relèvent du corps ou du hasard, n'est-il pas plus logique de dire que la fortune, maîtresse de ces biens, a plus de pouvoir que le consilium?¹⁵²

Pour montrer l'incongruité de la thèse péripatéticienne des trois genres de biens, Cicéron fait plusieurs objections à partir

¹⁴⁹ A ce sujet voir Tusc., V, 10, 28, cité supra, n. 134. Les deux termes sont souvent associés chez Cicéron: Par., II, 19; III, 1, 21. Lac., 5, 18; Tusc., V, 19, 54; Rep., II, 29, 51. Sest., 65, 137; Pis., 14, 33; Brut., 1, 2; dans Off., III, 15, 62 Cicéron considère comme une calamité le fait de vouloir distinguer les deux adjectifs.

¹⁵⁰ Voir par exemple Tusc., V, 10, 29, cité infra, n. 153. Lorsqu'il parle du bonheur, qui est le privilège des hommes de bien, Cicéron emploie parfois boni (cf. Tusc., V, 16, 47; Fin., III, 22, 76) au lieu de sapientes.

¹⁵¹ Tusc., V, 9, 25: traduction du grec τύχη τὰ θνητῶν πραγμάτων, οὐκ εὐβουλία; Théophraste cite cette maxime dans le Callisthène. Le vers est attribué à Chérémon. Sur le rapport entre fortuna et sapientia voir supra, p. 270 et n. 101; p. 277-278 et n. 125-126. Dans Tusc., V, 10, 29 Cicéron affirme que le hasard peut s'attaquer au sage: qui [scil. casus] in sapientem potest incurrere.

¹⁵² Cf. Tusc., ibid. Le terme consilium traduit peut-être mieux le grec εὐβουλία que sapientia, employée par Cicéron dans la traduction du vers.

de la troisième catégorie de biens, les biens du corps et de la fortune? "Si, dit-il, la pauvreté est un mal, un mendiant, même s'il est sage, ne peut pas être heureux: Paupertas si malum est, mendiculus beatus esse nemo potest, quamvis sit sapiens¹⁵³". Il s'agit donc de décider si la privation de ces biens est un mal ou non. Car si c'est un mal d'être pauvre, de souffrir, d'être exilé, comment juger heureux celui qui en est accablé? Si ce ne sont pas des maux, tout le raisonnement des Péripatéticiens s'écroule¹⁵⁴.

Les Péripatéticiens répondaient que, comme c'est la partie la plus considérable qui fait juger du tout, dans le bonheur c'est la vertu, l'élément dominant, qui permet de dire de quelqu'un qu'il est heureux, malgré la présence des maux du corps et de la fortune ou l'absence des biens correspondants¹⁵⁵. Cicéron concède que la considération de l'élément dominant peut être valable dans quelques cas, mais quand un homme est accablé de tous les maux du corps et de la fortune, peut-on dire qu'il lui manque peu de chose non tant pour une vie parfaitement heureuse, mais pour une vie simplement heureuse¹⁵⁶? Pour Cicéron l'idée du bonheur implique la plénitude

¹⁵³ Fin., V, 28, 84. Voir tout ce paragraphe et le suivant pour l'énumération des autres maux. Dans Tusc., V, 10, 29, Cicéron énumère encore les malheurs qui peuvent fondre sur les sages, et il conclut: At si ea mala sunt, quis potest praestare semper sapientem beatum fore, cum uel in omnibus his uno tempore esse possit?

¹⁵⁴ Si mala sunt, is qui erit in iis beatus non erit; si mala non sunt, iacet omnis ratio Peripateticorum (Fin., V, 28, 86).

¹⁵⁵ A ce sujet cf. supra, p. 284, n. 144.

¹⁵⁶ Cf. Tusc., V, 8, 23. Plus loin (30, 85 - 31, 86), Cicéron, désirant prouver que tous les systèmes philosophiques sont à même de dire que la vertu suffit au bonheur, se montre plus conciliant envers les Péripatéticiens et justifie leur théorie de l'élément dominant.

des biens et l'absence de tout mal¹⁵⁷. S'il manque quelque chose à quelqu'un, on ne peut pas l'appeler heureux¹⁵⁸. Or si les Péripatéticiens veulent dire que rien ne manque au sage pour être heureux (cupit enim dicere nihil posse ad beatam uitam deesse sapienti) (Fin., V, 28, 84), il faut refaire leur système¹⁵⁹ et oser dire que les biens du corps et de la fortune ainsi que leurs contraires n'y sont pas importants¹⁶⁰. Comme ces biens et leurs opposés ne dépendent pas de nous mais du hasard, il s'ensuit que l'on ne peut pas compter sur eux pour le bonheur du sage¹⁶¹. Cicéron pense en effet que pour vivre heureux il faut pouvoir compter entièrement sur ces biens¹⁶², et que donc, si l'on range au nombre des biens les avantages du corps et de la fortune sur la stabilité desquels on ne saurait compter, on ne peut pas être heureux¹⁶³. Dans le bonheur il n'y a de place que pour les choses que l'on ne craint pas de perdre¹⁶⁴.

157 Videamus qui dicendi sint beati. Equidem eos existimo qui sint in bonis nullo adiuncto malo; neque ulla alia huic uerbo, cum beatum dicimus, subiecta notio est nisi secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio (Tusc., V, 10, 28-29).

158 Si est enim quod desit, ne beatus quidem est (ibid., 8, 23).

159 Cf. Fin., V, 28, 84: Non potes, nisi retexueris illa.

160 A ce sujet cf. Tusc., V, 10, 30. Plus loin (15, 43-45) Cicéron montre que la possession de ces biens, sans la vertu, n'apporte pas le bonheur.

161 Cf. ibid., 10, 29-30 et 13-14, 40.

162 Cf. ibid., 13, 39 - 14, 40.

163 Cf. ibid., 14, 40.

164 Cf. ibid.

En outre, si l'on accorde le nom de bien à quelque chose d'autre que la vertu, on met en question sa force (possitne esse tanta [uis] si quicquam extra uirtutem habeatur in bonis)¹⁶⁵ et l'on supprime son pouvoir d'assurer le bonheur (hanc assequi uirtus, si quicquam praeter ipsam boni est, non potest)¹⁶⁶ et on finit par l'anéantir (uirtutum interitus consequetur), si l'on n'admet pas qu'elle assure le bonheur parfait¹⁶⁷. Si l'on appelle "heureux" celui qui a la vertu et "très heureux" celui qui à la vertu ajoute la possession des autres biens il faut ou dire qu'on est plus heureux qu'un autre, ce qui est impossible¹⁶⁸, ou bien dire que quelqu'un est à la fois heureux et pas pleinement heureux¹⁶⁹. Si au contraire on attribue à la vertu tout son pouvoir, comme elle est la perfection de l'homme, et comme le bonheur ne manque pas là où réside la perfection, il s'ensuit que la vertu assure non seulement

165 Fin., V, 26, 77. Le stoïcien Caton, qui s'oppose à la théorie péripatéticienne des trois genres de biens, dit que dans l'hypothèse où la santé serait, comme la sagesse, un bien à rechercher pour lui-même, la possession des deux serait plus à rechercher que la sagesse seule, ce qui serait faux: Etenim, si et sapere expetendum sit et ualere, coniunctum utrumque magis expetendum sit quam sapere solum, neque tamen [...] pluris sit coniunctum quam sapere ipsum separatim (Fin., III, 13, 44): sapere est ici l'équivalent de uirtus, que Caton emploie dans la phrase suivante.

166 Tusc., V, 10, 29.

167 Ibid., 18, 51.

168 Qui potest esse quisquam alius alio beatior? (Fin., V, 28, 83).

169 Quid minus probandum quam esse aliquem beatum nec satis beatum? (ibid., 27, 81).

la vie heureuse, mais la vie parfaitement heureuse¹⁷⁰, ce que nous verrons plus loin quand nous examinerons la thèse des Stoïciens.

Cicéron n'accepte donc pas la théorie péripatéticienne qui accorde une place importante aux biens extérieurs pour le bonheur parfait et qui considère plusieurs degrés de bonheur. Il met en lumière l'inconséquence de cette théorie. Ce faisant il ne s'objecte pas à l'idée que le sapiens est toujours heureux, mais il pense que si les biens extérieurs faisaient partie du bonheur, comme le sage n'a pas le pouvoir sur ces biens, il ne pourrait pas être assuré du bonheur. Lorsqu'il dit que dans le système des Péripatéticiens la sagesse ou la vertu ont perdu leur pouvoir pour garantir le bonheur, on peut en déduire qu'il considère la sagesse comme la seule condition du bonheur. Cela ressortira mieux de l'examen de la thèse des Stoïciens sur le rapport entre la sapientia et le bonheur.

c. Le "sapiens" stoïcien

A l'inconséquence de la thèse péripatéticienne sur le bonheur Cicéron oppose la cohérence du système stoïcien. Tandis que dans le cinquième livre du De finibus il se limite à faire appel à la cohérence du Portique, dans le dernier livre des Tusculanes il étudie de plus près leur théorie, car elle correspond à l'argument de son livre. En effet la thèse des Stoïciens coïncide avec celle que Cicéron présente dans son traité: la vertu suffit à elle seule, pour la vie heureuse: Virtus ad beate uiuendum se ipsa contenta

¹⁷⁰ A ce sujet voir notamment Tusc., V, 13, 39-14, 40; 16, 47; 18, 51; 29, 82.

est¹⁷¹. Cicéron répète souvent cette idée au nom des Stoïciens (Zeno [...] qui omnia quae ad beatam uitam pertinerent in una uirtute poneret)¹⁷². Il pense que les Stoïciens peuvent affirmer cela sans aucune contradiction, car si l'honestum est le seul bien, la possession de ce bien assure le bonheur¹⁷³.

Comme pour les Stoïciens la vertu est aussi appelée honestum et sapientia, et qu'elle représente le summum bonum, on trouve souvent ces trois termes employés en rapport avec le bonheur. Cicéron termine le deuxième paradoxe stoïcien affirmant que vivre bien et heureusement c'est vivre honeste et recte¹⁷⁴. Comme l'honestum est le seul bien, le sage, à qui la raison a fait comprendre cela¹⁷⁵, est immanquablement heureux: qui [scil. sapiens], cum ratio docuerit, quod honestum esset, id esse solum bonum,

171 Fin., V, 27, 79, où l'idée est attribuée à Zénon. Cicéron annonce dans les mêmes termes le sujet du cinquième livre des Tusculanes (V, 1, 1) et les répète plusieurs fois le long du traité. Il consacre en outre le deuxième Paradoxe à cette thèse.

172 Ac. post., I, 10, 35; voir aussi Ac. pr., II, 43, 134; Diu., II, 1, 2; Diogène Laërce, VII, 127-128; Stobée, Ecl., II, 77, 16 (S.V.F., vol. 3, n° 16, p. 6).

173 Cf. Fin., V, 27, 79: Quia, nisi quod honestum est, nullum est aliud bonum; voir encore Tusc., V, 8, 21; 11, 33.

174 Cf. Par., I, 3, 15.

175 Sur l'intervention de la ratio pour comprendre en quoi consiste le souverain bien cf. aussi Fin., III, 6, 21. Par la connaissance de la vertu et du souverain bien, dit Cicéron (Tusc., V, 25, 71), on arrive à la conclusion que la vertu suffit au bonheur.

semper sit necesse est beatus¹⁷⁶. La conviction que l'honestum est le seul bien, assure donc le bonheur au sage. Du reste nous avons déjà vu que l'honestum est le propre du sage. Cicéron trouve que le raisonnement des Stoïciens au sujet du bonheur du sage est simple: "le souverain bien étant à leur avis de se conformer à la nature et de vivre en harmonie avec elle, et puisque le sage n'en a pas seulement le devoir mais encore le pouvoir, il s'ensuit que disposer du souverain bien, c'est disposer également de la vie heureuse (sequatur necesse est ut, cuius in potestate summum bonum, in eiusdem uita beata sit)¹⁷⁷. D'où la conclusion: la vie du sage est toujours heureuse (Ita fit semper uita beata sapientia) (Tusc., V, 28, 82).

Or l'affirmation que le sage est toujours heureux, que Cicéron rattache ici à l'honestum ou souverain bien, fait pendant aux témoignages que nous rencontrons dans la doctrine stoïcienne. Plutarque, en effet, dans sa polémique contre les Stoïciens, nous informe que Chrysippe considérait le bonheur comme n'étant autre chose que la sagesse¹⁷⁸. Diogène Laërce nous dit que pour les Stoïciens la vie

¹⁷⁶ Fin., III, 22, 75. Dans le prochain et dernier paragraphe Caton conclut son exposé en demandant: "s'il n'y a que le uir bonus qui soit heureux et que tous les boni sont heureux, y a-t-il quelque chose qui doit être cultivé plus que la philosophie ou quelque chose de plus divin que la vertu?"

¹⁷⁷ Tusc., V, 28, 82. Dans Fin., III, 7, 26 Caton présente aussi l'idée que, comme le souverain bien consiste dans l'harmonie avec la nature, les sages ont le bonheur: cum igitur hoc sit extremum, congruenter naturae conuenienterque uiuere, necessario sequitur omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate uiuere.

¹⁷⁸ Stoic. repugn., 26, 1046 d-e.

du sage est vertueuse et heureuse¹⁷⁹. Il existe aussi de nombreux témoignages qui proclament le bonheur du sage, parfait et absolu et ne différant en rien du bonheur divin¹⁸⁰.

Chez Cicéron, en plus des textes que nous avons mentionnés, on trouve plusieurs allusions au bonheur du sage. Dans le livre V des Tusculanes, pour concrétiser l'idée du bonheur du sage, Cicéron présente l'image du sapiens dont il décrit les activités dans les domaines de la physique, de l'éthique, de la logique et enfin de la société¹⁸¹. Il conclut qu'il ne manque rien à pareille existence qui puisse accroître son bonheur: Quid haec tandem uita desiderat, quo sit beatior? et que les caprices de la fortune ne peuvent rien contre elle (Cui refertae tot tantis gaudiis fortuna ipsa cedat necesse est) (Tusc., V, 25, 72). Car si le bonheur consiste dans la jouissance des biens de l'âme, à savoir les vertus, et que les sages jouissent de ces biens, tous les sages sont heureux:

Quod si gaudere talibus bonis animi, id est uirtutibus, beatum est omnesque sapientes his gaudiis perfruuntur, omnis eos beatos esse confiteri necesse est (Tusc., V, 25, 72)¹⁸².

179 VII, 87 (S.V.F., vol. 3, n° 4, p. 3-4).

180 A ce sujet voir, S.V.F., vol. 3, n° 582-588, p. 153-154. Sur le bonheur des gens de bien comparé à celui des dieux cf. Stobée, Ecl., II, 98, 17 (S.V.F., vol. 3, n° 54, p. 14).

181 Tusc., V, 24, 68 - 25, 72, que nous avons déjà analysé supra, p. 14 et suiv.

182 Dans le passage analogue du De legibus Cicéron écrit que l'homme qui se connaît, se découvrira, sous la conduite de la sapientia, bon et par le fait même heureux (I, 22, 59) et, après avoir pris conscience de ses vertus, il rejoindra un état heureux (quid eo dici aut cogitari poterit beatius? ibid., 23, 60).

Cicéron traitant dans le De officiis du premier aspect de la beauté morale, aspect dans lequel il place la sagesse et la prudence et qui consiste dans le discernement ingénieux du vrai, signale que toute l'activité de l'esprit aura pour objet ou bien de prendre des décisions sur des questions de beauté morale et se rapportant à la vie droite et heureuse (in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque uiuendum) ou bien d'élucider des questions scientifiques et spéculatives (aut in studiis scientiae cognitionisque uersabitur) (Off., I, 6, 19). Le premier objet qu'il assigne à l'activité de l'esprit nous prouve le rapport qu'il établit entre la sapientia et la uita beata.

Les Stoïciens, convaincus que la vertu suffit à assurer le bonheur et que le sapiens possède la vertu, concluent que le sage sera toujours heureux et même parfaitement heureux quelles que soient les circonstances. Ils pensent ainsi que le bonheur peut avoir sa place même dans les désaventures de la fortune ou dans les douleurs physiques. Caton affirme que si l'on ne place pas la douleur parmi les maux, il s'ensuit que le sapiens sera heureux même dans la torture (ut in omnibus tormentis conseruetur beata uita sapienti) (Fin., III, 13, 42)¹⁸³. Cicéron écrit que, selon Zénon,

183 Pour de semblables affirmations cf. Tusc., V, 5, 12-14 où le disciple nie qu'il y ait place pour la vie heureuse dans les supplices à côté de la fermeté, de la dignité, de la sagesse et du courage dont peut faire preuve la victime, et 26, 73 - 28, 82 où Cicéron examine de nouveau ce problème et conclut en déclarant avec les Stoïciens que "la vie heureuse marchera au supplice en compagnie de la justice, de la modération, du courage surtout ainsi que de la grandeur d'âme et de la patience car ni les vertus ne sauraient subsister sans la vie heureuse, ni celle-ci sans les vertus". Dans Fin., V, 28, 85 Cicéron affirme encore la cohérence des

même s'il est aveugle, faible, gravement malade, exilé, privé d'enfants, pauvre, torturé le sapiens sera non seulement heureux, mais très heureux, comme il n'y a pas de degré dans le bonheur:

Sit enim idem [scil. sapiens] caecus, debilis, morbo grauissimo affectus, exsul, orbus, egens, torqueatur eculeo; quem hunc appellas, Zeno? Beatum, inquit. Etiam beatissimum? Quippe, inquit, cum tam docuerim gradus istam rem non habere quam uirtutem, in qua sit ipsum etiam beatum (Fin., V, 28, 84)¹⁸⁴.

Le bonheur du sage ne peut pas être accru par les autres avantages, car ceux-ci ne sont pas considérés comme de vrais biens par les Stoïciens. Leur présence dans le bonheur est obscurcie par la splendeur de la sapientia/uirtus¹⁸⁵. La durée du bonheur n'a pas d'importance, car ce qui détermine le bonheur, de même que

Stoïciens quand ils soutiennent que la vertu assure le bonheur du sage même dans le taureau de Phalaris. Pour le bonheur du sage épicurien dans la torture cf. supra, p. 269 et n. 99; pour le sage académicien cf. supra, p. 284, n. 142 et 145.

184 Dans le paragraphe suivant Cicéron dit que le populus ne jugerait jamais heureux un homme accablé de tels maux, mais que les prudentes trouveront le raisonnement des Stoïciens logique. Dans son essai de conciliation (Tusc., V, 31, 88 - 41, 118, passim), Cicéron affirme que même Epicure est en mesure d'admettre le bonheur du sage dans la mort, la souffrance, la pauvreté, le manque d'honneurs, l'exil, le chagrin, les infirmités, la cécité, la surdité. Il conclut que si le malheur s'acharne sur le sage, il lui reste le suicide. Au sujet du bonheur qui ne subit pas d'accroissement, car il n'y a pas d'accroissement dans la vertu, cf. Fin., V, 28, 83.

185 A ce sujet cf. Fin., III, 13, 43 - 14, 45 où Caton réfute la théorie des Péripatéticiens sur les trois genres de biens. Dans le par. 44, comme nous l'avons déjà fait remarquer, uirtus a la même acception que sapientia. Cicéron examine cette question surtout pour réfuter la doctrine des Péripatéticiens (Tusc., V, 8, 21 et suiv.; voir aussi les remarques qu'il fait à Pison dans le livre V du De finibus). Dans les Tusculanes (V, 12, 34 et suiv.) il fait remonter jusqu'à Socrate et à Platon l'idée qu'il n'y a d'autre bien que la moralité (à ce sujet cf. supra, n. 133).

la sapientia, c'est l'opportunitas¹⁸⁶.

Dans les Tusculanes Cicéron présente en outre d'autres arguments de coloration stoïcienne pour prouver que le sapiens est heureux. Comme il a prouvé dans les Tusculanes III et IV que le sapiens est exempt de toute passion (vacare omni animi perturbatione sapientem) (Tusc., V, 7, 17), Cicéron pense que le sage ne rencontre aucun obstacle pour son bonheur¹⁸⁷. Le sapiens peut compter entièrement sur ses biens, de sorte qu'il sera toujours heureux¹⁸⁸. La possession des vertus, que la sapientia comporte, à savoir les quatre vertus cardinales, assurent le bonheur au sapiens¹⁸⁹. Le courage et la tempérance qui permettent de supporter la douleur ou les adversités et d'être modéré et constant, fournissent surtout

186 Cf. Fin., III, 14, 45 - 15, 50. L'opportunitas prescrit aussi le suicide du sage, quoique heureux, tandis qu'au non-sage il convient de rester en vie (cf. ibid., 18, 60-61).

187 Cf. Tusc., V, 6, 15 - 7, 17. Plus loin (15, 43) Cicéron affirme que les passions rendent la vie malheureuse tandis que les états paisibles apportent le bonheur, et, comme le sage est toujours dans un état paisible, il est toujours heureux: Atqui sapiens semper ita adfectus est; semper igitur sapiens beatus est. Les passions ne pourraient pas garantir l'indépendance de la vertu (18, 52). Cf. aussi ibid., 16, 48.

188 Quid enim deest ad beate uiuendum ei qui confidit suis bonis? (ibid., 13, 40). La sapientia fait que l'on est toujours content de ce qu'on a, tandis que la stultitia, au contraire, rend toujours mécontent (ibid., 18, 54).

189 On peut dégager cette idée de l'affirmation opposée: Cicéron dit que si quelqu'un a tous les biens du corps et de la fortune, mais qu'il est injuste, intempérant, craintif, d'intelligence bornée et même nulle (il lui manque donc la iustitia, la temperantia, la fortitudo et la prudentia), il est malheureux (ibid., 15, 45).

les armes pour le bonheur¹⁹⁰.

Cicéron accepte ainsi et fait sienne la théorie stoïcienne que seule la vertu a le pouvoir de garantir le bonheur au sage et que tous les autres avantages ou les autres inconvénients ne peuvent ni augmenter le bonheur, ni le diminuer. Ce qui est le cas en particulier dans les Tusculanes. Dans le De finibus, au contraire, il oppose d'une part la cohérence de la doctrine stoïcienne à l'incohérence de la doctrine péripatéticienne, d'autre part, quand il s'agit de répondre à l'exposé de Caton, il le reprend sur trois points au sujet du bonheur.

En effet Caton affirme tout d'abord que si l'on n'accepte pas la théorie que le seul bien est l'honestum, on ne peut ni prouver que le bonheur réside dans la vertu, ni démontrer qu'il faut s'appliquer à l'étude de la philosophie, car s'il est possible qu'un sage ne soit pas heureux, cette vertu dont on parle tant ne lui paraît pas beaucoup à priser¹⁹¹. Cicéron lui répond que l'on peut arriver à la conclusion que tous les sapientes sont heureux, conclusion qui dérive de l'affirmation que l'honestum est le seul bien, si l'on suit l'indifférentisme d'Ariston ou de Pyrrhon¹⁹². Caton

190 Cf. ibid., 14, 41-42; 16, 48; 18, 53; 28, 81.

191 Nam nisi hoc obtineatur, id solum bonum esse, quod honestum sit, nullo modo probari possit, beatam uitam uirtute effici. Quod si ita sit, cur opera philosophiae danda, nescio. Si enim sapiens aliquis miser esse possit, ne ego istam gloriosam memorabilemque uirtutem non magno aestimandam putem (Fin., III, 3, 11).

192 Cf. Fin., III, 4, 12.

naturellement n'accepte pas ce raisonnement, car pour les Stoïciens orthodoxes la vertu doit toujours opérer un choix¹⁹³.

Une autre affirmation que Cicéron réproouve c'est l'idée que tous les non-sages sont malheureux au même degré (qui sapientes non sint, omnes aequè miseros esse) (Fin., IV, 23, 63)¹⁹⁴. Il ironise sur l'idée que ceux qui n'ont pas encore rejoint la sapientia, mais qui conduisent leur vie avec rectitude, sont malheureux au même degré que les criminels et les parricides:

homines sceleribus et parricidiis inquinatos nihilo miseriores esse quam eos qui cum caste et integre uiuerent, nondum perfectam illam sapientiam consecuti essent (Fin., IV, 23, 63)¹⁹⁵.

193 Cf. ibid., et 15, 50.

194 Cicéron dit que si l'on n'admet aucune différence entre ceux qui par leur natura et leur doctrina se sont approchés de la vertu, sans l'obtenir dans sa perfection et qui pour cela ont été malheureux, et les méchants, il faut dire que Platon, s'il n'a pas été sapiens, n'a pas mieux vécu ni vécu plus heureux que n'importe quel méchant (Fin., IV, 9, 21). Cependant, quand il veut montrer qu'il n'y a qu'une différence verbale entre les Stoïciens et les Académiciens, il dit que, selon Zénon, Platon, même s'il n'a pas été sapiens, ne doit pas être mis sur le même pied que Denys le Tyran, car celui-ci doit chercher la mort n'espérant pas dans la sapientia, l'autre doit rester en vie, espérant la sapientia. En outre Zénon admet que les insipientes ne sont pas tous insensés au même degré, de sorte que quelques-uns peuvent rejoindre la sapientia (ibid., 20, 56).

195 Plus haut (Fin., IV, 9, 22) Cicéron dit que selon les Stoïciens le sénat ne pourrait pas appeler l'Africain vertueux et heureux, car seul le sapiens a la uirtus et la felicitas. Au contraire dans Par., II, 19 Cicéron présente lui-même une idée semblable: par une antithèse symétrique où il met en opposition le sapiens et le stultus, il affirme qu'aucun sapiens ne peut être malheureux tout comme aucun sot ne peut être heureux: ut improbo et stulto et inertī nemini bene esse potest, sic bonus uir et sapiens et fortis miser esse nemo potest. Sur l'opposition entre le sapiens, heureux, et le stultus, malheureux, cf. Fin., III, 18, 60. Sur les insipientes comme malheureux, cf. S.V.F., vol. 3, n° 671-676, p. 168-169.

Cicéron va jusqu'à affirmer que les conclusions auxquelles parviennent les Stoïciens, à savoir que ceux qui ne sont pas sages sont malheureux au même degré (Omnes qui non sint sapientes aequè miseros esse) ou que tous les sages sont parfaitement heureux (sapientes omnes summe beatos) ainsi que leurs autres paradoxes, peuvent même détruire l'idée qu'il n'y a d'autre bien que l'honestum ou la vertu¹⁹⁶. Ces conclusions sont fausses car le sens commun, la nature des choses et la vérité même proclament qu'il y a une différence entre les choses que Zénon considère comme égales¹⁹⁷. Or si les conséquences de quelques hypothèses sont fausses, l'hypothèse elle-même est aussi fausse, comme la dialectique l'enseigne¹⁹⁸.

Cicéron trouve en outre incohérent de dire que les sages, même très heureux, manquent de quelque chose et qu'ils doivent se donner de la peine pour éviter les douleurs, les maladies et les faiblesses¹⁹⁹; ou bien que le sage, parfaitement heureux, aurait néanmoins de l'avantage à posséder en outre des choses que Zénon n'ose pas appeler des biens, mais qui sont, concède-t-il, appropriés

196 Cf. Fin., IV, 19, 54-55.

197 Sensus enim cuiusque et natura rerum atque ipsa ueritas clamabat quodam modo non posse adduci, ut inter eas res, quas Zeno exaequaret, nihil interesset (ibid., 55).

198 Docent enim nos, ut scis, dialectici, si ea quae rem aliquam sequantur falsa sint, falsam illam ipsam esse quam sequantur (ibid., 55).

199 Cumque ipsa uirtus efficiat ita beatam uitam, ut beatior esse non possit, tamen quaedam deesse sapientibus tum cum sint beatissimi; itaque eos id agere, ut a se dolores, morbos, debilitates repellant (Fin., IV, 8, 20).

à la nature²⁰⁰.

Malgré cette polémique que Cicéron engage presque toujours au nom du bon sens ou de la logique, on peut dire qu'il accepte en général la théorie que le sapiens est toujours heureux, car il possède la uirtus.

Même s'il n'accepte pas le pourquoi et le comment du bonheur du sage, Cicéron est amené par son esprit de conciliation à dire que toutes les écoles philosophiques, y compris l'Epicurisme, sont à même de prôner le bonheur du sapiens, ce qu'il estime digne de la pensée philosophique²⁰¹.

La possession de la sapientia assure donc pour lui le bonheur.

Pour le résumé de cette section, voir p. 300a-300c.

II.- LA SAPIENTIA FACE AUX MAUX DE LA VIE HUMAINE.

Comme nous l'avons déjà vu dans la section précédente, la sapientia représente le souverain bien dans le système stoïcien. En outre, pour désigner celui qui dans un système philosophique donné parvient au souverain bien et au bonheur, Cicéron emploie le terme sapiens, quelle que soit la théorie du souverain bien que prône ce système. Ayant donc étudié l'idée du souverain bien dans le système

200 Patetque coepit [Zeno] sapienti, hoc est summe beato, commodius tamen esse, si ea quoque habeat quae bona non audet appellare, naturae accomodata esse concedit (ibid., 20, 56).

201 Quare hunc locum ceterarum disciplinarum philosophi quem ad modum obtinere possint, ipsi uiderint; mihi tamen gratum est, quod de sapientium perpetua bene uiuendi facultate dignum quiddam philosophorum voce profitentur (Tusc., V, 41, 120).

RESUME DE LA SECTION I - LA SAPIENTIA ET L'HONESTUM.

Etant donné que dans le système stoïcien les termes honestum, uirtus et sapientia se recouvrent, Cicéron qui, à propos du souverain bien, adopte la doctrine stoïcienne, emploie l'un ou l'autre de ces termes pour désigner le summum bonum.

Comme le souverain bien consiste à vivre en conformité avec la nature, il estime légitime d'employer sapientia dans ce sens et fait remarquer que la sapientia en tant que science des choses divines et humaines offre les indications requises pour se conformer à la nature.

Quoique, pour Cicéron et les Stoïciens, la sapientia coïncide avec l'honestum, elle s'en distingue cependant car tandis que l'honestum fait partie (pertinens) du souverain bien, la sagesse elle, en plus d'être le souverain bien, le produit (efficiens). La sapientia est donc non seulement le but à atteindre, mais aussi le moyen pour le rejoindre. A ce sujet Cicéron engage une polémique contre les Stoïciens car ceux-ci, ne tenant plus compte des tendances de la nature qu'ils évoquent à propos du début de la vie de l'homme, confient à la sagesse le soin de l'âme seulement. Il veut au contraire que la sagesse s'occupe de l'homme entier. Le choix des choses préférables, le "convenable" est à ses yeux aussi important que le κατόρθωμα, l'acte parfait du sage.

Comme la sapientia procure le bonheur, Cicéron examine la doctrine des Epicuriens, des Stoïciens et des Académico-peripatéticiens qui traitent ce sujet.

Selon les Epicuriens la sapientia, procurant au sage la uoluptas, le fait accéder au bonheur parfait. Car grâce à la sapientia l'homme peut se libérer des craintes, des fausses opinions et des passions. Pour Epicure le sage est heureux même dans la torture. La fortune a peu de prise sur lui. Or Cicéron trouve illogique de considérer la douleur comme le plus grand mal et d'affirmer que le sage est heureux même s'il souffre; ou de dire que la fortune a peu de prise sur le sage et de faire résider le souverain bien dans le plaisir, car ce qui produit le plaisir n'est pas au pouvoir du sage. De plus il se révolte contre l'idée que la sagesse et les vertus ne doivent pas être recherchées pour elles-mêmes mais comme sources du plaisir et contre l'idée qui place le souverain bien dans la uoluptas, qu'il voit surtout comme plaisir du corps.

La thèse des Académico-péripatéticiens lui semble plus probable car ils font dépendre le bonheur de la vertu. Mais il n'accepte pas les degrés de bonheur parallèles aux trois genres de biens que distinguent ces philosophies - les biens de l'âme, les biens du corps et les biens extérieurs - et dont la jouissance intégrale donne un bonheur plus parfait que la jouissance des seuls biens de l'âme. Cicéron répond que l'on ne saurait fonder le bonheur du sage sur les biens du corps ou de la fortune, car ils ne dépendent pas de lui. Une telle subordination diminuerait le pouvoir de la vertu et de la sagesse.

Cicéron trouve plus cohérente la théorie des Stoïciens qui fait reposer le bonheur du sage sur l'honestum ou la sapientia seulement. Il n'accepte pas cependant le paradoxe que tous ceux qui

ne sont pas sages, sont malheureux au même degré, comme cela est contraire au bon sens. Il trouve aussi incohérent de dire que le sage, même au comble du bonheur, pourrait désirer posséder d'autres avantages.

stoïcien, nous passons maintenant à l'examen des moyens qui permettent d'accéder au souverain bien et par suite au bonheur, afin de déterminer l'influence du but à atteindre sur la nature des moyens à employer pour y accéder. Selon les Stoïciens, en effet, la sapientia est dirigée tout entière vers elle-même (sapientia in se tota conuersa est)²⁰², de sorte que le but et les moyens s'identifient.

Les moyens à employer pour parvenir au bonheur sont le mépris de la mort, le mépris de la douleur (entendue surtout comme souffrance physique), l'extirpation des passions et enfin la conviction que la vertu toute seule suffit au bonheur²⁰³. Il s'agit donc des thèmes que Cicéron examine dans les Tusculanes. Nous avons déjà vu que dans le cinquième livre de ce traité il affirme que la uirtus/sapientia garantit à elle seule le bonheur et que le sapiens est, par conséquent, toujours heureux. Or, le bonheur du sage est le résultat du dépassement des obstacles qui s'y opposent, à savoir la crainte de la mort, la souffrance physique et les passions. Nous examinerons donc l'attitude du sapiens face à ces divers obstacles.

1. Le "sapiens" et la mort.

Le premier livre des Tusculanes se propose de démontrer que la mort n'est pas un mal. Or les arguments que Cicéron emploie dans ce but ne s'adressent pas au sapiens. En effet on pourrait dire que le sapiens n'a pas besoin de ces arguments, comme il est convaincu

202 Fin., III, 7, 24.

203 A ce sujet cf. M.O. Liscu, op. cit., p. 14.

que le seul mal est ce qui est honteux²⁰⁴. Si Cicéron n'a pas trouvé nécessaire de le dire explicitement, c'est parce que le sapiens doit être déjà persuadé de cela. Il n'a donc pas besoin d'une démonstration. Cicéron en effet trouve que la consolation de Cléanthe à propos du chagrin, à savoir qu'il n'y a pas d'autre mal que la honte (nihil enim esse malum quod turpe non sit)²⁰⁵, vaut seulement pour le sapiens, qui n'en a d'ailleurs pas besoin: Nam Cleanthes quidem sapientem consolatur, qui consolatione non eget (Tusc., III, 32, 77).

Même si Cicéron n'emploie pas d'arguments pour prouver que le sage est exempt de la peur de la mort, il mentionne cependant, ici et ailleurs, le comportement du sapiens vis-à-vis de la mort.

La pensée de la mort, dit Cicéron, n'empêche pas le sage de se dévouer en tout temps à l'Etat et aux siens: non deterret sapientem mors [...] quo minus in omne tempus rei publicae suisque consulat (Tusc., II, 38, 91). Dans le De legibus il affirme que lorsque le sage est libre de la crainte de la mort il est heureux²⁰⁶. Dans le De senectute (23, 83) il fait dire à Caton l'Ancien que si le sage accompli (sapientissimus quisque) accueille toujours la mort avec tant de sérénité (aequissimo animo), et le plus sot

204 Cf. entre autres Tusc., III, 33, 80: cui [scil. sapienti] aut malum uideri nullum potest quod uacet turpitudine, aut ita paruum malum, ut id obruatur sapientia uixque appareat.

205 Ibid., 32, 77. Cicéron considère comme inefficace la même affirmation de Zénon au sujet de la souffrance physique. Il la juge un souhait et non pas une démonstration (ibid., II, 13, 30).

206 Cf. Leg., I, 23, 60. Pour la même idée chez Epicure cf. supra, p. 268 et n. 94.

(stultissimus) avec si peu (iniquissumo [animo]), c'est que l'âme du premier, capable de distinguer mieux et plus loin (plus cernat et longius), voit qu'elle part pour un monde meilleur, tandis que celle de l'autre, dont le regard est moins pénétrant (cui obtusior sit acies), ne le voit pas. Dans Tusc., I, 30, 73 Cicéron rapportant la pensée de Socrate, dit que les boni et docti, à l'imitation des cygnes, doivent accueillir la mort avec des chants d'allégresse.

Comparant la vie humaine à une représentation théâtrale, Caton dit que le sage ne doit pas nécessairement arriver jusqu'au "plaudite" (neque sapientibus usque ad "Plaudite" ueniendum est), car même si la vie est brève on peut vivre bene honesteque (CM, 19, 70).

Cicéron n'approuve pas que l'on souhaite à sa propre mort être pleuré par ses amis, et bien que, suivant la tradition, il appelle Solon sapiens, il pense qu'Ennius, qui a désiré des funérailles sans larmes, a mieux fait à son avis que Solon qui a souhaité le contraire²⁰⁷.

Cicéron envisage dans ses oeuvres la possibilité du suicide du sage. Tout en affirmant qu'en général il ne faut pas se donner la mort²⁰⁸, il dit que si le sage a des motifs valables (cum uero causam iustam deus ipse dederit), il quittera avec joie la prison

207 A ce sujet cf. Tusc., I, 49, 117, où Cicéron cite les vers de Solon et d'Ennius et CM, 20, 73 où il cite seulement les vers d'Ennius.

208 A ce sujet cf. Rep., VI, 15, 15; CM, 20, 73 et Tusc., I, 30, 74. Par contre Cicéron présente la mort comme un refuge face à la souffrance dans Tusc., II, 27, 67 et V, 40, 117 - 41, 118.

du corps: ne ille me Dius Fidius uir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit²⁰⁹. Ce qui correspond à la théorie stoïcienne présentée par Caton dans le De finibus: parfois, dit Caton, c'est le devoir du sage, même heureux, de quitter la vie (et sapientis esse aliquando officium excedere e uita, cum beatus sit²¹⁰). Souvent même le sage au comble du bonheur a le devoir de renoncer à la vie si les circonstances le réclament: Et saepe officium est sapientis desciscere a uita, cum sit beatissimus, si id opportune facere possit (Fin., III, 18, 61)²¹¹. La convenance étant la condition de la vie heureuse, de la vie qui s'accorde avec la nature, ajoute Caton, la sapientia peut prescrire au sage de lui dire adieu, s'il y a avantage: Itaque a sapientia praecipitur, se ipsam, si usus sit, sapiens ut relinquat (Fin., III, 18, 61). Exaltant la partie de l'honestum qui s'occupe de la société, à savoir la iustitia, aux dépens de la vertu qui s'occupe de la vie spéculative, à savoir la sapientia, Cicéron va jusqu'à dire que si la solitude du

209 Tusc., I, 30, 74. Cicéron emploie dans le même paragraphe le terme philosophus comme équivalent de sapiens, car il termine par la pensée de Platon, à savoir que la vie des philosophes est une préparation à la mort. La traduction du texte platonicien (Phédon, 67 d) l'a peut-être amené à employer le terme philosophus.

210 Fin., III, 18, 60. Sur le suicide du sage chez les Stoïciens cf. Diogène Laërce, VII, 130; Stobée, Ecl., II, 110, 9; Plutarque, Stoic. repugn., 14, 1039 d-e; 18, 1042 d; Comm. not., 11, 1063 c-d.

211 Voir la suite du paragraphe où Caton dit qu'au stultus, même si dans le malheur, il convient de rester en vie; par contre Cicéron écrit que selon les Stoïciens celui qui n'espère pas obtenir la sapientia doit se donner la mort, tandis que celui qui espère arriver à la sapientia doit rester en vie (Fin., IV, 20, 56). Plutarque (voir note précédente) fait remarquer cette contradiction.

sage qui s'adonne à la contemplation rend impossible tout contact humain, il vaut mieux pour lui quitter la vie (si solitudo tanta sit ut hominem uidere non possit, excedat e uita (Off., I, 43, 153)).

Cicéron nous montre ainsi que le sapiens ne craint pas la mort, mais qu'il l'aborde avec sérénité. Il approuve en outre la théorie stoïcienne du suicide du sage. Il fait rapporter par Torquatus une pensée identique d'Epicure: le sage n'a pas la préoccupation de la mort et il ne craint pas de se suicider, si cela est pour le mieux²¹².

2. Le "sapiens" et la douleur.

L'autre obstacle qui peut s'opposer au bonheur, c'est la souffrance physique, que Cicéron appelle dolor²¹³. Ce terme peut signifier aussi la souffrance de l'âme, et dans ce cas Cicéron y ajoute le déterminant animi.

Nous avons déjà vu, en traitant du bonheur du sage, que Cicéron affirme, à la suite des Stoïciens, que le bonheur du sage ne peut pas être touché par la douleur physique, comme celle-ci n'est pas un mal. Ainsi Cicéron demande pour la forme si le sapiens redoute la souffrance physique (dolorem uero sapiens extimescat?) (Tusc., V, 27, 76); ou si le bonheur de l'homme sage et ferme, va s'effacer devant elle (huic [dolori] beata sapientis et constantis

212 Cf. Fin., I, 19, 62 et supra, p. 268 et n. 94.

213 Sur cette question voir la thèse de G. Korwin, Le problème de la douleur dans les Tusculanes de Cicéron, Université d'Ottawa, 1972, IX-496 p.

uiri uita cedet?) (ibid., 77). Et il apporte comme exemple ces hommes de l'Inde que l'on tient pour des sages (in ea tamen gente primum ii qui sapientes habentur) qui demeurent nus toute leur vie, insensibles aux neiges du Caucase et aux rigueurs de l'hiver, et se soumettent sans une plainte à l'épreuve du feu²¹⁴.

Les sages donc peuvent supporter la souffrance et ils doivent le faire avec dignité. De l'avis de Cicéron, un soupir isolé peut échapper à un homme, mais les lamentations sont refusées même aux femmes. Au reste, le soupir de l'homme courageux et sage ne doit jamais être qu'une aspiration à la fermeté: Nec uero unquam ne ingemescit quidem uir fortis ac sapiens, nisi forte ut se intendat ad firmitatem (Tusc., II, 23, 56). Car parmi les armes auxquelles on peut recourir pour combattre la douleur, Cicéron mentionne l'exercitatio, la consuetudo ou l'usus et la commentatio²¹⁵, et enfin la ratio et la sapientia²¹⁶. Or si les premiers sont des remèdes valables pour le commun des hommes, c'est aux armes de la raison et de la sagesse que l'homme sage doit recourir. Ce qu'un vétéran peut faire en dépit de ses souffrances tant est grande la passion guerrière, l'homme éclairé, le sage, en sera aussi capable, et même bien plus capable: Ergo haec ueteranus miles facere poterit, doctus uir sapiensque non poterit? Ille uero melius, ac non paulo quidem (Tusc., II, 17, 39)²¹⁷.

214 Cf. Tusc., V, 27, 77.

215 Cf. ibid., II, 15, 35; 17, 41.

216 Ibid., 18, 42 - 22, 51, passim.

217 Pour le même raisonnement, cf. ibid., V, 27, 77 et suiv.

Le doublet doctus sapiensque souligne l'antithèse entre l'âme du vétéran, inculte mais passionnée, et la formation soignée de l'intellectuel, à qui pourrait manquer la bravoure. Le courage dont fait preuve le soldat sur le champ de bataille ne dérive ni de la ratio, ni de la sapientia mais de la passion de la victoire ou de la gloire (studio et gloria)²¹⁸. Cicéron confirme son idée par une comparaison entre les Barbares et les Grecs. Ainsi, dit-il des barbares, des sauvages sont capables de déployer dans les combats la plus grande énergie et sont incapables de supporter la maladie, tandis que les Grecs, dépourvus de courage mais aussi sensés que des hommes peuvent l'être naturellement, sont incapables de regarder en face l'ennemi, et cependant supportent la maladie comme des hommes²¹⁹. La sapientia et la ratio représentent ainsi les moyens les plus efficaces de résister à la souffrance.

Cicéron pense, en effet, que face à la souffrance on peut réagir de trois façons; le rapport qui s'établit entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme varie selon ces réactions²²⁰. Si la partie irrationnelle de l'âme s'abandonne aux lamentations et aux larmes, qu'elle soit enchaînée comme une esclave rebelle et mise au secret sous la surveillance de ses amis et de ses proches²²¹. Quant à ceux qui sont plus fermes sans être très

218 Voir ibid., II, 27, 65.

219 Voir ibid.

220 Cf. ibid., 21, 47-48. La distinction entre la partie rationnelle et la partie irrationnelle de l'âme est de Panétius, mais d'origine platonicienne. Au sujet de cette division cf. Off., I, 28, 101.

221 Cf. Tusc., II, 21, 48.

vigoureux, il suffira d'un avertissement comme pour un bon soldat qu'on rappelle à l'ordre²²². Mais celui qui a atteint la perfection de la sapientia, - et Cicéron doute qu'il ait jamais existé - celui-là (ou la raison qui aura atteint en lui la perfection) commandera à la partie inférieure comme un père juste à de bons fils:

In quo uero erit perfecta sapientia (quem adhuc nos quidem uidimus neminem; [...]) is igitur siue ea ratio quae erit in eo perfecta atque absoluta sic illi parti imperabit inferiori, ut iustus parens probis filiis (Tusc., II, 22, 51).

Chez le sapiens la partie inférieure de l'âme obéira à un simple signe (nutu, quod uolet, conficiet), sans peine ni contrainte (nullo labore, nulla molestia). Sans effort le sapiens réalisera ses volontés: il se redressera de lui-même, il s'équipera, s'armera pour faire face à la douleur comme à un ennemi (eriget ipse se, suscitabit, instruet, armabit, ut tamquam hosti sic obsistat dolori) (ibid.). Les armes que le sapiens a à sa disposition sont l'effort (contentio), la résolution (confirmatio) et la parole intérieure (sermoque intumus) qui l'exhorte à éviter ce qui est honteux, lâche et indigne d'un homme²²³. Le sapiens peut donc surmonter la douleur, car il possède les armes pour se défendre contre elle ou il peut se les procurer.

Cicéron estime donc que le sage peut surmonter la douleur. Il trouve cependant qu'Epicurée divague quand il prétend que le sage

222 Cf. ibid., 48-50. Cicéron donne, comme exemple, Ulysse, tel que représenté dans une tragédie de Pacuvius, Niptra. Quoique Cicéron nomme Ulysse "ille sapientissimus Graeciae", il est évident que ce titre n'est pas dû à sa façon de supporter la douleur, mais plutôt à son intelligence et à sa ruse.

223 Cf. ibid., 22, 51.

non seulement supportera la souffrance mais ira jusqu'à dire qu'elle est douce: sapientem censet [Epicurus] id suaue dicturum²²⁴. Cicéron, pour sa part, ne prête pas tant de force à la sapientia: ego non tantam uim non tribuo sapientiae contra dolorem²²⁵. Il juge la douleur triste et pénible: si le sage la supporte avec courage, cela suffit pour satisfaire au devoir, et ne lui demande pas par-dessus le marché d'en éprouver de la joie²²⁶.

Cicéron d'ailleurs n'exclut pas que la douleur puisse atteindre le sapiens. En effet, lorsqu'il veut réfuter l'idée épicurienne que la souffrance est un mal, il affirme que le sage est toujours heureux bien qu'il souffre parfois (sapiens autem semper beatus est et est aliquando in dolore)²²⁷. Il fait dire à Laelius que le sage est sujet à la douleur de l'âme, car autrement on devrait penser que l'humanitas lui a été arrachée: si cadit in sapientem animi dolor, qui profecto cadit, nisi ex eius animo extirpatam humanitatem arbitramur (Lae., 13, 48). Cette idée est annoncée par l'affirmation que l'âme bien équilibrée se réjouit dans la bonne fortune et s'afflige dans l'adversité: Ergo hoc proprium est animi bene constituti et laetari bonis rebus et dolere contrariis (Lae., 13, 47).

224 Tusc., II, 7, 17: voir tout le paragraphe et supra, p. 275, n. 118.

225 Ibid., 18.

226 Ibid.

227 Fin., II, 32, 104.

Ces dernières affirmations portent sur une polémique contre les Epicuriens qui conseillent d'éviter les amitiés qui font naître des soucis. Mais elles trahissent aussi le désir d'adoucir la rigidité de la thèse stoïcienne voulant que le sapiens soit complètement exempt de toute émotion. Cicéron, en effet, dans ce texte du Laelius, en arrive à dire que, si l'on voulait arracher au sapiens l'humanitas, il n'y aurait aucune différence entre un tronc d'arbre ou une pierre et l'homme²²⁸. Il condamne ensuite l'intransigeance²²⁹ de certains philosophes, qu'il désigne seulement du pronom isti, mais que l'on peut identifier avec les Stoïciens.

Cicéron ne demande donc pas au sapiens de ne pas éprouver de douleur - douleur de l'âme dans ce cas, souffrance physique lorsqu'il parle de la torture ou des maladies du corps - mais il veut que le sage puisse dominer la douleur, sans en être accablé, comme nous l'avons déjà vu.

Or le sapiens peut supporter et combattre la douleur grâce à la vertu de la fortitudo. Quoique Cicéron fasse appel à toutes les quatre vertus cardinales pour démontrer comment vaincre la douleur²³⁰, c'est à la fortitudo qu'il a recours le plus souvent. La

228 Cf. Lae., 13, 48.

229 Cf. ibid.: uirtutem duram et ferream esse quandam uolunt.

230 A ce sujet cf. Tusc., II, 13, 31-32; il faut mentionner, cependant, que lorsqu'on se demande si le bonheur du sage peut co-exister avec la torture, le disciple fait observer que la prudentia retient la uita beata et l'empêche de monter sur le chevalet (ibid., V, 5, 14, pour lequel cf. supra, p. 294, n. 183).

fortitudo, en effet, qui comprend le mépris des choses humaines²³¹, est la vertu qui a le plus de puissance contre la souffrance. C'est elle qui nous donne le mépris de la mort et de la douleur: quae uirtus fortitudo uocatur; in qua est magnitudo animi, mortis dolorisque magna contemptio (Rep., V, 7, 9)²³². Car lorsque Cicéron parle de la torture du sage, il ne manque jamais de mentionner la fortitudo ou les autres vertus connexes (magnitudo animi, patientia), qui l'aident à supporter la souffrance²³³.

Comme le sapiens possède la fortitudo (omnes autem sapientes fortes)²³⁴, et que, d'autre part, la fortitudo est toujours appuyée par la ratio (neque enim est ulla fortitudo quae rationis est expertis)²³⁵, et que la notion de ratio est connexe à celle de sapientia, il s'ensuit que le sapiens peut surmonter la douleur.

231 Cf. infra, p. 334, n. 317; p. 365 et n. 411.

232 Sur le même sujet cf. Fin., II, 29, 95: Virtutis, magnitudinis animi, patientiae, fortitudinis fomentis dolor mitigari solet; Tusc., II, 13, 32: Amittenda igitur fortitudo est aut sepe-liendus dolor; ibid., 18, 43, où la fortitudo, associée à la uirtus, et ayant comme fonctions le mépris de la mort et de la douleur, est considérée comme le propre de l'homme, ibid., IV, 23, 51, où il est dit que la fortitudo se réalise pleinement quand on parvient, entre autres, au dédain de la mort et à la conviction que souffrances et fatigues sont supportables.

233 Cf. entre autres Tusc., V, 5, 13.

234 Tusc., III, 7, 15; voir ibid., 14: at nemo sapiens nisi fortis. Les deux adjectifs sont joints en particulier dans les discours: Mur., 9, 20; Mil., 35, 96; Phil., XIII, 6, 13; Cat., IV, 2, 3; remarquer aussi leur union dans Tusc., II, 23, 56, cité supra, p. 306. Par contre, Cicéron oppose la sapientia à la fortitudo dans Phil., XIII, 3, 6, mais ici fortitudo est synonyme d'audacia. Pour le rapport entre fortitudo et sapientia voir infra, p. 368-369.

235 Tusc., IV, 22, 50.

Cicéron n'exclut pas la douleur de la vie du sapiens. Il juge cependant que le comportement du sage dans la douleur se distingue de celui des autres, car il y est préparé et il a la fortitudo et toutes les autres armes pour la supporter avec dignité.

3. Le "sapiens" et les perturbations de l'âme.

Tandis que Cicéron ne demande pas au sapiens d'être inaccessible à la douleur, il se montre, à la suite des Stoïciens, plus intransigeant quand il s'occupe des perturbations de l'âme. C'est ce qu'il fait dans le troisième livre des Tusculanes, où il traite de celle qu'il considère comme la pire des passions, l'aegritudo²³⁶, et dans le quatrième livre où il traite des autres passions, tout en continuant à s'occuper parfois de l'aegritudo, qui semble le préoccuper davantage. Cet intérêt particulier de Cicéron pour le chagrin, de préférence aux trois autres perturbations de l'âme, s'explique d'abord par l'expérience personnelle de l'auteur. En effet à l'époque de la rédaction des Tusculanes (45-44 av. J.-C.) Cicéron avait subi de profonds chagrins dans la vie privée (la mort de Tullia)²³⁷ ainsi que dans la vie publique.

Selon les Stoïciens, dont Cicéron adopte la division et les définitions²³⁸, les passions principales sont au nombre de quatre

²³⁶ A ce sujet cf. Tusc., IV, 38, 82-83 et infra, p. 325 et suiv.

²³⁷ Voir en particulier Tusc., III, 31, 76 et IV, 29, 63 où il parle des circonstances de la rédaction de sa Consolation.

²³⁸ Cf. ibid., IV, 5, 11: utamur tamen in his perturbatibilibus describendis Stoicorum definitionibus et partitionibus.

et divisées en deux catégories: d'un côté les deux passions qui dérivent "ex opinione boni", à savoir la joie immodérée (uoluptas gestiens) et le désir (cupiditas ou libido); de l'autre les deux passions qui dérivent "ex opinione mali", à savoir la crainte (metus) et le chagrin (aegritudo)²³⁹. Chaque passion se subdivise en plusieurs sous-espèces que Cicéron classifie et pour lesquelles il donne une définition²⁴⁰.

Dans cette section nous allons voir comment Cicéron montre que le sapiens est exempt de ces passions. Nous examinerons simultanément les arguments qu'il apporte concernant la passion en général, ou l'aegritudo en particulier, soulignant cependant au passage les arguments qui concernent l'aegritudo seule.

a. "Sapientia", santé de l'âme.

Le disciple objecte que le sage ne lui semble pas exempt de toute passion (non mihi uidetur omni animi perturbatione posse sapiens uacare)²⁴¹ ou que le sage lui semble sujet au chagrin (uidetur mihi cadere in sapientem aegritudo)²⁴².

239 Cf. ibid., III, 11, 24-25; Fin., III, 10, 35; Ac. post., I, 10, 38; pour les fragments qui nous restent de l'ancien stoïcisme au sujet des quatre passions cf. S.V.F., vol. 1, n° 205-215, p. 50-52 (Zénon) et vol. 3, n° 377-420, p. 92-102 (Chrysippe). Horace (Ep., I, 6, 12) énumère les quatre passions: gaudeat an doleat, cupiat metuatne, quid ad rem? de même Virgile, Aen., VI, 733 et saint Augustin, Ciu. dei., XIV, 3, 2; 5; 8, 1; Conf., X, 14, 22. Sur cette doctrine stoïcienne chez Cicéron, cf. M. Valente, L'éthique stoïcienne chez Cicéron, Paris, Libr. Saint-Paul, 1956, p. 261-312.

240 Cf. Tusc. IV, 7, 16 - 8, 19.

241 Ibid., 4, 8 et III, 4, 8.

242 Ibid., III, 4, 7; cf. encore ibid., 4, 8; 6, 12; 11, 25.

Cicéron commence par faire des remarques préliminaires où il compare la passion à une maladie. Si, dit-il, le sapiens était sujet aux passions la sapientia ne serait pas différente de l'insania: Ne ista gloriosa sapientia non magno aestimanda est, siquidem non multum differt ab insania (Tusc., III, 4, 8). Pour appuyer son point de vue, il fait appel à la perspicacité linguistique des maiores et à la doctrine philosophique, et montre que le terme insania désigne une maladie de l'âme (mentis aegrotatio et morbus), c'est-à-dire l'insanitas, un état opposé à la santé²⁴³. Comme les passions, au dire des philosophes, sont des maladies auxquelles aucun stultus n'échappe, et comme tous ceux qui sont malades ne sont pas sains, il s'ensuit que les esprits de tous les non-sages (insipientes) sont malades et tous les insipientes donc déraisonnent (insaniunt)²⁴⁴. Les anciens Romains faisaient consister la santé de l'âme dans un état de tranquillité (in tranquillitate) et de stabilité (in constantia), et l'état dans lequel cette santé fait défaut ils l'ont appelé insania. En effet, continue Cicéron, qui aime recourir à l'analogie entre les maladies de l'âme et les maladies du corps²⁴⁵, dans une âme perturbée, comme dans un corps troublé, il n'y a pas de place pour la santé. L'insania désigne donc la passion²⁴⁶. Ainsi les ancêtres qui ont désigné par

243 Cf. ibid., III, 4, 9.

244 Cf. ibid.

245 A ce sujet cf. ibid., 10, 22; IV, 10, 23-24.

246 Sur l'insania comme passion cf. Tusc., IV, 23, 52 où il est dit que l'ira, qui fait partie de la libido, est semblable à l'insania et il cite Ennius qui la considère comme le début de la

amentia et dementia l'état de l'âme privée de la raison, sont arrivés à la même idée que Socrate²⁴⁷, idée que les Stoïciens ont adoptée, à savoir que tous les non-sages sont frappés d'insanité (omnis insipientes esse non sanos)²⁴⁸: cette absence de santé morale est analogue à l'infirmité physique. Il s'ensuit que la sapientia est la santé de l'âme, tandis que le manque de sagesse est une maladie:

Ita fit ut sapientia sanitas sit animi, insipientia autem quasi insanitas quaedam, quae est insania eademque dementia (Tusc., III, 5, 10)²⁴⁹.

Cicéron conclut qu'il faut appeler sani ceux qui ne subissent pas les passions et insani ceux qui se trouvent dans l'état opposé²⁵⁰. Il cite enfin à l'appui de son assertion des expressions du langage courant et du langage juridique, montrant que le sapiens peut être

folie. Parfois Cicéron qualifie la passion de amentia (ibid., IV, 38, 82) ou de stultitia (ibid., III, 11, 25; 28, 70 et 32, 77).

247 Cf. Xénophon, Mém., III, 9, 6: πανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίαν.

248 Tusc., III, 5, 10; cf. encore ibid., IV, 24, 54: Stoici qui omnes insipientes insanos esse dicunt [...] omnes stultos insanire; Nat., III, 4, 11: vobis [scil. Stoicis] praesertim qui illos [scil. stultos] insanos esse dicatis; Stobée, Ecl., II, 68, 18 (S.V.F., vol. 3, n° 663, p. 166).

249 Le terme insanitas est un néologisme que Cicéron emploie ici et dans le par. 9. Sur la sanitas chez le sapiens cf. aussi ibid., 10, 22. Les termes sapiens et insanus sont mis en opposition dans Rep., I, 5, 9: cum insanos atque indomitos impetus vulgi cohibere non possit [sapiens].

250 Cf. Tusc., III, 5, 11: Eos enim, sanos quoniam intellegi necesse est, quorum mens motu quasi morbo perturbata nullo sit, qui contra affecti sint, hos insanos appellari necesse est; voir encore ibid., IV, 17, 38, où Cicéron dit que l'âme en proie aux passions perd la sanitas.

victime de folie furieuse (furor), mais jamais d'insania²⁵¹.

Par cette argumentation Cicéron veut montrer que si le sapiens était sujet aux passions, il serait insanus; mais comme l'insania lui est étrangère, les passions lui sont aussi étrangères. En outre, attribuant l'insania ou la passion aux insipientes et aux stulti, Cicéron montre que l'insipientia et la stultitia, qui, comme l'insania, caractérisent la passion²⁵², indiquent les états contraires à la sapientia²⁵³, qui est donc la sanitas. Cette opposition, qui tient compte de la division stoïcienne des hommes en deux classes: les sapientes et les stulti²⁵⁴, donne à la sapientia le sens de "santé de l'âme", qui s'oppose à l'insania, à la stultitia et à l'insipientia²⁵⁵.

251 Cf. ibid., III, 5, 11: ut furor in sapientem cadere possit, non possit insania; à ce sujet cf. supra, p. 132, n. 486.

252 Cf. supra, p. 314-315, n. 246 et Tusc., III, 5, 11 où Cicéron dit que l'insania, dans son sens large, peut être confondue avec la stultitia (pour cette interprétation il faut accepter la leçon stultitiae); il caractérise ensuite la stultitia par un manque de constantia, à savoir de sanitas; il avait dit à peu près la même chose de l'insania (ibid., 4, 9).

253 Au sujet d'insipientia comme contraire de sapientia, à part Tusc., III, 5, 10 (cité supra, p. 315) voir ibid., 28, 68; sapiens et insipiens sont souvent opposés (Fin., II, 15, 50; III, 18, 59). Dans Or., 48, 159 Cicéron parle de la formation du terme insipiens comme composé et contraire de sapiens. Quant à stultitia, à part les oppositions entre sapiens et stultus que nous avons rencontrées en traitant du bonheur, on peut ajouter Fin., I, 19, 62; Font., 10, 22-23; Or., 22, 74; stultitia est souvent opposée à la prudentia, qui est le synonyme de sapientia: Tusc., III, 8, 17; De or., III, 35, 142 et Cat., II, 5, 10. Dans Tusc., IV, 16, 35, Cicéron dit que l'âme des stulti est en désaccord avec la raison (nous savons que ce désaccord est contraire à la sapientia).

254 A ce sujet cf. Nat., I, 9, 23 et la note de A.S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III, Cambridge, Harvard University Press, 1955-58, vol. 1, p. 196; et infra, p. 394 et suiv.

255 Cf. E. Rémy (La Sémantique de "Sapientia", dans Nova et Vetera, B, 1932) qui étudie les contraires de sapientia (p. 340-341).

Si la sapientia est donc la santé de l'âme, celui qui la possède ne peut pas être sujet à la passion, qui est une maladie. Nous avons déjà vu en effet que les philosophes appellent morbi les perturbations de l'âme²⁵⁶. Quoique Cicéron précise que la langue latine dispose du terme perturbatio²⁵⁷, plus précis pour indiquer la maladie de l'âme, il considère cependant les passions comme des maladies de l'âme analogues aux maladies du corps.

Partant de cette analogie, il montre par deux polysyllogrammes d'inspiration stoïcienne que le sapiens est exempt d'aegritudo. Semblant s'inspirer du commentaire d'un texte homérique par Denis d'Héraclée, dans Tusc., III, 9, 19, il affirme que de même qu'un membre du corps humain n'est pas dans un état normal quand il est enflé et gonflé, de même l'âme enflée est dans un état anormal. Mais l'âme du sage n'est jamais dans un état anormal, jamais elle ne se gonfle, jamais elle ne s'enfle (Sapientis autem animus semper uacat uitio, nunquam turgescit, nunquam tumet), tandis que l'âme en colère est dans un tel état. Il s'ensuit que le sage n'est jamais en colère (numquam igitur sapiens irascitur)²⁵⁸. En outre, ajoute

256 Cf. Tusc., III, 4, 9: Omnis autem perturbationes animi morbos philosophi appellant; et 10, 23: uocant [Graeci] enim πᾶθος, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus.

257 Cf. ibid., IV, 5, 10: quae Graeci πάθη uocant, nobis perturbationes appellari magis placet quam morbos. De même Cicéron vante la supériorité de la langue latine sur la grecque quand il fait observer que les Grecs emploient πᾶθος, terme qu'il fait correspondre au latin aegritudo, pour désigner la passion en général, tandis que les Romains désignent par aegritudo une des passions, la seule qui comporte une connotation de souffrance et de maladie (ibid., III, 10, 23).

258 Au sujet du sage qui n'est pas sujet à l'ira cf. encore ibid., IV, 25, 55 et 26, 57.

Cicéron, si le sage était sujet à la colère, il devrait aussi éprouver le désir de faire du mal à celui qui le fait souffrir, désirer donc le mal des autres, et jouir ensuite du mal des autres. Comme cela n'arrive pas au sage (Quod quoniam non cadit in sapientem), il ne lui arrive même pas d'être en colère (ne ut irascatur quidem cadit). Or si le sage était sujet au chagrin, il le serait aussi à la colère (Si autem caderet in sapientem aegritudo, caderet etiam iracundia). Comme le sage est exempt de colère, il l'est aussi de chagrin (qua [scil. iracundia] quoniam uacat, aegritudine, etiam uacabit).

Semblable à ce syllogisme est l'autre où Cicéron prend en considération la rationalité du sage. Ici encore (Tusc., III, 7, 15) il a recours à l'analogie entre le corps et l'âme. De même, dit-il, que les organes du corps ne peuvent pas bien fonctionner quand ils sont dérangés, de même l'âme quand elle est perturbée (conturbatus) ne peut s'acquitter de sa fonction de régulatrice de l'agir humain. Mais l'âme du sage fait toujours le meilleur usage de la raison (sapientis animus ita semper adfectus est, ut ratione optime utatur), donc elle n'est jamais perturbée (numquam igitur est perturbatus). Comme l'aegritudo est une perturbation de l'âme, le sage n'en sera jamais atteint (semper igitur ea sapiens uacabit).

L'emploi par le sage de la raison constitue, peut-on dire, la clef de voûte de la démonstration de l'indépendance du sapiens vis-à-vis des passions. En effet si la passion est, d'après la définition de Zénon, un mouvement de l'âme contraire à la raison parfaite et à la nature (Est igitur Zenonis haec definitio, ut pertur-

batio sit, quod πάθος ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio)²⁵⁹, il est évident que le sapiens, qui possède toujours la recta ratio²⁶⁰ et qui vit en conformité avec la nature²⁶¹, n'est pas sujet aux passions. Quoique Cicéron ne fasse pas cette déduction immédiate de la définition de la passion, il s'appuie souvent sur la ratio pour montrer que la passion est étrangère au sapiens. Il rejette l'utilité de la medietas des passions prônée par les Péripatéticiens²⁶², concède que les perturbations de l'âme peuvent être utiles chez celui qui ne peut utiliser sa raison (qui uti ratione non potest) mais nie qu'elles puissent servir au

259 Tusc., IV, 6, 11: de même plus loin (21, 47); Ita enim definit [Zeno], ut perturbatio sit auersa a ratione contra naturam animi commotio; III, 4, 7: morbos [...] motus animi rationi non obtemperantes; 11, 24: cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers uel rationem aspernans uel rationi non oboediens; Off., I, 38, 136: perturbationes [...] id est motus animi nimios rationi non obtemperantes; Diogène Laërce, VII, 110: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἡ ὁρμὴ πλεονάζουσα. A cela on peut ajouter la définition que Cicéron attribue aux autres Stoïciens: perturbationem esse adpetitum uehementiorem, sed uehementiorem cum uolunt esse qui longius discesserit a naturae constantia (Tusc., IV, 6, 11).

260 A ce sujet cf. supra, p. 152 et suiv.

261 A ce sujet cf. notre section La "sapientia" et l'ὁμολογία, p. 249-264.

262 Au sujet de la polémique de Cicéron contre la théorie péripatéticienne cf. Tusc., IV, 17, 38 - 26, 57; à ce long développement on peut ajouter ibid., III, 10, 22, où Cicéron dit que le sapiens doit être libre de toute passion, même modérée (mediocre), car le mal, même sous une forme atténuée (mediocritas), exclut la santé de l'âme (sanitas) et 31, 74. Cicéron pense que si l'on admettait les passions moyennes (mediocritates), l'on devrait dire que le sapiens est iracundus, libidinosus, anxius et timidus; mais cela s'oppose à la définition de la sapientia (ibid., IV, 26, 57).

sage qui dispose du plein usage de sa raison²⁶³, montrant ainsi que la notion de sapiens est liée à celle de ratio.

En outre les états d'équilibre, appelés constantiae ou tranquillitates, qui s'opposent aux passions sont caractérisées par la possession de la ratio: in particeps rationis ponunt tranquillitatem, id est placidam quietamque constantiam (Tusc., IV, 5, 10)²⁶⁴.

Cicéron (Tusc., IV, 6, 12-14) mentionne trois états d'âme normaux (constantiae): la volonté (uoluntas), la joie (gaudium), la précaution (cautio), états d'âme qui s'opposent respectivement au désir ou à l'avidité effrénée (libido aut cupiditas effrenata), à la joie pétulante ou impétueuse (laetitia gestiens), à la consternation ou au découragement (metus)²⁶⁵. Quant au mal présent (aegritudo), il n'existe point d'état normal qui s'y oppose spécialement: aegritudini nulla constantia opponitur, car le sage n'est pas perturbé par un mal présent, et seuls les sots (stulti) s'affligent devant un mal présumé à propos duquel il semble logique que leur

263 Tusc., IV, 25, 55; cette affirmation résume le rejet de l'utilité de l'ira, de la libido et de l'aegritudo; au sujet de cette dernière Cicéron met en opposition le comportement de l'adulescens perditus ac dissolutus avec celui du constans uir ac sapiens. Si parfois, observe ailleurs Cicéron (ibid., III, 27, 66), la crainte peut refouler le chagrin, à plus forte raison la ratio obtiendra-t-elle chez le sage le même résultat.

264 Cicéron base cette affirmation sur la division platonicienne de l'âme (cf. supra, p. 307, n. 220; et infra, p. 339-340, n. 329); cf. aussi, Tusc., IV, 17, 38: concitatus [scil. animus] et abstractus ab integra certa que ratione non constantiam solum omittit.

265 Pour cette doctrine chez les Stoïciens voir Diogène Laërce, VII, 116.

âme s'affaisse et se resserre²⁶⁶, sans écouter la voix de la raison: rationi non obtemperantes.

Plus loin, aux paragraphes 66-67, Cicéron répète que l'affaissement de l'âme (ou le chagrin) n'est jamais admis, tandis que le transport de l'âme (ou la joie modérée) peut l'être: gaudere decet, laetari non decet: il permet en effet au sage l'elatio animi, tout en lui interdisant l'ecfusio animi. Les états normaux, en effet, "sont les états d'âme du sage conduit par la raison"²⁶⁷. Traitant ainsi de la uoluntas, Cicéron affirme que lorsque l'élan de l'âme vers ce qui est bien se fait de façon pondérée et prudente (constanter prudenterque)²⁶⁸, on a la uoluntas que les Stoïciens définissent "un désir conforme à la raison" (uoluntas est, quae quid cum ratione desiderat)²⁶⁹. Or elle ne se trouve que chez le sage: eam [uoluntatem] illi putant in solo esse sapiente²⁷⁰. Au contraire, l'impulsion qui se dérobe à la raison et qui se débride trop violemment (quae autem ratione aduersa incitata est uehementius)²⁷¹,

²⁶⁶ Animos contrahunt (Tusc., IV, 6, 14) est l'équivalent du grec συστολή.

²⁶⁷ M.O. Liscu, op. cit., p. 199.

²⁶⁸ Cf. Tusc., IV, 6, 13; comparer avec les adverbess placide et constanter employés à propos de la joie (gaudium).

²⁶⁹ Tusc., IV, 6, 12; comparer avec la définition de la joie (gaudium): cum ratione animus mouetur [...] tum illud gaudium dicitur (par. 13) avec celle de la cautio: quae declinatio <si> cum ratione fiet, cautio appelletur (ibid.).

²⁷⁰ Ibid., 12; de même pour la cautio: eaque intellegatur in solo esse sapiente (par. 13); plus loin (31, 66) Cicéron dit que l'on pourrait affirmer que le non-sage ne peut ressentir de la joie, parce qu'il ne possède jamais aucun bien.

²⁷¹ Ibid., 12; voir les définitions des trois autres passions:

constitue la libido ou cupiditas effrenata, que l'on rencontre chez tous les sots (quae in omnibus stultis inuenitur).

Au sapiens appartiennent donc les états d'âme normaux (constantiae), tandis qu'au stultus appartiennent les passions. Le sapiens n'est donc pas sujet aux passions. Cette assertion trouve une confirmation ultérieure dans le fait que Cicéron, suivant les Stoïciens, attribue la cause des passions à un faux jugement ou à une fausse opinion, et à une faiblesse de la volonté: quae [scil. perturbationes] omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et uoluntatibus²⁷². Pour montrer que l'aegritudo tient à l'opinio et à la uoluntas, et n'est pas naturelle comme le veulent Crantor²⁷³ et les Péripatéticiens²⁷⁴, Cicéron apporte l'exemple de philosophes, même insignes, qui n'ont pas encore atteint la sapientia (nequedum tamen sapientiam consecuti) et qui ne se rendant pas compte qu'ils sont atteints du plus grand des maux, à savoir l'insipientia (sunt enim insipientes, neque insipientia ullum maius malum est), ne se désolent pas, parce que à cette catégorie de maux ne s'attache pas

cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens uel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem (par. 13); quae autem sine ratione et cum examinatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus a ratione auersa cautio (par. 13); aegritudo sit animi aduersante ratione contractio (par. 14).

272 Tusc., IV, 38, 82; plus loin (83) Cicéron exprime la même idée: omnes opinabiles esse et uoluntarios [scil. animos morbi]; cf. aussi 31, 65; 37, 79; III, 33, 80 et Diogène Laërce, VII, 111 et 115; sur l'opinio comme cause des passions cf. Tusc., III, 11, 24 et IV, 7, 14-15; sur la uoluntas comme élément du chagrin cf. ibid., III, 26, 61 - 31, 74.

273 A ce sujet cf. Tusc., III, 29, 71.

274 Cf. ibid., IV, 19, 43 - 20, 45; et III, 29, 71.

l'opinion qu'il est juste, équitable et conforme au devoir de s'attrister de n'être pas sage:

neque tamen lugent. Quid ita? Quia huic generi malorum non adfingitur illa opinio rectum esse et aequum et ad officium pertinere aegre ferre, quod sapiens non sis (Tusc., III, 28, 68)²⁷⁵.

Dans toutes les écoles, les philosophes les meilleurs et les plus autorisés reconnaissent qu'ils ignorent beaucoup de choses. Cependant bien qu'ils se sentent enlisés en pleine sottise, ce qui est le pire des maux, ils ne sont pas accablés par le chagrin: neque tamen, cum se in media stultitia, qua nihil est peius, haerere intellegant, aegritudine premuntur, car à leur constatation ne se mêle pas l'idée d'un mal dont le devoir serait de souffrir: nulla enim admiscetur opinio officiosi doloris (Tusc., III, 28, 70). Il s'ensuit donc que le chagrin n'est point naturel, mais imaginaire²⁷⁶. Or l'idée subjective (opinatio) que les Stoïciens font entrer dans toutes leurs définitions des passions, ils veulent qu'elle consiste en un faible acquiescement: Opinationem autem quam in omnis definitiones superiores inclusimus, uolunt esse inbecillam adensionem²⁷⁷, faiblesse qui répugne à la scientia et donc inimaginable chez le sapiens²⁷⁸.

²⁷⁵ La uoluntas consiste ici dans l'idée que l'on se croit en devoir de faire montre de chagrin; voir aussi ibid., 26, 61 et 28, 70 (opinio officiosi doloris).

²⁷⁶ Cf. ibid., 71: ex quo intellegitur non in natura, sed in opinione esse aegritudinem. Cicéron parle ensuite de la uoluntas.

²⁷⁷ Ibid., IV, 7, 15.

²⁷⁸ A ce sujet cf. supra, p. 128 et suiv., notamment n. 467 et 475-482.

La rectitude de jugement chez le sage constitue la base de la rectitude de son agir. Cicéron affirme en effet que la connaissance vraie (scientia) résulte d'un état d'équilibre (constantia), tandis que la passion (perturbatio) vient d'un jugement erroné (error)²⁷⁹. Se basant donc sur le fait que le sage est exempt d'erreur de jugement, Cicéron montre qu'il est exempt de passions. Comme les passions sont le fruit d'un faux jugement, et comme chez les sots cette erreur de jugement s'atténue avec le temps, de sorte que l'objet de la passion restant le même, l'attitude des fous est différente selon que l'impression est récente ou ancienne; les sages ne sont même pas effleurés par cette erreur:

qui si error stultis extenuetur die, ut, cum res eadem maneant, aliter ferant inueterata, aliter recentia, sapientis ne attingat quidem omnino (Tusc., IV, 17, 39)²⁸⁰?

Si donc le sapiens ne commet pas d'erreur de jugement, il ne tombe pas dans la passion. Ainsi, comme l'aegritudo ne tire pas son origine de la nature, mais d'une opinio et d'une sorte de mise en demeure d'avoir à souffrir, quand nous avons décidé qu'il convenait de le faire, le sage en sera toujours exempt:

aegritudinem omnem procul abesse a sapiente [...] quod non natura exoriatur, sed iudicio, sed opinione, sed quadam

²⁷⁹ Ergo ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est (Tusc., IV, 37, 80); Cicéron avait dit auparavant (13, 30-31) qu'on a la sanitas de l'âme quand les jugements et les opinions s'accordent entre eux; et que la cohérence des jugements et des opinions, ferme et immuable, constitue la vertu de la tempérance en particulier ou la vertu en général; à ce sujet cf. encore infra, n. 322.

²⁸⁰ Ce passage fait partie de la polémique contre les Péripatéticiens.

inuitatione ad dolendum, cum id decreuerimus ita fieri oportere (Tusc., III, 34, 82)²⁸¹.

Or ce que Cicéron dit de l'aegritudo, on peut l'appliquer aux autres passions. En effet, il pense que si l'aegritudo ne peut pas atteindre le sage, aucune passion ne pourra le faire²⁸². C'est pourquoi il apporte plusieurs arguments pour prouver que le sage est exempt d'aegritudo, qu'il considère comme la pire des passions. En plus de montrer que l'aegritudo est basée sur l'opinio et sur la uoluntas, il insiste sur l'inutilité de cette passion²⁸³ et sur son caractère terrible et abominable. Il considère, en effet, le nom même d'aegritudo comme quelque chose de si redoutable (grave), de si hideux (taetrum) et si sinistre (funestum) qu'elle ne saurait vivre, ni cohabiter avec la sapientia (cum sapientia esse atque [...] habitare nullo modo possit) (Tusc., III, 34, 83)²⁸⁴. A l'aide d'exemples de personnages qui ont éprouvé du chagrin - tels Thyeste, Aécète, Denys le Tyran et Tarquin le Superbe -, Cicéron montre que

281 La même idée est présentée dans le par. 80: qui [sapientis] nihil opinione adfingat adsumatque ad aegritudinem, nec id putet esse rectum, se quam maxime excruciarī luctuque confici.

282 Tusc., IV, 4, 8: si ista [aegritudo] perturbare animum sapientis non potest, nulla poterit. Cicéron montre tout de suite que si l'on est libre de chagrin, on l'est ipso facto aussi de la crainte; il sera question plus loin des deux autres passions.

283 Cf., ibid., III, 34, 82.

284 Cf. aussi ibid., 11, 25: eam [aegritudinem] tu uideri tibi in sapientem cadere dixisti, quod ego nullo modo existimo; taetra enim res est, misera, detestabilis, omni contentione, uelis, ut ita dicam, remisque fugienda; 13, 27: carnificina est aegritudo; IV, 20, 45: Ipsam aegritudinem, quam nos ut taetram et immanem beluam fugiendam diximus; 25, 55: aegritudinem [...] unam rem maxime detestabilem.

l'âme en proie au chagrin est torturée car, plus encore que les autres passions, l'aegritudo est comparable à un bourreau, car il y a en elle des maux pernicioeux, notamment le dépérissement, le tourment, l'accablement et le désespoir; elle déchire, dévore l'âme et la consume²⁸⁵. Or le sage ne saurait être soumis à pareille misère: Hoc tu igitur censes sapienti accidere posse, ut aegritudine opprimatur, id est miseria (Tusc., III, 13, 27)?

Parmi les formes d'aegritudo, dont le sage doit être exempt, il y a le deuil, c'est-à-dire le chagrin que l'on éprouve à la mort prématurée de quelqu'un qui nous est cher²⁸⁶. Cicéron en traite de façon particulière quand il veut démontrer que le chagrin trouve sa justification dans un faux sens du devoir²⁸⁷. A ce sujet, il combat le préjugé voulant que tous les hommes de bien (boni) - terme souvent synonyme de sapientes²⁸⁸ - doivent s'affliger sans mesure de la perte des leurs²⁸⁹. Il loue ceux qui, convaincus que le chagrin est une honte, ont supporté avec résignation la mort de leurs enfants, tels Quintus Maximus, Lucius Paulus et Caton l'Ancien²⁹⁰. Au sujet de ce dernier Cicéron, dans son De amicitia, fait dire à

285 Cf. ibid., III, 12, 26 - 13, 27.

286 Cf. Tusc., IV, 8, 18: luctus aegritudo ex eius qui carus fuerit interitu acerbo.

287 Cf. ibid., III, 26, 61 et suiv.

288 Cf. supra, p. 286, n. 149.

289 Omnis bonos interitu suorum quam grauissime maerere oportere (Tusc., III, 26, 63).

290 Cf. ibid., 28, 70-71.

Laelius que la façon dont Caton supporta la mort de son fils, lui donne droit au titre de sapiens²⁹¹. Cependant dans le même traité on trouve un autre point de vue qu'on peut appeler romain. En effet, aux amis qui se demandent comment Laelius que l'on considère comme sage (unum te sapientem et appellat et existimat)²⁹² supporte la perte de son ami Scipion, Laelius répond lui-même qu'il laisse aux sages le soin de juger s'il aurait raison de dire qu'il n'est pas affecté par la disparition de cet illustre ami, mais que, s'il le faisait, il mentirait sûrement:

Ego si Scipionis desiderio me moueri negem, quam id recte faciam, uiderint sapientes; sed certe mentiar. Mouror enim tali amico orbatus (Lae., 3, 10).

Laelius atténue cette affirmation en ajoutant qu'il trouve cependant soulagement en lui-même parce qu'il est débarrassé de l'idée fausse qui afflige presque tout le monde à la mort d'un ami, idée d'après laquelle la mort qui frappe cet ami est un mal²⁹³, fausseté démontrée par Cicéron dans le premier livre des Tusculanes. En outre, Scaevola estime que Laelius a supporté la mort de son ami avec modération (Moderate)²⁹⁴. Malgré ces réserves, il reste que

291 Cf. Lae. 2, 9: aut enim memo, quod quidem magis credo, aut, si quisquam, ille [scil. Cato] sapiens fuit. Quo modo, ut alia, omitam, mortem fili tulit. Au sujet de Caton et de la mort de son fils, outre Tusc., III, 28, 70-71, cf. CM, 19, 68; 23, 84.

292 Lae., 2, 6. Pour la sagesse de Laelius voir par. 7.

293 Cf. ibid., 3, 10: Sed non egeo medicina: me ipsum consolor et maxime illo solacio, quod eo errore careo, quo amicorum decessu plerique angī solent. Nihil enim mali accidisse Scipioni puto.

294 Cf. ibid., 2, 8.

Laelius qui, pour des raisons philosophiques²⁹⁵, a été qualifié de sapiens, confesse qu'il éprouve du chagrin à la mort de son ami.

Laelius, en faisant ici mention des sapientes, en particulier les sages ou les philosophes stoïciens²⁹⁶, entend souligner la supériorité de la vertu des sages parfaits, dont il met en doute l'existence²⁹⁷, et la sienne. Ainsi face à l'idéal du sage stoïcien, caractérisé par l'imperturbabilité, nous avons ici l'idéal du sage, que l'on peut qualifier de romain, caractérisé par l'humanitas. En effet Scaevola dit que Laelius n'aurait pu rester insensible, à cause de son humanitas²⁹⁸.

On peut penser que la sympathie de Cicéron va plutôt vers cette attitude qui tient compte de l'humanitas. Du reste il confesse lui-même avoir décrit sa Consolation lors de la mort de sa fille au milieu de son affliction (in medio [...] maerore et dolore), mais il se justifie en observant qu'il n'était pas sage (non enim sapientes eramus)²⁹⁹.

Une autre divergence entre l'opinion personnelle de Cicéron et celle des Stoïciens ressort de la polémique contre Antiochus sur

295 A ce sujet cf. ibid., 2, 7: hanc esse in te sapientiam existimant, ut omnia tua in te posita esse ducas humanosque casus uirtute inferiores putes.

296 A ce sujet cf. M. Seyffert, M. Tullii Ciceronis Laelius De amicitia dialogus, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de 1876), p. 49. Sur le terme sapientes, cf. supra, p. 120-122.

297 Cf. Laelius, 2, 9: aut enim nemo, quod magis credo [...] sapiens fuit.

298 Cf. ibid., 2, 8: nec potuisses non commoueri, nec fuisse id humanitatis tuae.

299 Cf. Tusc., IV, 29, 63.

l'accord entre l'Académie et le Portique. Cicéron, en effet, est fort disposé à concéder que les deux écoles soutiennent que le sage n'est pas soumis au désir et à la joie exubérante³⁰⁰. Quant à l'idée que le sage n'éprouve ni crainte ni chagrin - thèse sévère et peu probable - il n'y a que Zénon qui puisse la soutenir, car ce philosophe n'admet d'autre bien que l'honnête³⁰¹. Antiochus qui, en plus de l'honnête, admet de nombreux biens, et, en plus de la laideur morale, plusieurs autres maux, dont le sage redoute la venue et dont il souffre, quand il en est frappé, n'est pas à même de la soutenir³⁰². Cicéron apporte comme exemple le sage qui appréhenderait la destruction de son pays et qui s'affligerait quand ce malheur arrive³⁰³.

En effet Cicéron semble considérer le désir et les séductions du plaisir comme plus faciles à surmonter que la crainte et le chagrin. Ainsi, dans le De officiis (I, 20, 66), il déclare que

300 Cf. Ac. pr., II, 44, 135: Sapientis animum numquam nec cupiditate moueri nec laetitia exferri? Age, haec probabilia sane sint.

301 Cf. ibid.: num etiam illa, numquam timere, numquam dolere [...]. Durum, sed Zenoni necessarium, cui praeter honestum nihil est in bonis.

302 Cf. ibid.: tibi, uero, Antioche, minime, cui praeter honestatem multa bona, praeter turpitudinem multa mala uidentur, quae et uenientia metuat sapiens necesse est et uenisse doleat. On pourrait accuser Cicéron d'inconséquence: à la lumière du présent texte, il pourrait aussi refuser à Antiochus le droit de soutenir que le sage est exempt du désir et de la joie exubérante.

303 Cf. ibid.: Sapiensne non timeat, ne patria deleatur, non doleat, si deleta sit? Par contre Cicéron nous dit sans protester que Carnéade avait soutenu que le sage n'éprouve pas de chagrin à la prise de sa patrie (Tusc., IV, 22, 54).

la grandeur d'âme se reconnaît à deux caractères: l'un réside dans le mépris des ²choses extérieures, quand on est convaincu que l'homme ne doit rien admirer, souhaiter ou désirer que ce qui est beau et convenable, et ne doit se laisser abattre par aucun homme, aucun trouble de l'âme, aucune mauvaise fortune; l'autre caractère consiste en ce que, doué de cette âme, on poursuit des entreprises grandes et utiles, mais aussi difficiles, ardues et pleines de dangers. Et, pour démontrer son point, il fait appel à la double majeure suivante: 1° tenir pour peu de chose et mépriser avec fermeté et assurance ce qui paraît au grand nombre précieux et remarquable doit être considéré comme le fait d'une âme courageuse et grande³⁰⁴; 2° d'autre part supporter ce qui paraît pénible, les nombreuses et diverses épreuves de la vie sans s'écarter en rien de l'ordre de la nature et de la dignité du sage, c'est le propre d'une âme solide et d'une grande constance³⁰⁵. Or, poursuit-il, il ne serait pas raisonnable que celui qui est inaccessible à la crainte ne puisse résister à la convoitise et que celui qui est capable de résister à la fatigue ne puisse aussi résister au plaisir³⁰⁶. Et il termine en concluant que le sage doit éviter de succomber à ces deux passions, comme à toutes

304 Cf. *Off.*, I, 20, 67: Nam et ea quae eximia plerisque et praeclara videntur, parua ducere eaque ratione stabili firmaque contemnere, fortis animi magnique ducendum est.

305 Cf. *ibid.*: et ea quae videntur acerba, quae multa et uaria in hominum uita fortunaque uersantur, ita ferre ut nihil a statu naturae discedas, nihil a dignitate sapientis, robusti animi est magnaeque constantiae.

306 Cf. *ibid.*, 68: Non est autem consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec, qui inuictum se a labore praestiterit, uinci a uoluptate.

autres³⁰⁷.

Au sujet de la pitié (misericordia), une espèce du chagrin³⁰⁸, on rencontre chez Cicéron deux attitudes. Parfois il soutient avec les Stoïciens que le sage doit en être exempt, ailleurs il souligne au nom du bon sens l'irréalisme et l'inhumanité de cette position. Ainsi dans les Tusculanes il montre comment les Stoïciens associent au chagrin la pitié et l'envie, et que le sage doit en être exempt comme du chagrin³⁰⁹. D'autre part dans le texte des Academica cité plus haut, où il fait évaluer la doctrine d'Antiochus par Lucullus il trouve que cette thèse des Stoïciens est incompatible avec la doctrine de l'Ancienne Académie: Sed quaero quando ista fuerint ab Academia uetere decreta, ut animum sapientis commoueri et conturbari negarent (Ac. pr., II, 44, 135). En effet cette école, ayant admis les passions moyennes, considérées comme naturelles, reconnaît la légitimité de la pitié et du chagrin comme fondements de la clémence³¹⁰. Dans le Pro Murena Cicéron oppose cette thèse de l'Académie à celle des Stoïciens. Pour montrer l'austérité de la doctrina de Caton (doctrina non moderata nec mitis, sed, ut mihi uidetur, paulo

307 Cf. ibid., 68-69.

308 A ce sujet cf. Tusc., IV, 7, 16.

309 Cf. ibid., III, 9, 20: Etenim si sapiens in aegritudinem incidere posset, posset etiam in misericordiam, posset in inuidiam; 10, 21: In quem igitur cadit misereri, in eundem etiam inuidere; non cadit autem inuidere in sapientem, ergo ne misereri quidem. Quod si aegre ferre sapiens soleret, misereri etiam soleret. Abest ergo a sapiente aegritudo.

310 Atque illi quidem etiam utiliter a natura dicebant per-motiones istas animis nostris datas, metum cauendi causa, misericordiam aegritudinemque clementiae (Ac. pr., II, 44, 135).

asperior et durior quam aut ueritas aut natura patitur)³¹¹, il donne un bref aperçu de la philosophie de Zénon, où il rappelle que selon celui-ci, il n'y a que les sots qui éprouvent de la pitié (neminem misericordem esse nisi stultum et leuem)³¹². A cela il oppose la modération de la doctrine des disciples de Platon et d'Aristote (moderati homines et temperati) qui pensent que la pitié appartient à l'homme de bien (uiri boni esse misereri)³¹³. Cicéron semble préférer cette doctrine non seulement à cause de sa modération, mais aussi à cause de sa compatibilité avec les besoins de la vie pratique. Il ironise sur les comportements extrêmes auxquels mène la dureté du stoïcisme, cite le cas pathétique des suppliants, des malheureux, des infortunés sur lesquels on ne pourrait s'apitoyer sans mériter le titre de scélérat ou d'impie³¹⁴.

Bien que Cicéron parle ici en avocat, pour affaiblir l'autorité de Caton, accusateur de Muréna, et le tourner en ridicule, il n'en reste pas moins qu'il considère vraiment comme excessive la doctrine stoïcienne à propos de la miséricorde et pour cela inapplicable à la vie pratique. Il faut cependant reconnaître que tout en critiquant la sévérité du stoïcisme, Cicéron, ou, le cas échéant, son porte-parole, semble marquer une différence entre l'idéal du

311 Mur., 29, 60.

312 Ibid., 61.

313 Ibid., 30, 63.

314 Supplices aliqui ueniunt miseri et calamitosi: scelertus et nefarius fueris si quicquam misericordia adductus feceris (ibid., 30, 62).

sage et l'idéal de celui qui ne prétend pas à ce titre, et qu'il appelle "homme de bien", uir bonus. Pour le uir bonus il ne réclame pas l'imperturbabilité, mais pour le sapiens il exige la rigueur stoïcienne.

b. La "temperantia" et la "fortitudo", auxiliaires de la "sapientia" face aux perturbations de l'âme.

Le sapiens doit surtout son impassibilité à sa fortitudo et à sa temperantia. La première, en particulier, le met à l'abri du chagrin. A cette fin Cicéron nous présente deux arguments d'inspiration stoïcienne³¹⁵. Dans les prémisses du premier il affirme que l'homme courageux a confiance en lui-même³¹⁶, confiance qui élimine la crainte et donc le chagrin, car ces deux passions ont la même source; d'où la conclusion qui affirme l'incompatibilité du chagrin avec la fortitudo (Ita fit, ut fortitudini aegritudo repugnet). Cette conclusion constitue la majeure du syllogisme suivant, dont la mineure affirme que personne n'est sage s'il n'est pas courageux (at nemo sapiens nisi fortis). De ces prémisses Cicéron tire la conclusion que le sage n'est pas sujet au chagrin (non cadet ergo in sapientem aegritudo) (Tusc., III, 7, 14).

Comme pour lui la fortitudo est partie intégrante de la magnitudo animi, il part, dans le second argument, de la fortitudo pour aboutir à la magnitudo animi, qui donne l'invincibilité et fait

315 A ce sujet cf. I. Arnim, S.V.F. 4 vol. 1, p. XX et suiv.

316 La confiance en soi, qui est ici rattachée à la fortitudo, est dans le Laelius mise sur le même plan que la sapientia et la uir; sur ces trois vertus se base l'autarcie du sage (cf. Lae., 9, 30).

mépriser les choses humaines³¹⁷; or personne ne peut mépriser ce qui peut lui causer du chagrin, il en résulte que jamais l'homme courageux ne peut ressentir de chagrin et comme tous les hommes sages sont courageux (omnes autem sapientes fortes), on peut conclure que le sage ne peut être sujet au chagrin (non cadit igitur in sapientem aegritudo) (Tusc., III, 7, 15).

A côté de la fortitudo, la temperantia joue aussi un rôle prépondérant dans la lutte contre le chagrin et contre les autres passions. Ce qui est normal, car, comme Cicéron nous le dit, l'opposé de la temperantia, à savoir l'intemperantia, est considérée par les Stoïciens comme la source de toutes les passions: Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt intemperantiam (Tusc., IV, 9, 22)³¹⁸. La définition de l'intemperantia que proposent les Stoïciens: "mouvement de révolte de l'esprit tout entier contre la droite raison, mouvement si contraire aux prescriptions de la raison qu'il n'y a plus moyen ni de régler ni de contenir les appétits de l'âme": (tota mente a recta ratione defectio sic auersa a

317 Le mépris des choses humaines est le propre de magnitudo animi, à ce sujet cf. infra, p. 365, n. 411. Dans le De officiis (I, 20, 66) Cicéron nous dit que l'une des manifestations du courage réside dans le mépris des biens extérieurs, mépris qui provient, pour une part, de la conviction qu'il ne faut pas se soumettre aux passions: Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum persuasum sit nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit, aut admirari aut optare aut expetere oportere nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere (au sujet de ce texte cf. supra, p. 329-330).

318 Dans Ac. post., I, 10, 39 Varron attribue à Zénon une définition semblable (omnium perturbationum arbitrabatur matrem esse immoderatam quamdam intemperantiam).

praescriptione rationis, ut nullo modo adpetitiones animi nec regi nec contineri queant)³¹⁹ correspond aux définitions de la passion que nous avons citées plus haut³²⁰. Cette révolte de l'esprit et des appétits de l'âme contre la droite raison caractéristique de l'intemperantia est une attitude de l'âme (adfectio animi = δῆλον-σις) contraire à la uirtus. Si, au par. 34 du même livre IV des Tusculanes, Cicéron déclare que la uitiositas, est la source ultime du déchaînement des passions, cela met encore en évidence l'irrationalité de la passion, car, comme il le fait remarquer, la uitiositas est le contraire de la uirtus, qui s'identifie avec la recta ratio.

A l'origine donc des passions, se trouve une révolte contre la raison. Tandis que l'intemperantia, enflamme et bouleverse l'esprit tout entier, engendrant ainsi le chagrin, la crainte et toutes les autres passions (omnem animi statum inflamat, conturbat, incitat, et aegritudines et metus et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea)³²¹, la temperantia calme les appétits de l'âme, les fait obéir à la raison et fait observer les jugements éclairés de l'esprit (sedat adpetitiones et efficit ut eae rectae rationi pareant, conseruatque considerata iudicia mentis)³²². La temperantia

319 Tusc., IV, 9, 22.

320 Cf. supra, p. 318-319 et n. 259.

321 Tusc., IV, 9, 22; cf. aussi ibid., 15, 34 où l'on trouve une description presque identique de la uitiositas.

322 Tusc., IV, 9, 22. "On dit, note Cicéron un peu plus loin, qu'il y a santé de l'âme quand ses jugements et opinions concordent, et c'est là la qualité de l'âme où les uns voient la tempérance,

a donc comme tâche générale celle de gouverner les mouvements passionnés de l'âme (temperantia [...] moderatrix omnium commotionum)³²³, de contenir les mouvements désordonnés de l'âme que les Grecs appellent πάθη (cohibere motus animi turbatos quos Graeci πάθη narrant) et d'en assujettir les désirs à la raison, désirs que les Grecs appellent ὀρμάς (appetitionesque quas illi ὀρμάς, oboedientes efficere rationi)³²⁴. Dans un autre passage Cicéron nomme la temperantia et la sedatio perturbationum animi parmi les éléments du decorum³²⁵, éléments que nous pouvons considérer aussi comme synonymes. En tout cas la temperantia est sans doute la vertu qui permet le mieux de tenir tête aux passions.

Deux passages des Tusculanes nous offrent le développement de cette idée. Dans le premier (Tusc., III, 8, 16-18) Cicéron s'attarde d'abord à donner une explication linguistique de temperantia, dont il présente le correspondant grec (σωφροσύνη), et dont il donne les synonymes (moderatio, modestia, frugalitas)³²⁶. Pour

tandis que d'autres y voient la conformité aux préceptes de la tempérance; au reste, dans l'une et l'autre hypothèse, on s'accorde à reconnaître que cette qualité ne se trouve que chez le sage (Tusc., IV, 13, 30).

³²³ Ibid., V, 14, 42.

³²⁴ Off., II, 5, 18; dans le passage du De officiis, dédié à la temperantia, Cicéron met en évidence le fait que les instincts doivent obéir à la raison (appetitus rationi oboediant) et que l'on doit être libre de toute perturbation (omni animi perturbatione careant) (I, 29, 102).

³²⁵ Ibid., I, 27, 93.

³²⁶ Cicéron a toujours senti le besoin de donner plusieurs synonymes pour exprimer la vertu correspondante au grec σωφροσύνη. A ce sujet, voir Off., I, 4, 14; 5, 15; 17, 27, 93; 96; III, 25, 96; 33, 116; Fin., II, 19, 60; Leg., I, 19, 50.

justifier le dernier synonyme proposé, qui appartient au terroir latin, il compare encore une fois le grec au latin, affirmant que l'adjectif correspondant à frugalitas, frugi, a un sens plus étendu que le grec χρήσιμος. En effet si l'on appelle frugi l'homme qui possède la fortitudo, la iustitia et la prudentia, il s'ensuit que la frugalitas englobe ces trois vertus (eo tris uirtutes [...] frugalitas complexa est) (ibid., 17)³²⁷.

Mais la frugalité non seulement est à la base des trois autres vertus, elle a aussi un rôle spécifique. Sa fonction, comme nous l'avons déjà vu, est celle de régir et de calmer les mouvements impulsifs et de tenir tête à la libido³²⁸, permettant ainsi à celui qui la possède de garder en toutes circonstances un équilibre modéré (moderata constantia) (ibid., 17). "Frugalitas, à mon sens, écrit encore Cicéron dans ce même passage des Tusculanes (par. 18), vient de frux (grain de blé), le meilleur produit du sol.

³²⁷ De même dans Tusc., IV, 16, 36, Cicéron affirme que la frugalitas est le principe de toutes les vertus et il cite, comme preuve, le proverbe: "hominem frugi omnia recte facere", tout en faisant observer que la même définition, dans la bouche des Stoïciens qui l'appliquent au sage, paraît trop paradoxale et trop emphatique. Le decorum, le convenable, cette forme de l'honnête qui correspond à la temperantia, apparaît, ajoute Cicéron dans le De officiis, dans toutes les vertus qu'englobe l'honnêteté (Off., I, 27, 93-96).

³²⁸ Parmi les quatre passions c'est surtout pour le plaisir ou la joie immodérée que Cicéron fait appel aux pouvoirs de la temperantia: est enim temperantia libidinum inimica (Off., III, 33, 117); nec enim libidine dominante temperantiae locum esse (CM, 12, 41); temperantia autem constat ex praetermittendis uoluptatibus corporis (Nat., III, 15, 38); temperantia in praetermittendis uoluptatibus [scil. cernatur] (Fin., V, 23, 67); temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio (Inu., II, 54, 164). Dans Tusc., IV, 28, 60 intemperantia est considérée comme synonyme de uoluptas.

Cette idée d'excellence ressort encore davantage si on rapproche frugalitas du vice opposé qui a nom nequitia et qui vient, si j'ose dire, de ce qu'il n'y a rien du tout (nequicquam) dans l'homme qui a cette tare". Se basant sur cette définition, Cicéron poursuit ainsi son raisonnement: "Or celui qui serait un homme frugi ou, si l'on préfère, un homme modéré et tempérant (moderatus, ou temperans), serait forcément un homme constant (constans); celui d'autre part qui est constant est calme (tranquillus), et celui qui est calme est exempt de tout trouble, et par suite aussi de chagrin (aegritudo). Or la modération, la tempérance, la constance et la tranquillité de l'âme sont des attributs du sage (et sunt illa sapientis); donc le sage sera exempt de chagrin (aberit igitur a sapiente aegritudo)".

En plus de libérer l'homme du chagrin, la temperantia l'aide aussi à repousser les autres passions. Son champ d'action s'étend donc aux quatre passions. Cette importante fonction nous est présentée dans un second passage des Tusculanes (IV, 16, 35 - 17, 38), où Cicéron oppose à la situation de l'homme asservi aux passions - qui se laisse abattre par le chagrin, ou qui craint l'approche d'un mal, ou qui est toujours à la recherche de quelque chose ou qui est victime de la vaine allégresse - l'état de celui que l'on dit tantôt modéré (moderatus), tantôt mesuré et tempérant (modestus, temperans) ou encore équilibré et maître de soi (constans et continens): "cet homme, poursuit-il, quel qu'il soit, à qui la modération et la fermeté (moderatio et constantia) valent d'avoir l'âme tranquille et d'être en paix avec lui-même (quietus

animō est sibi quē ipse placatus), en sorte qu'il n'est ni consumé par le chagrin (nec tabescat molestiis), ni brisé par la crainte (nec frangatur timore), ni dévoré par la soif du désir (nec sitiēter quid expetens ardest desiderio), ni amolli par une joie pétulante et futile (nec alacritate futilli gestiēns deliquescat), cet homme est le sage que nous cherchons (is est sapiens quem quaerimus), l'homme heureux à qui rien dans les choses humaines ne peut paraître ni assez intolérable pour l'abattre, ni assez extraordinairement réjouissant pour qu'il en exulte (is est sapiens quem quaerimus, is est beatus cui nihil humanarum rerum aut intolérable ad demittendum animum aut nimis laetabile ad exferendum uideri potest) (Tusc., IV, 17, 37)".

Comme on a pu le remarquer, dans l'énumération des vertus susceptibles de contenir les passions, à la temperantia Cicéron rattache la constantia, la moderatio, la tranquillitas, ainsi que la sapientia, vertus, qu'à la suite des Stoïciens, il déclare connexes et, d'une certaine façon, interdépendantes. En effet, la temperantia, en soumettant les instincts à la raison, permet de contenir les passions. Ce faisant, elle procure à l'homme la modération, la fermeté et la tranquillité d'âme. Pour la même raison, Cicéron rattache souvent à la description de l'affranchissement des passions les états de modération ou de tranquillité d'âme qui en résultent. Si l'âme est libre de tout trouble, écrit-il dans le De officiis, toutes les formes de la constantia et de la moderatio resplendiront d'un vif éclat³²⁹. Car les désirs qui se donnent trop

329 Off., I, 29, 102. Traitant de la division platonicienne

libre cours et qui, dans leur débordement, soit dans leurs convulsions, soit dans leurs dérobades (sive cupiendo sive fugiendo) ne sont pas suffisamment contenus par la raison, dépassent incontestablement la limite et la mesure³³⁰. Or, non seulement ces désirs désordonnés troublent les âmes mais aussi les corps. Il faut donc pour posséder la tranquillité et l'assurance de l'âme qui donnent la constance et aussi la dignité être exempt de tout trouble passionnel:

Vacandum autem omni est animi perturbatione, cum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et uoluptate animi et iracundia, ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem (Off., I, 20, 69).

Or, comme nous l'avons déjà mentionné, le sapiens jouit toujours de cet état d'équilibre, de modération et de tranquillité, qui lui permet de repousser les suggestions des passions. Cette tranquillité et cette résistance inflexible aux passions lui viennent de ce qu'il a longuement médité sur la destinée de l'homme.

de l'âme (à ce sujet cf. aussi supra, p. 307, n. 220) Cicéron dit que dans la partie rationnelle se situe la tranquillité (tranquillitas), c'est-à-dire, un état d'équilibre (constantia) calme et paisible, tandis que dans la partie irrationnelle se situent les mouvements désordonnés des passions (Tusc., IV, 5, 10). Lorsqu'il parle de la santé de l'âme, l'état qui s'oppose à l'insania, il dit que selon les ancêtres, elle consiste dans un état de tranquillité (tranquillitas) et d'équilibre (constantia) (ibid., III, 4, 9). Plus loin (par. 11), il met sur un pied d'égalité la constantia et la sanitas, tandis qu'ailleurs (ibid., IV, 17, 38), la sanitas est située à un degré plus élevé que la constantia.

³³⁰ Off., I, 29, 102; voir aussi Tusc., IV, 15, 34, où Cicéron affirme que les états passionnels, soulevés par la uitiositas, mettent l'âme en révolte contre la temperantia et la moderatio.

Défendant contre Epicure la réflexion sur la condition humaine (praemeditatio) que les Cyrénaïques recommandaient pour combattre le chagrin, Cicéron écrit que celui qui songe à la nature, aux vicissitudes de la vie et à la faiblesse humaine, loin de s'adonner à la tristesse, s'acquitte pleinement des devoirs de la sagesse (tum uel maxime sapientiae fungitur munere). En effet, il obtient, ce faisant, les deux résultats suivants: d'un côté, en contemplant les choses humaines il éprouve la joie que procure l'activité propre du philosophe, de l'autre il dispose dans le malheur d'un triple remède pour guérir son chagrin, premièrement, parce que, en méditant longuement sur la possibilité de ces malheurs, il en affaiblit et diminue les inconvénients, deuxièmement parce qu'il comprend qu'il faut supporter comme un homme ce qui est humain, et enfin parce qu'il constate qu'il n'existe d'autre mal que le mal moral et que, d'autre part, il ne peut être question de faute à propos d'événements dont l'homme n'est pas responsable³³¹.

Le devoir du sage consiste à méditer sur tout ce qui peut arriver à l'homme et à le supporter avec modération:

est enim sapientis, quidquid homini accidere possit, id praemeditari ferendum modice esse, si euenerit (Phil., XI, 3, 7).

Cicéron qualifie de divine et d'excellente la sagesse qui a étudié à fond et retourné sous toutes ses faces le problème de la destinée humaine, qui ne s'étonne en rien quand le malheur arrive, et qui,

331 Cf. Tusc., III, 16, 34.

avant qu'un malheur arrive, considère qu'il n'y a rien qui ne puisse arriver:

Et nimirum haec est illa praestans et diuina sapientia, et perceptas penitus et pertractatas res humanas habere, nihil admirari, cum acciderit, nihil ante quam euenierit, non euenire posse arbitrari (Tusc., III, 14, 30)³³².

Et ce rôle découle de la nature même de la sagesse. Cicéron, en effet, après avoir indiqué dans les Tusculanes (IV, 26, 57) que la sagesse est "la science des choses divines et humaines ainsi que de leurs causes" souligne que cette science a pour conséquence que le sage imite les choses divines et considère toutes les choses humaines comme inférieures à la vertu: ex quo efficitur ut diuina imitetur, humana omnia inferiora uirtute ducat. Et ainsi convaincu de l'excellence de la sagesse, il se demande ce qui pourrait être capable de troubler tant de gravité et tant de fermeté (Quid est quod tantam grauitatem constantiamque perturbet). Un événement imprévisible ou subit? Mais rien de pareil ne peut arriver au sage car il a prévu tout ce qui peut arriver à l'homme: Quid potest accidere tale ei cui nihil quod homini euenire possit <non praemediatum sit>?

Quant aux choses humaines, écrit-il au par. 37 du même livre, qu'est-ce qui pourrait paraître grand à celui qui connaît tout ce qu'il y a d'éternel et l'immensité de l'univers? Car, compte

³³² Voir aussi Tusc., V, 28, 81: sapientis est [...] nihil cum acciderit admirari. La formule nihil admirari est attribuée à Pythagore (Plutarque, De aud., 13); elle a été adoptée par Démocrite (Strabon, I, 3, 21), les Stoïciens (Diogène Laërce, VII, 123). On la retrouve aussi chez Horace: Ep., I, 6, 1-2.

tenu de ce que les hommes recherchent dans leurs études et de l'extrême brièveté de la vie, qu'est-ce qui pourrait paraître grand au sage dont l'âme est toujours sur ses gardes (sic excubat)³³³, de telle sorte que rien ne puisse lui arriver qu'il n'ait pas prévu, qu'il n'ait pas pressenti, qui soit complètement nouveau (ut ei nihil improuisum accidere possit, nihil inopinatum, nihil omnino nouum)? En même temps le sage dirige en tous sens des regards si pénétrants qu'il aperçoit toujours un endroit où il pourra vivre exempt de peine et d'angoisse, en sorte que, quels que soient les coups du sort (fortuna)³³⁴, il saura les supporter avec le calme approprié (apte et quiete ferat) (Tusc., IV, 17, 38)³³⁵.

En agissant ainsi, le sage sera exempt non seulement de chagrin, mais aussi de toutes les autres passions, et par conséquent il sera heureux³³⁶. En effet, comme nous l'avons déjà constaté dans l'analyse du bonheur du sage, c'est précisément cette parfaite maîtrise des passions qui procure la tranquillité d'âme indispensable pour être heureux³³⁷, état de quiétude que l'on

333 Le verbe excubare, qui appartient à la langue militaire, nous rappelle le terme grec φυλακτικοί que Diogène Laërce (VII, 118) emploie pour décrire la vigilance continuelle à laquelle les sages se soumettent pour devenir meilleurs.

334 Au sujet du sapiens et de la fortuna cf. supra, p. 270, n. 101; p. 277, n. 125-126; p. 286, n. 151.

335 Cicéron présente encore l'idée que le sage a réfléchi et prévu sa façon de vivre (cui uiuendi uia considerata atque prouisa est) dans Par., V, I, 34, lorsqu'il discute de la liberté du sapiens.

336 Cf. Tusc., IV, 17, 38.

337 A ce sujet cf. supra, p. 296-297, n. 187-190 et p. 339.

reconnaît à l'absence de tout trouble passionnel comme le calme de la mer se distingue à ce fait que pas le moindre souffle n'agite les flots³³⁸. Si donc, conclut Cicéron, il existe un homme tel qu'il considère comme supportable toutes les adversités qui peuvent nous arriver en sorte qu'il soit exempt de toute crainte et de toute angoisse, et si, en même temps, il n'éprouve aucun désir violent, et si aucun vain plaisir ne le met hors de lui, qu'est-ce qui pourrait l'empêcher d'être heureux (quid est cur is non beatus sit)³³⁹?

Cicéron accepte donc la thèse stoïcienne selon laquelle le sage est inaccessible aux passions et en conséquence heureux. Parmi toutes les vertus ce sont surtout la fortitudo et la temperantia qui mettent le sage à l'abri de l'atteinte des passions. Car ces deux vertus donnent au sage, convaincu que tout ce qui est important pour le bonheur dépend de lui, la force de supporter avec modération la mauvaise fortune et la retenue suffisante pour ne pas se laisser aller au délire dans la bonne fortune. Ce qui rejoint l'idée exprimée par Socrate dans le Ménexène de Platon à savoir que le bonheur dépend de la seule vertu: "Oui, dit en effet Socrate, l'homme pour qui tous les moyens de vivre heureux ne dépendent que de lui, c'est lui l'homme modéré, vaillant et sage (ille moderatus hic fortis, hic sapiens) qui, quoi qu'il advienne, plaçant toujours au fond de lui-même son espérance, ne cédera outre mesure ni à la

338 Cf. Tusc., V, 6, 16.

339 Ibid., V, 6, 17.

joie ni au chagrin"³⁴⁰. Ainsi la temperantia, assimilée ici à la moderatio, la fortitudo et la sapientia, permet au sage de se libérer de l'emprise de toute passion.

Le sage donc est en mesure de surmonter tous les obstacles qui peuvent s'opposer au bonheur. Il peut parvenir au mépris de la mort et de la douleur par la conviction que ce ne sont pas de vrais maux. Même s'il ressent de la douleur physique, il peut toujours la supporter avec force, grâce à la fortitudo.

Aucune des quatre passions ne peut l'atteindre car leur nature irrationnelle est incompatible avec la sapientia. Guidé par la voix de la raison, muni des vertus de fortitudo et de temperantia, convaincu que tout dépend de lui et ayant beaucoup réfléchi sur la nature et sur la destinée humaine, le sage jouit toujours d'un état de tranquillité où il n'y a pas de place pour la passion. Même si, comprenant la faiblesse humaine ou bien conscient de ce qu'il appelle humanitas dans l'homme, Cicéron concède que parfois l'on puisse céder à l'une des quatre passions, en particulier au deuil pour la mort des personnes chères, il n'admet pas que l'on puisse s'y abandonner et tomber dans toute sorte d'abattement. En tout cas il refuse d'accorder le titre de sapiens aux personnes qui se comportent ainsi, comme il l'a fait lors de la mort de sa fille Tullia, ou comme ce fut le cas de Laelius lors de la mort de son illustre ami Scipion l'Africain. Il s'en tient donc, pour sa description du comportement du sapiens à l'enseignement rigoureux des Stoïciens qui exige l'imperturbabilité.

³⁴⁰ Cf. Tusc., V, 12, 36 et Platon, Ménexène, 247 e-248 a.

RESUME DE LA SECTION II - LA SAPIENTIA FACE AUX MAUX DE LA VIE HUMAINE.

Le sage, selon les Stoïciens, est en mesure de surmonter tous les obstacles qui peuvent s'opposer au bonheur. Cicéron adhère avec conviction à cette thèse et il la démontre avec enthousiasme.

Convaincu que la mort n'est pas un mal, le sage ne la craint pas; il l'accueille avec sérénité gardant toujours sa dignité et son courage jusqu'au dernier moment. Si les circonstances le demandent, il sera prêt à se donner la mort.

La douleur ne peut pas fléchir le sage, car en plus des moyens que les autres hommes ont à leur disposition (exercitatio, consuetudo, commentatio), le sage est fortifié par la sapientia, la fortitudo et la raison qui chez lui est plus parfaite que chez les autres. Sans tomber dans l'excès d'Epicure qui prétend que le sage n'éprouve pas de douleur, Cicéron est convaincu que le sage peut surmonter la douleur avec courage.

Cicéron se montre plus sévère pour les perturbations de l'âme, notamment le chagrin. En effet parmi les quatre perturbations mentionnées par les Stoïciens (aegritudo, metus, voluptas, gestiens, libido) c'est au chagrin qu'il s'en prend de préférence, mais ce qu'il dit à propos de cette passion vaut aussi pour la passion en général.

Cicéron appuie la majorité de ses arguments sur la définition et le sens des mots. Il dit en effet que la sagesse révèle la santé de l'âme tandis que le manque de sagesse est une maladie, et comme la passion est une maladie, le sage en sera toujours exempt.

Si la passion est un mouvement de l'âme contraire à la raison et à la nature, le sage, qui possède la raison parfaite et qui suit la nature comme guide, ne sera pas sujet à la passion. Si la passion provient de l'opinio, qui est un faux jugement, le sage, qui ne commet pas d'erreur de jugement, ne s'y abandonnera jamais. L'in-temperantia engendre les passions, tandis que la temperantia calme les appétits, les conduit à la connaissance de la droite raison et aux jugements éclairés de l'esprit.

La temperantia, en effet, ainsi que la fortitudo sont les vertus qui mettent le mieux le sage à l'abri des passions. Car la fortitudo lui donne le mépris des choses humaines et la temperantia la tranquillité. Cette tranquillité repose sur deux traits caractéristiques de la sagesse: la méditation sur la condition humaine et le fait de ne s'étonner de rien. Pour Cicéron temperantia est synonyme de frugalitas, terme qui lui est cher car son appartenance au terroir latin lui permet de montrer la richesse de sens des termes latins, d'englober ainsi dans ce terme toutes les autres vertus et de faire de l'homme frugi l'équivalent du sage stoïcien.

Cicéron admet avec les Stoïciens que le sage connaît normalement des états d'équilibre: le désir modéré, la joie et la vigilance qui donne l'assurance, états qui s'opposent à trois des quatre passions: le désir effréné, la joie impétueuse et la crainte. Toutefois Cicéron n'admet pas la sévérité des Stoïciens, notamment à l'égard du deuil et de la pitié, lui préférant un humanisme plus réel et donc plus sain.

Cicéron ne se limite donc pas à exposer la doctrine stoïcienne, mais il l'adapte à sa propre sensibilité. Le choix qu'il fait des termes latins et les rapports qu'il établit entre eux mettent en lumière la cohérence de la morale stoïcienne, cohérence peut-être plus évidente encore dans son adaptation en langue latine.

III.- LA SAPIENTIA ET LES QUATRE VERTUS CARDINALES .

La première section de ce chapitre a démontré que chez Cicéron la sapientia équivaut à l'honestum et donne droit à qui la possède au nom de sapiens. D'autre part dans la section suivante nous avons constaté que Cicéron attribue au sapiens la fortitudo et la temperantia et estime que ces vertus le rendent invulnérable aux passions. Ces deux vertus, avec la iustitia et la prudentia, constituent, écrit Cicéron dans le De inuentione les quatre parties de l'honestum ou de l'honestas:

[honestas] habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam (Inu., II, 53, 159).

Ces quatre parties de l'honestum constituent les quatre vertus cardinales³⁴¹, dont on fait remonter la théorie à Platon, mais dont on trouve déjà des traces au Ve siècle av. J.-C.³⁴².

Dans la présente section nous analyserons le rapport qu'établit Cicéron entre la sapientia et ces quatre vertus cardinales.

³⁴¹ Le terme cardinalis, remonte au IV^e siècle ap. J.-C.; en grec on les appelait πρωται ἀρεται et en latin principales, comme le fait remarquer H.F. North, dans un article intitulé Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature, dans The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan, ed. by L. Wallach, Ithaca, Cornell University Press, 1966, p. 166, n. 2. Nous renvoyons à cet article pour l'histoire des quatre vertus cardinales, ainsi qu'à M.O. Liscu, op. cit., p. 231-233; à A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1036-1037; et à E. Schwartz, Die Ethik der Griechen, Stuttgart, Köhler, 1951, p. 52-53.

³⁴² Déjà chez Eschyle, Sept., 610, on trouve σώφρων, δίκαιος, αγαθός, εὐσεβής ἀνὴρ; Pindare, Ném., 3, 74-75 parle des quatre vertus sans cependant les nommer.

A cet effet nous évoquerons l'histoire de la liste des quatre vertus, notamment chez les Stoïciens, pour en mesurer la répercussion chez Cicéron. Nous passerons ensuite au rapport de la sapientia avec les quatre vertus cardinales considérées d'abord dans leur ensemble et ensuite individuellement. Nous accorderons une attention particulière à la prudentia, que Cicéron assimile parfois à la sapientia.

1. Les quatre vertus cardinales.

De l'avis unanime des historiens de la philosophie antique, c'est à Platon que revient le mérite d'avoir classé les quatre vertus cardinales, de les avoir séparées des autres et d'avoir donné un caractère systématique à leur description. S'inspirant de sa théorie de l'âme humaine, il place une vertu dans chaque partie du corps humain: la prudence dans la tête, le courage dans le coeur, la tempérance dans la partie inférieure, la justice étant conçue comme le résultat de l'harmonie entre ces trois vertus³⁴³. Les philosophes postérieurs, à l'exception d'Aristote qui, dans ses œuvres de maturité, ne la mentionne pas³⁴⁴, adoptèrent cette classification avec quelques modifications. Les Stoïciens l'acceptèrent aussi mais en s'appuyant sur la nature de l'honestum (τὸ καλόν)

³⁴³ Pour Platon cf. Rép., IV, 427 e et suiv.; VI, 504 a; Banquet, 196 b-d; Prot., 330 b; 349 b; Ménon, 88 a; Phédon, 69 b-c; Lois, I, 630; 631 c; XII, 963 a-964 b; 965 d; Lettres, 7, 336 b; pour les variations du canon voir l'article de H.F. North.

³⁴⁴ Pour Aristote voir H.F. North, art. cit., p. 174, n. 23, A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1037, et P. Aubenque, La prudence chez Aristote, Paris, P.U.F., 1963, p. 35, n. 2.

dont les quatre vertus sont des formes ou des parties: εἶδη δ' εἶναι τοῦ καλοῦ τέτταρα, δίκαιον, ἀνδρεῖον, κόσμιον, ἐπιστημονικόν ³⁴⁵, plutôt que sur les différentes parties du corps humain. "La théorie des quatre vertus [...], écrit P. Aubenque,³⁴⁶ ne deviendra classique qu'avec les premiers Stoïciens".

Ces quatre vertus se distinguent par leur objet: la prudence a pour objet les actes à faire en leur assignant leur limite; le courage, les choses à supporter; la tempérance les choses à choisir; la justice, les choses à attribuer:

ἡ μὲν φρόνησις περὶ τὰ ποιητέα, ὅρους αὐτοῖς τιθεῖσα, ἡ δὲ ἀνδρεία τοῖς ὑπομενετέοις· ἡ δὲ σωφροσύνη τοῖς αἰρετέοις· ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῖς ἀπονεμητέοις ³⁴⁷.

La justice donc ne résulte plus de l'harmonie entre les trois autres vertus, mais elle est une vertu spécifique. Les Stoïciens lui accordent beaucoup d'importance: ils la considèrent comme la base des rapports sociaux.

Par rapport à Platon, les Stoïciens ont aussi le mérite d'avoir fixé définitivement le nom de la vertu de prudence: tandis que chez Platon cette vertu est appelée tantôt σοφία ³⁴⁸ et tantôt

³⁴⁵ Diogène Laërce, VII, 100 (S.V.F., vol. 3, n° 83, p. 20).

³⁴⁶ Op. cit., p. 35, n. 2.

³⁴⁷ Philon, Leg. Alleg., I, 65 (S.V.F., vol. 3, n° 263, p. 63-64); cf. aussi S.V.F., vol. 1, n° 201, p. 41; vol. 3, n° 262, p. 63; n° 264-266, p. 64-65; n° 274, p. 67.

³⁴⁸ Cf. Rép., IV, 427 e; 428 b; Banquet, 196 d; Prot., 329d-330 a; 349 b.

φρόνησις³⁴⁹, les Stoïciens l'appellent toujours φρόνησις³⁵⁰.

Au sujet de cette vertu ainsi que pour la façon d'envisager les quatre vertus on peut relever certaines divergences à l'intérieur même du Portique. Pour Zénon, en effet, la φρόνησις est la vertu de base dont les trois autres sont des manifestations³⁵¹. Chrysippe, au contraire, considère les quatre vertus comme des formes de l'ἐπιστήμη³⁵². La φρόνησις n'est donc pour lui, comme

349 Cf. Lois, I, 631 c; XII, 963 c-e; 964 b; 965 d..

350 On ne doit pas s'étonner si chez Diogène Laërce (VII, 100, cité supra, p. 348) on la voit désignée comme [εἶδος] ἐπιστημονικόν. Ce terme est peut-être dû à l'interférence de φρόνησις avec ἐπιστήμη (car tantôt c'est l'une, tantôt c'est l'autre qui est considérée comme la vertu de base) ou bien à l'aspect intellectuel de φρόνησις. H.F. North, qui examine ce texte au sujet de la substitution de κόσμος, à σωφροσύνη (art. cit., p. 175), ne dit rien du terme ἐπιστημονικός.

351 Cf. Plutarque, Stoic. repugn., 7, 1034 c (S.V.F., vol. 1, n° 200, p. 49; pour la lacune dans ce texte voir l'apparat critique ainsi que N. Festa, I frammenti degli stoici antichi, Hildesheim, Olms, 1971 (réimpr. de 1935), p. 120-121; Fort., 2; Virt. mor., 2, 441 a (S.V.F., I, n° 201, p. 49) dans ce texte Plutarque ajoute: "pour sa défense, on prétend que c'est la science qui reçoit ici de Zénon le nom de prudence" (trad. de D. Babut, Plutarque, De la vertu éthique, Paris, Les Belles Lettres, "Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, 15, 1969, p. 92). Cléanthe ne mentionne la φρόνησις ni comme vertu de base, ni comme vertu spécifique. Cependant H.F. North (art. cit., p. 175) écrit à son sujet: "Since Zeno had left in doubt whether phronesis was only the generic virtue or was a specific arete as well, Cleanthes, evidently accepting phronesis as generic virtue (for he says that arete is capable of being taught, S.V.F., vol. 1, n° 563, p. 128-129), lists four manifestations of that strength and power which exist when the tension of the soul is sufficient to produce arete. These four are enkrateia, andreia, dikaiosyne, and sophrosyne (S.V.F., vol. 1, n° 563, p. 128-129.)"

352 A ce sujet cf. S.V.F., vol. 3, n° 95, p. 23; n° 262-263, p. 63-64; n° 265-266, p. 65. Même Ariston, malgré son dogme sur l'unicité absolue de la vertu, affirmait que la vertu (ἐπιστήμη) prend des noms différents selon les objets auxquels elle s'applique (cf. Galien, De Hipp. et Plat. decr., VII, 2 = S.V.F., vol. 1, n° 374, p. 85-86; pour ce texte cf. infra, p. 378).

pour ses successeurs, qu'une des quatre vertus. Panétius garde la classification des quatre vertus, qu'il met en rapport avec les quatre ἀφορμαί³⁵³, à savoir les quatre aspirations ou tendances naturelles qui se trouvent dans l'homme. Panétius en outre distingue les vertus en vertus théoriques et vertus pratiques, la φρόνησις appartenant aux premières, les autres étant des vertus pratiques³⁵⁴. Posidonius aussi sépare la φρόνησις des autres vertus, car il affirme que seule cette vertu est une ἐπιστήμη et que les trois autres sont des δυνάμεις³⁵⁵.

Comme on peut le constater, les variations qui existent dans la théorie stoïcienne des vertus cardinales portent surtout sur la φρόνησις. Malgré ces divergences les Stoïciens ont le mérite d'avoir fixé la terminologie des vertus cardinales et de leur avoir donné une classification définitive, qu'à travers le

353 A ce sujet cf. Cicéron, *Off.*, I, 4, 12 - 5, 17; A. Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlin, Weidmann, 1892 (réimpr. Hildesheim, Olms, 1974), p. 216-217. Sur les ἀφορμαί chez Panétius cf. M. van Straaten, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam, H.J. Paris, 1946, p. 95-129; 139-144; A. Grilli, *Studi paneziani*, dans *Studi italiani di filosofia classica*, 29, 1957, p. 31-67; 72-81; idem, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano, Bocca, 1953, p. 116, n. 1; P. Boyancé, *Rapport sur le stoïcisme à Rome*, dans *Actes du Congrès de l'Association G. Budé à Aix-en-Provence*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 226-227. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, University Press, 1969, p. 186-189; 192 et suiv.

354 Cf. Diogène Laërce, VII, 92.

355 Cf. Galien, *De Hipp. et Plat. decr.*, 3, 444; 11, 447; sur Posidonius et les quatre vertus voir A. Schmekel, *Die Phil. d. mittl. Stoa*, 1892, p. 271-274; C. Reinhardt, *Poseidonios*, München, Beck, 1921, p. 320; G. Nebel, *Zur Ethik des Poseidonios*, dans *Hermes*, 74, 1939, p. 50.

De officiis de Cicéron et le De officiis ministrorum de saint Ambroise, adoptera tout le Moyen Age latin³⁵⁶.

(Cicéron représente donc sur ce point le lien entre la tradition stoïcienne et la morale chrétienne; c'est à lui, en effet, que l'on doit la traduction latine des termes grecs qui indiquent ces quatre vertus et d'en avoir vulgarisé la théorie dans ses écrits³⁵⁷ non seulement philosophiques mais aussi oratoires³⁵⁸.

Il expose en détail cette théorie dans le premier livre du De officiis, où en partant des tendances naturelles qui se manifestent dans les quatre vertus (I, 4, 11-14), il décrit les "devoirs" ou "fonctions"³⁵⁹ qui découlent de chacune³⁶⁰ pour ensuite comparer entre eux ces devoirs (I, 43, 152 - 45, 161) en s'inspirant de Panétius³⁶¹,

³⁵⁶ Citons comme exemple saint Augustin, Ciu. dei, XIX, 4, 3-4; saint Ambroise, Off., I, 24, 115.

³⁵⁷ "No other Latin author makes greater use of the canon of cardinal virtues than does Cicero" écrit H.F. North (art. cit., p. 176).

³⁵⁸ H.F. North (art. cit., p. 176-177) étudie trois exemples de l'emploi des quatre vertus dans les discours de Cicéron: Deiot., 9, 26; Cat., II, 11, 25 et Leg. Man., 10, 28; 13, 36; 14, 41-42; dans les deux derniers elle fait remarquer le mariage des vertus typiquement romaines avec les vertus grecques.

³⁵⁹ Pour les diverses traductions proposées pour le terme officium cf. M. Testard, Cicéron, Les Devoirs, Introduction, Livre I, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 54-55 et n. 1.

³⁶⁰ Cf. Off., I, 5, 15-17, où Cicéron énumère les devoirs des quatre vertus, et 6, 18 - 42, 151, où il traite des devoirs de chaque vertu en particulier. A ces textes du premier livre on peut ajouter II, 10, 35; III, 25, 96 et 33, 117-118; aux paragraphes 35-120 du troisième livre Cicéron reprend le thème des quatre vertus pour montrer qu'il n'existe pas de conflit réel entre ces vertus et l'utile.

³⁶¹ Sur Panétius, source principale du De officiis de Cicéron, comme il le déclare lui-même (Off., II, 17, 60; III, 2, 7), cf. M. Testard, op. cit., p. 26-27 et n. 4.

excepté pour le dernier point, qui avait été omis par le philosophe grec³⁶².

Il est aussi question des vertus cardinales dans les autres oeuvres de l'Arpinate, notamment dans le De finibus, lorsque, répliquant à Torquatus qui a présenté la doctrine épicurienne des quatre vertus intermédiaires du plaisir (I, 12, 42 - 16, 54), Cicéron réfute cette théorie à l'aide de divers exemples (II, 14, 45 - 21, 69) et lorsque Pison, s'occupant de la justice, l'examine par rapport aux trois autres vertus (V, 23, 64-67). Dans les Tusculanes Cicéron est souvent amené à parler des vertus cardinales, les considérant comme des armes contre la douleur (II, 13, 31-32) et contre le chagrin (III, 7, 14 - 8, 18; 17, 36-37) et comme garantie du bonheur (V, passim, car le thème du livre est que la vertu suffit à assurer le bonheur).

Au sujet du rapport entre les vertus cardinales et le bonheur il faut remarquer que Cicéron présente dans l'Hortensius³⁶³ la thèse contraire, à savoir que l'on n'a pas besoin des quatre vertus dans l'île des bienheureux, comme ces vertus ont leur raison d'être chez l'homme composé d'âme et de corps. Cotta dans le De natura deorum (III, 15, 38) recourt à un argument similaire quand il repousse la thèse qui voudrait que les dieux soient pourvus des vertus cardinales, en signalant que celles-ci ne trouvent leur

³⁶² Cf. à ce sujet Off., I, 3, 10; 43, 152 et 45, 161 où Cicéron affirme que Panétius a omis la comparaison entre les honestas.

³⁶³ Cf. fr. 92 (éd. Ruch).

application que dans le domaine des relations humaines³⁶⁴.

On peut d'autre part supposer que Cicéron avait traité amplement des quatre vertus dans son livre De uirtutibus³⁶⁵, qui ne nous est pas parvenu.

Même dans ses traités de rhétorique Cicéron s'attarde sur les vertus cardinales, une fois lorsqu'il parle du genre laudatif dans les Partitiones oratoriae (22, 76-78) et une autre fois lorsqu'il donne des préceptes sur la délibération dans le De inuentione (II, 53, 159 - 54, 165).

A côté de ces textes, où le thème des vertus cardinales est abordé avec assez d'ampleur, on peut en ajouter d'autres où Cicéron mentionne ces vertus dans une liste tantôt complète³⁶⁶ tantôt succincte³⁶⁷, tantôt élargie par des synonymes³⁶⁸ ou par d'autres

364 Sur cette idée voir le commentaire de A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1035-1036.

365 Cf. saint Jérôme, Zach., I, 2, p. 792 (Migne 25, 1429): Ostenduntur ei [prophetae] a Domino, quattuor scilicet uirtutes, prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia, de quibus plenissime in officiorum libris Tullius disputat, scribens proprium quoque de quattuor uirtutibus librum.

366 Cf. Fin., V, 13, 36, où Pison cite, à la suite de l'école péripatéticienne, les quatre vertus cardinales comme exemple de vertus qui dépendent de la uoluntas; sur les antécédents de cette idée, qu'Aristote ne suit pas toujours avec cohérence, notamment en ce qui concerne πρόνοια et σοφία, cf. le commentaire du De finibus (p. 669-670) de I.N. Madvig; voir encore ibid., 21, 58; Par., III, 1, 21 (où bonus équivaut à iustus); Mur., 31, 64 (où melior équivaut à prudentialior).

367 Cf. Fin., III, 7, 25; IV, 2, 4; 3, 6; V, 15, 43; Nat., III, 36, 87; Tusc., V, 12, 36; Par., II, 19.

368 Cf. Tusc., V, 28, 80; Fin., IV, 8, 19.

vertus que l'on peut considérer comme typiquement romaines³⁶⁹. Il fait aussi souvent allusion aux vertus cardinales en stigmatisant leurs contraires³⁷⁰ ou en nous priant de ne pas les confondre avec les vices qui, au premier abord, peuvent leur ressembler³⁷¹. Nous avons aussi des cas où, à la mention explicite d'une ou deux de ces vertus, Cicéron ajoute des périphrases ou des descriptions pour faire état des autres³⁷².

Comme on peut le constater d'après cette énumération, Cicéron a recours très souvent au thème des vertus cardinales. Les définitions qu'il en donne, comme nous le verrons dans l'examen du rapport de chaque vertu avec la sapientia, calquent de près celles

369 L'exemple le plus remarquable se trouve dans Cat., II, 11, 25, où, à côté d'aequitas (= iustitia), temperantia, fortitudo, prudentia, Cicéron fait appel aux vertus traditionnelles de Rome telles que pudor, pudicitia, fides, pietas, constantia; voir aussi Mur., 14, 30, où temperantia est renforcée par pudor, et iustitia par fides; Tusc., V, 5, 12-13, où constantia remplace temperantia et grauitas renforce fortitudo, tandis que sapientia est employée seule Par., II, 16, où magnitudo animi est renforcée par grauitas, et où fides remplace iustitia et constantia temperantia.

370 Cf. Tusc., III, 8, 17; IV, 18, 42; V, 15, 45; Par., II, 19; Fin., III, 11, 39; Cat., II, 11, 25.

371 Cf. Part. orat., 23, 81; Off., III, 17, 71.

372 A ce sujet voir Tusc., I, 26, 64, où, à côté de la modestia et de la magnitudo animi, Cicéron fait allusion à la iustitia par la mention du culte des dieux et du droit humain et à la prudentia par l'acquisition de la connaissance; Fin., II, 34, 113, où pudor et iustitia sont mentionnés explicitement, tandis que fortitudo est exprimée dans la périphrase in perpetiendis laboribus adeundisque periculis firma et stabilis doloris mortisque contentio et prudentia est implicite dans les notions de memoria et coniectura. A ces textes on peut ajouter Fin., III, 11, 36-38; V, 22, 61-64 et Off., II, 5, 18, où, traitant de l'honestum ou de la uirtus, Cicéron ne fait mention explicitement d'aucune vertu, mais fait cependant chaque fois allusion à trois d'entre elles.

des Stoïciens³⁷³. Il faut cependant remarquer tout de suite que dans ses définitions, Cicéron n'emploie le terme scientia que très rarement: trois fois pour prudentia³⁷⁴ et une fois pour fortitudo³⁷⁵, dans le cas de cette dernière lorsqu'il rapporte les définitions de Sphérus et de Chrysippe. Cela peut s'expliquer par le fait qu'il tient plus souvent à dire en quoi ces vertus consistent ou en quoi elles se manifestent plutôt qu'à donner leurs définitions.

Pour ce qui a trait au rapport entre les vertus elles-mêmes, Cicéron suit la division de Panétius entre la vertu "théorique", la prudentia, et les trois autres vertus pratiques:

Est igitur uis uirtutis duplex. Aut enim scientia cernitur aut actione. Nam quae prudentia, quae calliditas quaeque grauissimo nomine sapientia appellatur, haec scientia pollet una. Quae uero moderandis cupiditatibus regendisque animi motibus laudatur, eius sit munus in agendo; quod temperantiae nomen est (Part. orat., 22, 76)³⁷⁶.

Quant à la primauté de l'une d'entre elles par rapport aux autres, c'est tantôt la prudentia, tantôt (comme il arrive le plus souvent) la temperantia et parfois même la iustitia, qui joue chez

373 Même dans Nat., III, 15, 38, où il suit une source académicienne, Cotta se sert de définitions stoïciennes, comme le fait remarquer R. Philippson, Des Akademikers Kritik der epikureischen Theologie im ersten Buche der Tuskulanen Ciceros, dans Symbolae Osloenses, 20, 1940, p. 40.

374 Cf. Inu., II, 53, 160; Off., I, 43, 153 et Nat., III, 15, 38.

375 Cf. Tusc., IV, 24, 53.

376 Sur le terme temperantia qui renferme ici les trois vertus pratiques, cf. infra, p. 358; sur prudentia en tant que vertu "théorique" chez Panétius cf. supra, p. 350 et Off., I, 5, 17, cité infra, p. 384, n. 466.

Cicéron le rôle de vertu de base. En effet au cinquième livre des Tusculanes, il fait affirmer par son interlocuteur qu'aucune vertu ne peut se passer de la prudentia: nulla uirtus prudentia uacat³⁷⁷.

Quant à la temperantia, compte tenu du fait qu'elle est parfois appelée de façon différente, e.g. frugalitas ou decorum, nous la trouvons souvent mentionnée comme base des autres vertus. Au troisième livre des Tusculanes, Cicéron, pour montrer que le sage est exempt de chagrin, consacre un polysyllogisme³⁷⁸ à chacune des vertus, et s'attarde longuement sur la notion de temperantia (8, 16-18). En effet, comme nous l'avons déjà vu³⁷⁹, il la compare avec le terme grec correspondant (σωφροσύνη) et en donne pour synonymes moderatio, modestia et frugalitas (8, 16). Comme la racine de ce dernier terme est le vieil adjectif frugi, qui est un mot du terroir, Cicéron se laisse aller à l'enthousiasme, comme il lui arrive lorsqu'il veut montrer le flair des ancêtres romains déjà en possession d'idées exprimées plus tard par les Grecs. Ainsi fait-il observer que le surnom "Frugi" attribué à Lucius Pison n'aurait pas eu l'auréole qu'on lui reconnaît sans renfermer les

³⁷⁷ Tusc., V, 5, 14; cf. aussi ibid., II, 13, 31: prudentiam [...] sine qua ne intellegi quidem ulla uirtus potest; et O. Heine, Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V, Stuttgart, Teubner, 1957, vol. 2, p. 107.

³⁷⁸ Sur le polysyllogisme appelé aussi "raisonnement composé" ou "sorite" cf. E. Bréhier, op. cit., p. 1271, n. 1 de la p. 206, et n. 1 de la p. 210.

³⁷⁹ Cf. supra, p. 336.

autres vertus:

reliquas etiam uirtutes frugalitas continet. Quae nisi tanta esset, et si iis angustis quibus plerique putant teneretur, numquam esset L. Pisonis cognomen tanto opere laudatum (Tusc., III, 8, 16)³⁸⁰.

C'est parce qu'on n'accorde pas le nom de frugi à "celui qui par crainte abandonne son poste, ce qui est lâcheté (ignauia), ni à celui qui par avidité ne rend pas un dépôt confié en secret, ce qui est injustice (iniustitia), ni à celui qui par suite de son ir-réflexion a échoué dans ses entreprises, ce qui est sottise (stultitia), c'est, dit-il, pourquoi la frugalitas englobe ces trois vertus, le courage (fortitudo), la justice (iustitia), la prudence (prudentia)"³⁸¹. Dans le livre suivant Cicéron va jusqu'à faire de frugi l'équivalent de sapiens, en citant le proverbe romain qui dit que "l'homme frugi accomplit tout de manière parfaite", perfection que les Stoïciens attribuent au sage. Ce proverbe, note-t-il, ne se serait pas répandu, si le mot frugalitas ne renfermait toutes les vertus (nisi eo nomine uirtutes continerentur)³⁸². Dans le De officiis Cicéron montre que le decorum est le fond commun des trois autres vertus. D'abord, de la prudentia:

Nam et ratione uti atque oratione prudenter et agere quod agas, considerate omnique in re quid sit ueri, uidere et tueri decet, contraque falli, errare, labi, decipi tam dedecet quam delirare et mente esse captum (Off., I, 27, 94)³⁸³;

³⁸⁰ Sur Lucius Pison cf. Tusc., III, 20, 48; Font., 17, 39.

³⁸¹ Tusc., III, 8, 17; traduction de J. Humbert, Cicéron, Tusculanes, Paris, Les Belles Lettres, 1960, vol. 2, p. 12.

³⁸² Tusc., IV, 16, 36 pour lequel cf. supra, p. 337, n. 327.

³⁸³ Cf. aussi Off., I, 6, 18 où Cicéron décrit dans les mêmes termes les fautes à éviter si l'on veut observer les devoirs dictés par la prudentia.

de la iustitia:

et iusta omnia decora sunt, iniusta contra, ut turpia,
sic indecora;

et enfin de la fortitudo:

similis est ratio fortitudinis. Quod enim uiriliter
animoque magno fit, id dignum uiro et decorum uidetur,
quod contra, id ut turpe, sic indecorum.

De cela Cicéron conclut que le decorum se rapporte, avec une claire
évidence, à toute l'honestas, car il est présent dans chaque vertu,
d'où il peut être distingué plus en pensée qu'en fait (ibid., 95).

Plus loin il affirme encore une fois que le decorum, qui
consiste surtout dans l'accord avec la nature (conuenientia conser-
uatioque naturae) se répand dans les trois autres vertus, car si
l'on suit la nature, l'on entre en possession de ces vertus:

et id quod acutum et perspicax natura est, et id quod
ad hominum consociationem accomodatum et id quod uehemens
atque forte (ibid., 28, 100).

Tandis que dans ces textes le decorum est mis à la base de
la prudentia, de la iustitia et de la fortitudo, dans les Partitio-
nes oratoriae, la temperantia apparaît comme le dénominateur commun
de la tempérance elle-même, de la justice et du courage³⁸⁴, alors
que la prudence en est séparée en tant que vertu théorique³⁸⁵. Mal-
gré cette divergence, il n'en reste pas moins que Cicéron accorde
à la temperantia, peut-être à la suite de Panétius³⁸⁶, une place

384 Cf. Part. orat., 22, 76.

385 Cf. supra, p. 355.

386 Sur les modifications apportées par Panétius dans la
conception de cette vertu cf. J.M. Rist, op. cit., p. 195.

prépondérante: non seulement il la considère souvent comme la vertu de base, mais dans le De officiis il en parle beaucoup plus longuement que des autres vertus³⁸⁷.

La justice est aussi présentée comme vertu-mère. En effet Pison dans le De finibus, affirme que la justice est intimement liée aux autres vertus, car elle se répand en celles-ci et cherche à les atteindre: uicissimque iustitia, ut ipsa se fundet usu in ceteras uirtutis, sic illas expetet (Fin., V, 23, 66). Il conclut qu'elle ne peut être observée que par l'homme courageux et sage: seruari enim iustitia nisi a forti uiro, nisi a sapiente non potest (ibid.). Cicéron va jusqu'à la considérer comme la maîtresse et la reine de toutes les vertus: haec [scil. iustitia] enim una uirtus omnium est domina et regina uirtutum (Off., III, 6, 28). A l'exception de la fortitudo, Cicéron considère donc tantôt l'une, tantôt l'autre comme la vertu de base. "Cicero's preference for one of the cardinal virtues over another, fait remarquer H.F. North³⁸⁸, is expressed more frequently than consistently. It depends to a large extent on the context in which each judgment is made and - in many cases - on the Greek source as well". En outre nous pouvons expliquer et résoudre ces divergences par le fait que Cicéron, à la suite des Stoïciens, affirme l'unité et l'indivisibilité des quatre vertus cardinales.

387 Cf. les paragraphes 93-151 du premier livre, tandis qu'à la prudentia, à la iustitia et à la fortitudo sont consacrés respectivement les paragraphes 18-19; 20-60; 61-92.

388 Art. cit., p. 176.

En effet les Stoïciens soutiennent que les vertus sont liées les unes aux autres de telle sorte que celui qui en possède une les possède toutes: τὰς δ' ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις, καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν³⁸⁹. Même lorsque Chrysippe réfute la thèse d'Ariston sur l'unicité absolue de la vertu³⁹⁰, il admet que la vertu est essentiellement une, quoiqu'elle se diversifie selon les domaines où elle s'exerce³⁹¹. Les Stoïciens ont ainsi essayé de résoudre, malgré les reproches d'incohérence que leur adresse Plutarque³⁹², les difficultés résultant de leur dogme sur l'unité et la pluralité des vertus.

C'est aussi la doctrine qui affirme, en effet, que celui qui possède une vertu les possède toutes (qui unam haberet omnes habere uirtutes)³⁹³, tandis que celui qui en perd une, ou qui est

389 Diogène Laërce, VII, 125; sur l'ἀντακολουθία des vertus chez les Stoïciens voir S.V.F., vol. 3; n° 295-304, p. 72-74 (la section est intitulée Mutua uirtutum coniunctio); à ces textes on peut ajouter S.V.F., vol. 1, n° 199-200, p. 49; vol. 2, n° 349, p. 121; vol. 3, n° 275, p. 67-68; n° 280, p. 69; n° 310, p. 76; Sénèque, Ep., 67, 10; pour la discussion de cette doctrine voir la bibliographie assemblée par M. Testard, op. cit., vol. 2, p. 147, n. 2; et G. Rodier, La cohérence de la morale stoïcienne, dans Études de philosophie grecque, Paris, Vrin, 1926, p. 285-286.

390 Pour Ariston cf. S.V.F., vol. 1, n° 200, p. 49; n° 373-376, p. 85-86.

391 Cf. S.V.F., vol. 3, n° 255-261, p. 59-63 (la section est intitulée Plures esse uirtutes qualitate differentes); pour Chrysippe voir M.F. Reesor, The Stoic concept of quality, dans American Journal of Philology, 75, 1954, p. 41-43.

392 Cf. Stoic. repugn., 7, 1034 c-d (S.V.F., vol. 1, n° 200, p. 49; vol. 3, n° 258, p. 62); Virt. mor., 2, 441 a (S.V.F., vol. 3, n° 255, p. 59-60).

393 Off., II, 10, 35.

privé d'une, n'en possède aucune: uirtutem autem si unam amiseris
 [...] si unam confessus eris te non habere, nullam esse te habitu-
rum³⁹⁴. Les vertus sont donc connexes, mais on les distingue à
 cause des genres déterminés de devoirs qui se rattachent à chacune
 d'elles:

Quae quattuor quamquam inter se colligata atque impli-
 cata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nas-
 cuntur (Off., I, 5, 15)³⁹⁵.

En outre si l'on dissocie les vertus entre elles on le
 fait surtout pour un but pratique. Ce qui arrive lorsque, pour
 s'adapter à l'opinion commune, l'on s'exprime, à la manière du vul-
 gaire, en termes populaires et usuels³⁹⁶.

2. Le "sapiens" et les quatre vertus cardinales.

Au sens strict c'est seulement pour l'homme moyen (ordinaire)
 que l'on distingue quatre aspects de la vertu, car pour le sage,

³⁹⁴ Tusc., II, 14, 32.

³⁹⁵ Dans Tusc., III, 8, 17, en parlant de la frugalitas
 qui englobe les trois autres vertus (cf. supra, p. 357), Cicéron
 ajoute qu'il s'agit d'un trait commun à toutes les vertus, car
 elles sont toutes liées et jointes entre elles: omnes enim inter
se nexae et iugatae sunt; l'unité de la vertu est attribuée à Zé-
 non dans Ac. post., I, 10, 38 (S.V.F., vol. 1, n° 199, p. 49).
 Même Antiochus avait adopté cette doctrine, car Pison parle d'une
conspiratio consensusque uirtutum (Fin., V, 23, 66), et il explique
 ainsi cette coniunctio confusioque des vertus: nam cum ita copula-
tae connexaeque sint, ut omnes omnium participes sint nec alia ab
alia possit separari, tamen proprium suum cuiusque munus est (ibid.,
 67).

³⁹⁶ A ce sujet cf. Off., II, 10, 35 et pour cet assouplis-
 sement de la doctrine stoïcienne chez Cicéron ainsi que pour la
 dissociation des vertus dans ses oeuvres cf. la n. 3 ad loc. de
 M. Testard (op. cit., vol. 2, p. 147).

qui possède les quatre aspects en même temps, la vertu est une et indivisible, et elle s'appelle sapientia³⁹⁷:

Atque illud quidem honestum quod proprie uereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a uirtute diuelli umquam potest; in iis autem in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt (Off., III, 3, 13).

En effet l'acte du sage est toujours un acte parfait, κατόρθωμα, que Cicéron appelle tantôt perfectum ou rectum officium³⁹⁸, tantôt rectum ou recte factum³⁹⁹, tandis que l'acte de l'homme moyen est un acte convenable, καθήκον, que Cicéron appelle medium officium ou simplement officium⁴⁰⁰. Or les devoirs qui se rattachent aux vertus cardinales sont des officia:

Haec igitur officia de quibus his libris disserimus, quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria sed cum omni hominum genera communia (Off., III, 4, 15).

Le καθήκον se distingue du κατόρθωμα par une différence de nature et de qualité, car le premier se rapporte à l'ὑποτέλεις, qui représente la poursuite des préférables ou de ce qui est conforme à la nature, sans tenir compte du vouloir et de l'effort⁴⁰¹, tandis que le second se rapporte toujours au τέλος, qui est le

397. Cf. M.O. Liscu, op. cit., p. 229.

398. Cf. Off., I, 3, 8; III, 3, 14; Fin., III, 7, 24.

399. Cf. Fin., III, 7, 24.

400. Cf. Off., I, 3, 8; III, 4, 15.

401. Cf. Diogène Laërce, VII, 165; Plutarque, Comm. not., 23, 1069 e (S.V.F., vol. 3, n° 491, p. 134); Stobée, Ecl., II, 85, 13 (S.V.F., vol. 3, n° 494, p. 134); Fin., III, 17, 58; G. Rodier, op. cit., p. 288-293.

souverain bien, où la volonté ou l'intention joue un grand rôle⁴⁰². En outre il existe entre les deux une différence de degré ou de quantité, car le καθήκον représente le commencement du κατόρθωμα⁴⁰³, alors que la somme de tous les καθήκοντα constitue la sagesse ou le souverain bien⁴⁰⁴.

Le sage, dont le κατόρθωμα est l'apanage (contigitque sapienti soli)⁴⁰⁵, n'a pas besoin, dans la pratique, de se préoccuper des quatre aspects de la vertu, comme doit le faire l'homme moyen⁴⁰⁶. Cependant, étant donné que le κατόρθωμα représente l'ensemble des καθήκοντα et qu'il se confond avec l'honestum, nous allons voir comment le sage, tout en ayant pour but le τέλος, s'acquitte aussi des fonctions ou devoirs moyens. Tout d'abord il faut tenir compte du fait que comme les Stoïciens considéraient les quatre vertus comme des aspects du καλόν, de même Cicéron les considère comme des aspects de l'honestum. En effet souvent dans ses oeuvres Cicé-

⁴⁰² Cf. Fin., III, 6, 22; I. Kidd, op. cit., p. 155 et suiv., pour la différence entre καθήκον et κατόρθωμα cf. supra, p. 238-245.

⁴⁰³ Cf. Fin., III, 18, 59.

⁴⁰⁴ Cf. Diogène Laërce, VII, 88; Stobée, Ecl., II, 75, 11 (S.V.F., vol. 3, n° 20, p. 264); Clément d'Alexandrie, Strom., II, 21, 179 (S.V.F., vol. 3, n° 21, p. 264).

⁴⁰⁵ Fin., IV, 6, 15. Cf. aussi Off., III, 3, 14: Illud autem officium quod rectum idem appellant, perfectum atque absolutum est et, ut idem dicunt: "omnes numeros habet", nec praeter sapientem cadere in quemquam potest; la même pensée est présentée dans les par. 13-17.

⁴⁰⁶ A ce sujet cf. M.O. Liscu, op. cit., p. 161 et 229; Off., I, 15, 46; Sénèque, Ep., 94 et 95, où il affirme que les praecepta qui sont liés aux καθήκοντα ne servent pas aux sapiens.

ron affirme que l'honestum se réalise dans l'ensemble de ces quatre vertus. Dans le De finibus, après avoir décrit les quatre vertus cardinales, il conclut:

Habes undique expletam et perfectam [...] formam honestatis, quae tota quattuor his uirtutibus [...] continetur (Fin., II, 15, 48)⁴⁰⁷:

De même après avoir énuméré l'aspiration de l'homme à ces quatre vertus et décrit en quoi elles consistent, il conclut que l'honestum résulte et se forme de ces quatre éléments: quibus ex rebus conflatur et efficitur [...] honestum (Off., I, 4, 14). Il cite ensuite la phrase de Platon, que nous avons déjà citée⁴⁰⁸, employant le terme sapientia, correspondant au grec φρόνησις, nous montrant ainsi la synonymie des termes honestum et sapientia. Etant donné que l'honestum se confond avec la sapientia et étant donné aussi l'union des vertus entre elles⁴⁰⁹, il s'ensuit que celui qui possède la sapientia possède aussi les quatre vertus cardinales, ce qui veut dire aussi que la sapientia englobe ces quatre vertus. Cicéron en effet attribue souvent les vertus cardinales au sapiens. Quoique nous n'ayons rencontré aucun texte cicéronien où il attribue explicitement et en même temps les quatre vertus au sage, dans plusieurs textes cependant il lui attribue une ou plusieurs de ces

407 Cf. aussi Fin., V, 23, 64: et uirtutes omnes et honestum illud, quod ex iis oritur et in iis haeret; Off., I, 5, 15: sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua; III, 25, 96: a quattuor fontibus honestatis [...] officia duximus. Fin., V, 21, 58: ... tum prudens, temperata, fortis, iusta ratio reliquaue uirtutes et actiones uirtutibus congruentes, quae uno uerbo complexi omnia honesta dicimus; Inu., II, 53, 159, cité supra, p. 346.

408 Cf. supra, p. 97, n. 348.

409 Cf. supra, p. 360-361, n. 389-396.

vertus, ou considère ces vertus comme des composantes de la sapientia. Dans le De finibus Caton affirme que la sapientia englobe le courage et la justice et qu'elle se place au-dessus de tout ce qui peut arriver à l'homme:

Sapientia enim et animi magnitudinem complectitur et iustitiam, et ut omnia, quae homini accidunt infra se esse iudicet (Fin., III, 7, 25).

Nous trouvons ici mentionnées deux vertus cardinales qui sont considérées comme des éléments de la sapientia. Quant à la vertu qui consiste dans le mépris des choses humaines, Cicéron la rattache tantôt à la sapientia⁴¹⁰, et tantôt (le plus souvent) à la fortitudo⁴¹¹, synonyme de magnitudo animi⁴¹². Dans ce texte du De finibus

410 Cf. Rép., I, 17, 28: despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem (dans le contexte il traite du sage); souvent sapientia est remplacée par uirtus: Lae., 2, 7: humanosque casus uirtute inferiores putes (en parlant de la sapientia de Laelius); cf. aussi Tusc., IV, 26, 57, cité supra, p. 342.

411 Cf. De or., II, 84, 344: magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues ac pro nihilo putantur; Off., I, 4, 13: ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio; 18, 61: animo magno elatoque humanasque res despiciente; 20, 66: omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur; III, 27, 100: harum [scil. magnitudinis animi et fortitudinis] enim est uirtutum proprium nihil extimescere, omnia humana despiceret; Fin., III, 8, 29: qui magno sit animo atque forti omnia quae cadere in hominem possint despiceret ac pro nihilo putare [...] iste uir altus et excellens, magno animo, uere fortis, infra se omnia ducens; Tusc., IV, 23, 51: contemnendae res humanae sunt [...] haec cum constituta sunt iudicio atque sententia, tum est robusta illa et stabilis fortitudo; cf. aussi supra, p. 334, n. 317.

412 Sur cette vertu voir U. Knoche, Magnitudo animi, Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens, dans Philologus, suppl. 27, 3, Leipzig, Dietrich, 1935, 93 p.

elle peut être considérée comme effet de la magnitudo animi, quoi-
qu'elle en soit éloignée, ou bien de la sapientia, qui incluant la
fortitudo, l'inclut implicitement⁴¹³. En tout cas il est évident
que la sapientia englobe la justice et le courage.

Lorsque Cicéron présente le portrait du sapiens il lui at-
tribue implicitement les quatre vertus cardinales. Ainsi dans le
De legibus, en parlant des implications du précepte delphique⁴¹⁴,
il affirme que l'on trouvera le bonheur après que l'âme aura pris
connaissance et fait expérience des vertus suivantes: affranchisse-
ment de la dépendance à l'égard du corps et de la volupté (a corpo-
ris obsequio indulgentiaque discesserit, uoluptatem [...] oppresse-
rit); victoire sur la crainte de la mort et de la douleur (omnemque
mortis dolorisque timorem effugerit); constitution d'un lien d'amour
avec les siens et avec l'humanité, adhésion au culte des dieux (so-
cietateque caritatis cohaeserit cum suis, omnesque natura coniunc-
tos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem suscepit);
enfin obtention de la prudentia qui fait choisir le bien et rejeter
le mal: et exacerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad
bona seligenda reicienda contraria (quae uirtus ex prouidendo est
appellata prudentia) (Leg., I, 23, 60). On peut voir dans ce texte

⁴¹³ Cf. I.N. Madvig (notes à Fin., III, 7, 25, p. 385-386).
qui examine l'omission des autres vertus cardinales et les diverses
possibilités d'interprétation. A son avis sapientia est ici à la
place de prudentia, et elle est une des quatre vertus cardinales.
Mais comme dans le contexte il est question du κατόρθωμα auquel
se rapporte le terme sapientia, cette thèse nous semble peu proba-
ble.

⁴¹⁴ Cf. Leg., I, 22, 58 et suiv. dont nous avons traité su-
pra, p. 15 et suiv.

l'allusion aux quatre vertus cardinales, dont deux, temperantia et fortitudo, sont mentionnées sous une forme négative, les deux autres, iustitia et prudentia, sous une forme positive. Nous avons déjà vu, en effet, que la temperantia est la vertu qui a pour tâche l'affranchissement de la uoluptas⁴¹⁵; et que la fortitudo a pour tâche principale la libération de la crainte de la mort et de la douleur⁴¹⁶. La iustitia, ayant pour tâche d'attribuer à chacun ce qui lui est dû (iustitia, quae suum cuique distribuit)⁴¹⁷, règle le rapport des hommes entre eux et envers les dieux (in communione autem quae posita pars est, iustitia dicitur, eaque erga deos religio, erga parentes pietas)⁴¹⁸. Quant à la quatrième vertu, la prudentia⁴¹⁹, elle est nommée explicitement, ainsi que sa tâche. Or le fait que Cicéron considère ces vertus comme des effets ou des

415 A ce sujet cf. supra, p. 337 et n. 328. Cicéron traite de cette vertu dans Off., I, 27, 93 - 42, 151.

416 A ce sujet cf. supra, p. 310 et suiv. Cicéron traite de cette vertu dans Off., I, 18, 61 - 26, 92.

417 Nat., III, 15, 38; pour d'autres citations chez Cicéron, cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1038-1039; Cicéron traite de la justice dans Off., I, 7, 20 - 18, 60.

418 Part. orat., 22, 78; cf. encore Nat., III, 15, 38: Hominum enim societas et communitas, ut uos dicitis, iustitiam procreauit, où Cotta attribue injustement aux Stoïciens l'idée que la justice a sa raison d'être seulement en vue de la société humaine. A ce sujet cf. la note ad loc. de A.S. Pease, op. cit., vol. 2, p. 1039. Cependant dans sa réfutation de la théorie épicurienne Cotta affirme: est enim pietas iustitia aduersum deos (ibid., I, 41, 116). Dans la définition que Cicéron donne de la justice dans le De inuentione (II, 53, 160-162), il considère la religio comme une partie de la iustitia.

419 Cicéron traite de cette vertu dans Off., I, 6, 18-19.

émanations de la sapientia (earum parens et educatrixque sapien-
tia)⁴²⁰, nous prouve qu'il attribue les quatre vertus cardinales
au sapiens, car, même si le terme sapiens ne figure pas dans ces
textes, on peut déduire du contexte qu'il s'agit de l'homme sage.

Dans la description correspondante, que Cicéron fait du sa-
piens au cinquième livre des Tusculanes, il attribue nommément au
sage la justice et la prudence. De cette dernière il mentionne
l'application dans le domaine de l'activité politique:

Quid eo possit esse praestantius, cum contineri pruden-
tia utilitatem civium cernat, iustitia nihil in suam domum
inde deriuat, reliquis utatur tot tam uariisque uirtutibus
(Tusc., V, 25, 72)⁴²¹?

Cicéron ne mentionne pas les deux autres vertus, mais peut-être les
sous-entend-il dans reliquae uirtutes.

En effet rares sont les textes - nous venons de le mention-
ner - où Cicéron attribue à la fois les quatre vertus cardinales
au sage; tandis que très souvent il lui attribue l'une ou l'autre
de ces vertus.

Nous avons déjà vu qu'il attribue au sapiens la fortitudo,
lorsqu'il affirme que l'on ne peut être sage si l'on n'a pas le
courage (at nemo sapiens nisi fortis)⁴²². C'est la fortitudo, en

420 Leg., I, 24, 62.

421 Sur ce passage cf. supra, p. 14 et suiv.; aux textes
déjà cités, où Cicéron attribue les quatre vertus au sage, on peut
ajouter Fin., II, 34, 113 (pour lequel cf. supra, p. 354, n. 372),
car au par. 112 il parle de sapiens qui possède ces vertus bien
qu'elles ne lui servent pas pour se procurer le plaisir.

422 Tusc., III, 7, 14; dans Off., I, 19, 65 Cicéron quali-
fie de uera et sapiens (qui appartient au sage), la magnitudo animi,
qui place l'honestum, auquel elle se rattache par sa nature même,

effet, qui l'aide à combattre la crainte de la mort et de la souffrance, et les passions en général. En outre elle lui fait supporter avec force tout ce qui peut arriver à l'homme ou mépriser toutes les choses humaines, comme nous l'avons déjà vu dans la section précédente⁴²³. Cependant si la fortitudo implique une promptitude à relever les défis qui peut être contraire à la prudence et à la prévoyance, elle s'oppose à la sapientia⁴²⁴.

Nous avons déjà cité plusieurs textes où Cicéron affirme que le sage est temperatus. Nous avons fait remarquer entre autres choses l'idée que la sanitas de l'âme, à savoir la tempérance, ou une qualité dérivée, ne se trouve que chez le sage: in solo esse sapiente (Tusc., IV, 13, 30)⁴²⁵.

3. "Sapientia" et iustitia".

Nous trouvons souvent mentionné chez Cicéron le rapport qui existe entre la sapientia et la iustitia. Dans le De republica, en faisant l'éloge de la vraie justice, Philus dit que Platon a eu le mérite d'avoir mis en évidence la prééminence de la iustitia et

dans les faits et non dans la gloire populaire; dans ibid., III, 4, 16, il affirme que la fortitudo des deux Decius ou des deux Scipions n'est pas la même que celle que l'on demande au sage.

⁴²³ Cf. supra, p. 334, n. 317 et p. 365, n. 411.

⁴²⁴ Cf. Phil., XIII, 3, 6: Fortitudo dimicare iubet, iustum odium incendit, ad confligendum impellit, uocat ad periculum. Quid sapientia? Cautioribus utitur consiliis, in posterum prouidet, est omni ratione protectior. La fortitudo a besoin d'être tempérée par la sapientia car chez l'homme ni parfait ni sage elle apparaît trop impétueuse (Off., I, 15, 46).

⁴²⁵ Sur la temperantia chez le sage en rapport avec l'extirpation des passions, cf. supra, p. 334 et suiv.

de l'avoir située près de la sapientia (in illo diuino solio non longe a sapientia conlocare)⁴²⁶. Dans le De finibus Caton affirme qu'il est étranger au sage et de commettre une injustice et de faire du mal à quelqu'un (alienumque esse a sapiente non modo iniuriam cui facere, uerum etiam nocere)⁴²⁷. Il ajoute que ce qui est juste et équitable, est aussi honestum (et vice versa), soulignant ainsi le lien qui existe entre la iustitia et la sapientia, compte tenu du fait que cette dernière se confond avec l'honestum. A ce texte est lié celui du De officiis (I, 19, 62), où Cicéron affirme que l'honestum ne peut exister sans justice (nihil honestum esse potest, quod iustitia uacat). Il cite à l'appui un passage de Platon qui affirme que la science qui est éloignée de la iustitia mérite le nom de calliditas plutôt que celui de sapientia⁴²⁸. Dans le De officiis (I, 43, 153-154), en effet, Cicéron rattache à la définition de la sapientia les devoirs qui découlent de la iustitia, par un raisonnement que l'on peut qualifier de sophistique. Tout d'abord il affirme que les devoirs qui se rattachent à la société (communitas) sont supérieurs aux devoirs qui ont trait à la science (cognitio). Il apporte comme preuve l'exemple du sapiens, qui, même s'il disposait abondamment de tout ce qui est digne de connaissance, choisirait la mort s'il lui arrivait de vivre en solitude.

426 Rep., III, 8, 12; cf. Platon, Rép., I, 351 a. Sur le conflit entre la sapientia et la iustitia cf. supra, p. 162 et n. 38.

427 Fin., III, 21, 71; cf. aussi Off., III, 4, 16 (mentionné supra, p. 368-369, n. 422), où pour la justice on dit la même chose que pour le courage.

428 Cf. Off., I, 19, 63 et Platon, Ménexène, 247 a.

Ensuite il affirme la primauté de la sapientia (princeps omnium uirtutum), la distinguant de la prudentia, qui est la science des choses à rechercher ou à éviter (rerum expetendarum fugiendarumque scientia)⁴²⁹. A la définition de la sapientia comme science des choses divines et humaines (rerum est diuinarum et humanarum scientia) il rattache la notion de la communauté et de la société entre les dieux et les hommes (in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos) (Off., I, 43, 153)⁴³⁰. Il conclut que si la sapientia est sans aucun doute la plus grande des vertus (ea si maxima est, ut est certe), le devoir qui se rapporte à la communauté est forcément le plus important (necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum). Le terme communitas est employé souvent dans cette partie du De officiis⁴³¹ au lieu de iustitia, la vertu qui est à la base de la société. En effet Cicéron poursuit en montrant que les devoirs qui découlent de la iustitia et qui se rapportent aux besoins de l'humanité, sont supérieurs aux devoirs qui se rattachent à la spéculation scientifique⁴³². Pour prouver la supériorité des premiers il a recours à la définition de sapientia, qui étant la science des choses divines et

⁴²⁹ Sur cette définition cf. supra, p. 164, n. 44 et infra, p. 379 et suiv.

⁴³⁰ Sur la notion de la communauté des hommes et des dieux cf. notamment Leg., I, 7, 21-23; Fin., III, 19, 64; et supra, p. 154 et n. 7; p. 217-219 et n. 241.

⁴³¹ Cf. par ex. Off., III, 23, 118 et à ce sujet M. Valente, op. cit., p. 197.

⁴³² Cf. Off., I, 43, 155 - 44, 158.

humaines, renferme aussi les devoirs qui ont trait à la société des hommes et des dieux. Il a donc d'une part élargi le sens de sapientia, en lui faisant embrasser l'idée de iustitia, et d'autre part l'a restreint en ne lui rattachant que les devoirs de la sociabilité. Cicéron voulant montrer la supériorité des devoirs de la justice sur les devoirs des autres vertus, associe la iustitia à la sapientia.

4. "Sapientia" et "prudentia".

Il nous reste à voir le rapport que Cicéron établit entre sapientia et prudentia dans le canon des quatre vertus cardinales. A cet effet il faut d'abord étudier le sens que Cicéron attribue à prudentia, en examinant les définitions qu'il en donne et en les comparant avec celles que les Stoïciens donnaient de φρόνησις. Nous voulons voir si, dans la description des devoirs qui découlent de la prudentia ou bien dans l'emploi qu'il fait de ce terme, Cicéron pour sa part range cette vertu parmi les vertus théoriques⁴³³. Nous comparerons enfin la sapientia et la prudentia pour voir si les deux notions se confondent ou se distinguent l'une de l'autre.

Nous avons déjà mentionné le passage où Cicéron nous dit que sapientia correspond au grec σοφία (sapientia, quam σοφία Graeci uocant) et que prudentia correspond au grec φρόνησις (prudentiam enim quam Graeci φρόνησιν dicunt)⁴³⁴. Notons tout de suite que tandis que le terme grec φρόνησις dérive du verbe

⁴³³ A ce sujet cf. supra, p. 350 et 355.

⁴³⁴ Off., I, 43, 153, cité supra, p. 7, n. 19-20.

φρονεῖν et indique étymologiquement "l'acte ou le résultat de la réflexion", le latin prudencia, contraction de la forme savante prouidentia, dérive du verbe prouidere et indique étymologiquement "la qualité de celui qui prévoit". Prudentia équivaut donc au grec πρόνοια. Cicéron⁴³⁵ est conscient de cette étymologie et il emploie souvent prudencia dans le sens de prouidentia. Malgré les diverses étymologies de φρόνησις et de prudencia, les deux termes ont en commun la notion de "discernement", discernement qui peut s'appliquer au présent ou au futur. En effet Cicéron affirme que la prudencia se compose de trois éléments: la memoria, l'intelligentia, la prouidentia⁴³⁶. La mémoire sert naturellement à voir plus clairement le présent et le futur, nous fournissant l'expérience du passé. Les Stoïciens tiennent compte de la notion de discernement quand ils définissent la φρόνησις comme "la science de ce qui est à faire ou à ne pas faire et de ce qui est indifférent" ou, en d'autres mots, comme "la science des biens et des maux et des indifférents":

φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ
 ποιητέον καὶ οὐδετέρων ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν

⁴³⁵ Quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia (Leg., I, 23, 60); quos prudentes possumus dicere, id est prouidentes (Diu., I, 49, 111); prudentiam huius rectoris, quae ipsum nomen hoc nacta est ex prouidendo (Rep., VI, 1, 1); id enim sapientis est prouidere, ex quo sapientia est appellata prudentia (Hort., fr. 58, éd. Ruch); cf. aussi Nonius, 42, 3: prudentiam a prouidendo dictam dilucide ostendit M. Tullius in Hortensio [...] et de republica lib. VI; cf. aussi supra, p. 206-207 et n. 194-196.

⁴³⁶ Cf. Inu., II, 53, 160; dans Diu., I, 30, 63 Cicéron parle de ces trois fonctions de l'esprit.

καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζῆου⁴³⁷.

La seconde formulation stoïcienne de la prudentia se trouve aussi presque textuellement chez Cicéron: prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia⁴³⁸. Dans une de ces définitions Cicéron met en évidence le sens de prudentia comme activité de l'esprit perçant qui porte sur le choix entre le bien et le mal, tout en faisant remarquer le sens étymologique de prouider:

Nam quom animus [...] et exacerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona seligenda et reicienda contraria (quae uirtus ex prouidendo est appellata prudentia) (Leg., I, 23, 60).

Quant à la définition stoïcienne de la φρόνησις comme "science de ce qui est à faire ou ne pas faire" nous la trouvons appliquée chez Cicéron au terme consilium. De ce dernier, en effet, il affirme: consilium est aliquid faciendi aut non faciendi excogitata ratio⁴³⁹.

437 Stobée, Ecl., II, 59, 4 (S.V.F., vol. 3, n° 262, p. 63); pour d'autres définitions similaires cf. Sextus Empiricus, Adu. math., XI, 170; Diogène Laërce, VII, 92.

438 Inu., II, 53, 160; Cicéron répète cette définition dans Nat., III, 15, 38: prudentiam [...] quae constat ex scientia rerum bonarum et malarum et nec bonarum nec malarum; Fin., III, 9, 31: si selectio nulla sit ab iis rebus quae sint secundum naturam, fore ut tollatur omnis ea quae quaeratur laudeturque prudentia; V, 23, 67: prudentia in dilectu bonorum et malorum [cernatur]; Off., III, 17, 71: prudentia est enim locata in dilectu bonorum et malorum; Hort., fr. 92 (Ed. Ruch): ne prudentia quidem egeremus, nullo dilectu proposito bonorum et malorum; Leg., I, 23, 60 (cité infra); la même définition se trouve dans Her., III, 2, 3: prudentia est calliditas, quae ratione quadam potest dilectum habere bonorum et malorum.

439 Inu., I, 25, 36; cf. aussi ibid., II, 9, 31; J. Helle-gouarc'h (Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 256) fait remarquer la parenté de la définition de consilium avec celle de prudentia, même lorsqu'elle est définie comme "la capacité de distinguer ce qui est bien et ce qui est mal". Sur consilium et prudentia cf. supra, p. 168 et suiv.

Cependant lorsqu'il définit la modestia comme "art de connaître le moment opportun pour nos actions (scientia [...] opportunitatis idoneorum ad agendum temporum)"⁴⁴⁰ il fait remarquer que la même définition convient aussi à la prudentia (Off., I, 40, 143). La prudentia est donc une qualité qui concerne la vie pratique, car elle règle le comportement de l'homme. Elle est "la science de l'action raisonnable"⁴⁴¹ et elle correspond donc à la φρόνησις stoïcienne, "la vertu populaire [...] qui permet de discerner empiriquement les fins ordinairement poursuivies par la nature"⁴⁴².

Nous rencontrons chez Cicéron plusieurs exemples où prudentia est employée dans le sens de discernement: ce qui nous fait voir comment agir dans une circonstance déterminée, et que nous appelons "le bon sens". Dans les Tusculanes, quand il veut montrer que la vertu peut triompher de la douleur, Cicéron affirme que la prudence ne permettra pas à l'homme de faire quoi que ce soit sans résultat et de souffrir en vain: ea [prudentia] patietur ne te quicquam facere nihil proficientem et <frustra> laborantem? (Tusc., II,

⁴⁴⁰ Off., I, 40, 142; plus haut il la définit, à la suite des Stoïciens: scientia rerum earum quae agentur aut dicuntur, loco suo collocandarum; cf. Stobée, Ecl., II, 69, 9 (S.V.F., vol. 3, n° 264, p. 64); Cicéron emploie modestia parfois comme synonyme de temperantia (cf. Tusc., III, 8, 16, pour lequel cf. supra, p. 356-357; Off., I, 6, 15; 15, 46; 27, 93).

⁴⁴¹ Nous empruntons cette expression à M.O. Liscu, op. cit., p. 237; G. Schiassi (Etica greca stoica ed etica romana del "mos maiorum" nell'interpretazione e nella terminologia ciceroniana, dans Vichiana, 1, 1964, p. 272) appelle φρόνησις "la scienza del retto agire".

⁴⁴² G. Rodier, op. cit., p. 288-289.

13, 31)⁴⁴³.

Quand son interlocuteur veut démontrer que la vie heureuse ne peut pas persister lorsqu'on est aux mains du bourreau, il dit que c'est la prudentia qui nous fait voir que les bons ne sont pas toujours heureux; la prudentia retiendra le bonheur, au seuil du chevalet, nous faisant comprendre que la vie heureuse n'a rien de commun avec la douleur et la torture (Tusc., V, 5, 14). Celui qui est dépourvu de prudentia, ne peut pas bien gérer ses affaires, car, faute de réflexion, il se laisse aller à la témérité (temeritas) et il tombe dans la stultitia, l'opposé de la prudentia⁴⁴⁴. Ainsi la prudentia indique la capacité de voir clairement ce qu'il convient de faire. Elle est même considérée comme "l'art de vivre" (ars uitae), dans un texte où l'on rapporte la doctrine d'Antiochus⁴⁴⁵.

Ces emplois de prudentia chez Cicéron nous confirment qu'il considère prudentia comme une vertu qui se manifeste dans le domaine de la vie active. Dans ce cas prudentia garde le sens de vertu qui permet à celui qui la possède de prévoir les conséquences de ses décisions pour diriger ses actes et ceux des autres⁴⁴⁶.

443 A cela fait pendant Tusc., III, 32, 77, où le fait de s'affliger en vain est qualifié de stultitia, le contraire de prudentia: summam esse stultitiam frustra confici.

444 Cf. Tusc., III, 8, 17 (pour lequel cf. supra, p. 356-357). Sur prudentia opposée à stultitia cf. supra, p. 316, n. 253.

445 Cf. Fin., V, 6, 16; ailleurs c'est la sapientia qui est considérée comme ars uitae ou uiuendi: ibid., I, 13, 42; Ac. pr., II, 8, 23; Sextus Empiricus, Adu. math., XI, 168; dans Fin., III, 2, 4, Cicéron affirme la même chose de philosophia.

446 A ce sujet cf. J. Hellegouarc'h, op. cit., p. 256-258.

Cicéron est ainsi conscient de ce qui distingue la prudencia de la sapientia. Aussi, dans le De officiis, I, 43, 153 met-il en évidence la supériorité de la sapientia, qui, en tant que "science des choses divines et humaines", touche à l'immense domaine "des rapports de l'homme avec la nature et les éléments supra-naturels"⁴⁴⁷, tandis que la prudencia, "science des choses à rechercher et des choses à éviter" "touche strictement au seul domaine des relations humaines"⁴⁴⁸. Pour cette conception qu'Aristote avait déjà présentée dans son Ethique à Nicomaque⁴⁴⁹, Cicéron s'inspire peut-être des textes de Panétius et de Posidonius⁴⁵⁰. Panétius, en effet, s'étant rendu compte de la difficulté de se conformer à la morale "idéale" et "théorique", avait proposé à côté d'elle une morale plus "pratique" et "populaire"⁴⁵¹, que l'on pouvait considérer comme

447 Cf. J. Hellegouarc'h, op. cit., p. 273.

448 Cf. idem, ibid.

449 VI, 5, 1140 a et suiv. Cependant P. Aubenque dans son exposé, La phronésis chez les Stoïciens, dans Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé à Aix-en-Provence, 1962, p. 291, nie l'influence aristotélicienne sur la notion stoïcienne de φρόνησις; il affirme que l'on ne retrouve chez les Stoïciens "ni l'opposition de la φρόνησις, qui est pour Aristote de l'ordre de la δόξα, à la σοφία, qui seule est selon lui ἐπιστήμη; ni la division de l'âme raisonnable en une partie 'scientifique' et une partie 'opérative' ou 'délibérative', dont la prudence serait la vertu propre; ni la distinction entre un bien absolu, objet de la sagesse, et un bien pour l'homme, objet de la prudence; ni l'attribution à la prudence d'un champ distinct de celui de la sagesse, et qui était chez Aristote le contingent"; il affirme la même opinion dans La prudence chez Aristote, p. 33-36.

450 Cf. P. Aubenque, La prudence chez Aristote, p. 36, n. 2; il cite aussi Plutarque, De la vertu éthique, 443 a - 444.

451 Nous empruntons cette expression à G. Rodier, op. cit., p. 289.

la seule forme de moralité possible, ou comme une morale de seconde classe⁴⁵². Nous en retrouvons l'écho chez Cicéron quand il distingue la morale du uir sapiens de celle du uir bonus⁴⁵³.

La distinction que font les Stoïciens entre la σοφία et la φρόνησις n'est pas aussi nette que celle que fait Cicéron entre la sapientia et la prudentia. Toutefois, si l'on tient compte du fait qu'ils donnent différentes définitions de la σοφία et de la φρόνησις, et qu'ils parlent toujours de φρόνησις comme vertu cardinale, on peut supposer qu'ils étaient conscients de cette différence. Galien nous dit en outre qu'Ariston, tout en affirmant que la vertu est une, ajoute que lorsque l'âme se limite à percevoir ce qui est bien et ce qui est mal, sans agir, le résultat en est la σοφία et l'ἐπιστήμη; quand l'âme passe à l'action et s'applique à la conduite de la vie, alors la σοφία et l'ἐπιστήμη prennent les noms des quatre vertus cardinales: φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία⁴⁵⁴. La σοφία embrasse ainsi un

452 A ce sujet cf. G. Rodier, op cit., p. 271 et suiv.; celui-ci s'oppose aux historiens de la philosophie stoïcienne qui n'acceptent pas chez Panétius une coexistence de la morale idéale et de la morale populaire, car ils le considèrent comme l'inventeur d'un stoïcisme mitigé, où il n'y a de place que pour la seule morale pratique; voir, par exemple, P. Aubenque qui dans La phronesis chez les Stoïciens (p. 292) affirme: "celui-ci [Panétius] voyait dans la morale du καθήκον non une sagesse de seconde zone, mais la seule forme concevable de la moralité, de sorte que la découverte du convenable n'aurait pu être opposée par lui à une sagesse qui fût science du bien absolu".

453 A ce sujet cf. infra, p. 398.

454 Cf. Galien, De Hipp. et Plat. decr., VII, 2 (S.V.F., vol. 1, n° 374, 85-86).

domaine beaucoup plus vaste que la φρόνησις, et par suite de son association avec l'ἐπιστήμη est plus théorique. La φρόνησις au contraire dicte uniquement ce qu'il convient de faire et ce qu'il convient de ne pas faire (πράττειν μὲν τὰγαθὰ, μὴ πράττειν δὲ τὰ κακὰ); son domaine est donc forcément plus restreint; se rapportant uniquement à la conduite de la vie. Il existe donc entre la σοφία et la φρόνησις la même différence que Cicéron établit entre la sapientia et la prudentia dans le De officiis, I, 43, 153. Toutefois, malgré la supériorité de la première sur la seconde, Cicéron estime que la vie active est supérieure à la vie contemplative et que la sapientia embrasse aussi la notion de communitas.

Au sujet de la définition de la prudentia comme "la science des choses à rechercher et des choses à éviter": quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia⁴⁵⁵, il nous reste à clarifier deux points. Tout d'abord, comme M.O. Liscu l'a déjà fait remarquer⁴⁵⁶, Cicéron emploie ici improprement les verbes expetere et fugere, qu'en général il rapporte respectivement à summum bonum et à summum malum⁴⁵⁷. Or comme dans ce texte il s'agit de la

⁴⁵⁵ Off., I, 43, 153. De même saint Augustin définit la prudentia par appetendarum et uitandarum rerum scientia (Lib., I, 13, 27).

⁴⁵⁶ Cf. op. cit., p. 235-236.

⁴⁵⁷ Cf. ibid., p. 32 et suiv.; 93. Cicéron emploie la formule rerum expetendarum fugiendarumque partitio pour désigner l'éthique: Ac. post., I, 4, 18; 2, 6; Tusc., V, 24, 68; de même Horace, Sat., I, 2, 75: ac non fugienda petendis immiscere.

prudentia, qui, se rapportant toujours au καθήκον ⁴⁵⁸, désigne un simple officium, Cicéron aurait dû employer sumendum et reiciendum. M.O. Liscu attribue cette confusion à Panétius, qui avait employé αἰρετόν et φευκτόν pour définir les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα (au lieu d'employer ληπτόν et ἄληπτόν, comme le faisaient les anciens Stoïciens)" ⁴⁵⁹.

Il faut remarquer, en outre, que Cicéron attribue ici à la prudentia la définition qui est propre à la temperantia. Les Stoïciens, en effet, définissaient σωφροσύνη par ἐπιστήμη αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων ⁴⁶⁰. Cicéron lui-même fait donner cette définition de la temperantia par Torquatus dans le De finibus: temperantia est enim, quae in rebus aut expetendis aut fugiendis rationem ut sequamur monet (Fin., I, 14, 47). Comme on peut le constater, soit les prédécesseurs de Panétius, soit Cicéron lui-même ont employé pour définir la temperantia les termes αἰρετόν (expetendum) et φευκτόν (fugendum), dont le sens est attaché aux

⁴⁵⁸ Cf. Stobée, Ecl., II, 60, 9 (S.V.F., vol. 3, n° 264, p. 64): καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι.

⁴⁵⁹ Cf. M.O. Liscu, op. cit., p. 235; ce savant, cependant, dit que même d'autres Stoïciens rapportaient parfois φρόνησις aux κατορθώματα; il cite à l'appui Sénèque, Ep., 85, 2 (prudentia ad beatam uitam satis est) et Sextus Empiricus, Adv. math., VII, 158 (S.V.F., vol. 3, n° 284, p. 70); ce dernier texte cependant appartient à la dispute d'Arcésilas contre les Stoïciens; G. Rodier (op. cit., p. 299 et n. 1) considère qu'Arcésilas, même avant Diogène de Babylone et Antipater, avait gardé le nom de κατορθώμα, tout en en rejetant la conception et lui avait appliqué la définition du καθήκον; sur le problème cf. J.M. Rist, op. cit., p. 110-111.

⁴⁶⁰ Stobée, Ecl., II, 59, 4 (S.V.F., vol. 3, n° 262, p. 63); cf. aussi S.V.F., vol. 1, n° 374, p. 85-86; vol. 3, n° 266, p. 65; déjà P. Aubenque (La prudence chez Aristote, p. 33, n. 2), a fait remarquer cette confusion.

κατορθώματα. La confusion entre les définitions de ces deux vertus est peut-être due au fait que les vertus sont connexes et que le champ d'action de l'une peut envahir celui de l'autre⁴⁶¹. En outre dans le texte du De officiis (I, 43, 153), Cicéron voulait distinguer la sapientia, perfection morale intégrale, de la prudentialia, vertu pratique. Désireux de relier cette dernière au domaine de la morale, il emploie pour la définir la formule déjà utilisée pour définir la temperantia et l'éthique⁴⁶².

En effet, dans le texte du De officiis, I, 43, 152, Cicéron emploie le mot cognitio plutôt que prudentialia pour désigner la première vertu cardinale, et, au paragraphe suivant, il oppose les devoirs qui découlent de la cognitio à ceux qui dérivent de la communitas. Il démontre la supériorité des devoirs de la communitas, devoirs qui ont pour but le bien de l'humanité, sur les devoirs de la cognitio, qui n'ont d'autres préoccupations que la science elle-même⁴⁶³. En effet, pour désigner cette dernière, Cicéron emploie parallèlement à cognitio des doublets ou des périphrases qui évoquent la recherche scientifique et la vie contemplative ou spéculative: cognitio contemplatioque naturae (43, 153); cognitio et

461 A ce sujet cf. supra, p. 359-360.

462 A ce sujet cf. supra, p. 379, n. 457.

463 Cf. Off., I, 43, 153: ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est; ibid., 44, 156 (en parlant de l'éloquence et de la pensée): cogitatio in se ipsa vertitur, eloquentia complectitur eos quibuscum communitate iuncti sumus; ibid., 43, 155: quibus rebus intellegitur studiis officiisque scientiae praeponenda esse officia iustitiae, quae pertinent ad hominum utilitatem.

scientia (44, 158, bis); cognitio prudentiaque (45, 160); intelligentia prudentiaque (44-156); cognitionis studium (44, 158); doctrinae studia et sapientiae (44, 156); studia officiaque scientiae (43, 155); studia uitae omnis in rerum cognitione uersata (44, 155); in perspicienda cognoscendaque rerum natura (43, 154); ei tractanti contemplantique dignissimas (43, 154).

Il ajoute cependant que la connaissance et la contemplation de la nature qui ne serviraient pas à améliorer le sort de l'humanité seraient mutilées et inachevées (Off., I, 43, 153) et que c'est là d'ailleurs ce que montrent et pensent les plus grands savants: "Quel est, en effet, dit-il, le savant qui apprenant, au milieu de sa contemplation, que sa patrie est en danger, - et qu'il puisse la secourir - n'abandonne sa retraite même s'il peut dénombrer les étoiles ou mesurer la grandeur de l'univers" (Off., I, 43, 154)? Et il cite en exemple les philosophes anciens qui ont mis leur science à la disposition d'un grand nombre de leurs contemporains, les aidant à devenir de meilleurs citoyens et à être plus utiles à leurs Etats, notamment le pythagoricien Lysis qui forma le thébain Epaminondas, Platon qui forma le syracusain Dion, et les savants qui l'ont formé lui-même et préparé à servir l'Etat romain, si tant est qu'il a pu lui être utile (Off., I, 44, 155), ces philosophes qui, même après leur mort, continuent par leurs écrits concernant les lois, les coutumes, l'organisation de l'Etat, à enseigner et à former les élèves appliqués à s'instruire (Off., I, 44, 156).

Ainsi ces hommes, convaincus qu'aux études et aux devoirs de la science il faut préférer les devoirs de la justice' (Off., I,

43, 153), tout en s'adonnant à l'acquisition de la science et de la sagesse, ont consacré avant tout leur expérience et leur intelligence (prudentiam suam intelligentiamque potissimum conferunt) à l'intérêt de l'homme (Off., I, 44, 156). Et c'est encore pour cette raison qu'il vaut mieux parler d'une façon éloquente (copiose) pourvu que ce soit avec sagesse (prudenter), que penser de façon pénétrante (acutissime), sans être capable de s'exprimer avec eloquentia⁴⁶⁴.

Cicéron, d'autre part, qui dans la définition de la prudentia (Off., I, 43, 153) a relié cette vertu au domaine de l'éthique, l'associe au paragraphe 160 du même livre à la connaissance (cognitionem prudentiamque sequetur considerata actio): l'action réfléchie résultera de la connaissance et de la prudence⁴⁶⁵. Ainsi d'un côté la prudentia est associée à la connaissance ou à la pensée (cogitare prudenter); de l'autre elle se tourne vers la vie active, se met au service de la parole et de toutes les activités communautaires.

Dans ce premier livre du De officiis, Cicéron appelle donc cognitio (Off., I, 43, 152) la première vertu cardinale et la présente comme une vertu spéculative, tout en prônant son application à la vie pratique. Par rapport à la cognitio, prudentia apparaît

464 Cf. Off., I, 44, 156; à ce sujet cf. aussi Inu., I, 1, 1 et De or., III, 35, 141-143, où Cicéron prône l'alliance de la sapientia et de l'eloquentia.

465 Off., I, 45, 160; cf. aussi ibid., 44, 157, où Cicéron dit que les hommes se sont unis en société à cause de l'action et de la pensée (agendi cogitandique sollertia).

comme une qualité plus pratique, car on en fait usage lorsqu'on passe de la spéculation à la vie active ou lorsqu'on la prend comme base de l'action. La prudētia⁴⁶⁶ sert ainsi de contrepoids à l'engouement pour la cognitio et l'intelligentia. L'homme, dit-il, est naturellement porté à la recherche minutieuse et détaillée du vrai (ueri inquisitio atque inuestigatio) (I, 4, 13)⁴⁶⁷, est attiré par le désir d'atteindre la connaissance et la science omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem (I, 6, 18)⁴⁶⁸. Mais dans cette recherche du vrai, il faut éviter deux défauts: celui de prendre le connu pour l'inconnu et d'y donner à la légère son assentiment (I, 6, 18) - erreur que nous avons déjà vue comme contraire à la sapientia⁴⁶⁹ - et celui de consacrer trop de temps et trop de peine à des questions obscures, difficiles et qui en outre ne s'imposent pas, et donc qu'il n'y a lieu de s'adonner à l'étude que dans les périodes d'inactivité (I, 6, 19)⁴⁷⁰. Ainsi, même dans ce texte où il reconnaît la légitimité de la spéculation

466 Reliquis autem tribus uirtutibus necessitates propositionum sunt ad eas res parandas tuendasque quibus actio uitae continetur (Off., I, 5, 17).

467 Tout le long de ce développement on retrouve des expressions similaires: ueri inquisitio atque inuestigatio (4, 13); in perspicientia ueri sollertiaque (5, 15); indagatio atque inuentio ueri (5, 15); ueri cognitio (6, 18); ueri inuestigatio (6, 19); studia scientiae cognitionisque (ibid.).

468 Cf. aussi Off., I, 4, 13; auemus aliquid uidere, audire, addiscere [...] huic ueri uidendi cupiditati; Fin., II, 14, 46: et quoniam eadem natura cupiditatem ingenuit homini ueri uidendi et supra, p. 76 et suiv.; 145 et suiv.

469 A ce sujet cf. supra, p. 130 et n. 477; p. 148 et n. 551.

470 Cf. aussi Off., I, 4, 13: cum sumus necessariis negotiis curisque uacui; et Fin., II, 14, 46: uacui curis.

pure, la recherche de la vérité pour elle-même⁴⁷¹, par opposition à la recherche pratique, il insiste pour que celui qui s'y adonne s'intéresse non seulement "à la science pure" mais aussi "aux décisions à prendre dans le domaine de la vie morale et se rapportant à la vie décente et heureuse":

Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque uiuendum aut in studiis scientiae cognitionisque uersabitur (Off., I, 6, 19).

Cicéron distingue donc dans la première vertu cardinale à la suite des Stoïciens deux types distincts de connaissance, la connaissance spéculative et la connaissance pratique. "The writers of the later periods, écrit avec raison F.A. Arnold en citant ce texte, desired to recognize separately contemplative wisdom, and therefore introduced as a subdivision of the first cardinal virtue 'Speculation' (σοφία -sapientia)"⁴⁷².

La même dichotomie se rencontre aussi lorsque Cicéron, traitant de la quatrième partie de l'honestum, "l'ordre et la mesure de tous les actes et de toutes les paroles", entreprend de démontrer que le decorum propre à cette vertu cardinale apparaît aussi dans les trois autres vertus, notamment dans la première, celle de la

⁴⁷¹ A ce texte on peut ajouter Tusc., I, 26, 64, où Cicéron dit que la philosophie nous a initiés à la justice, à la tempérance, au courage et décrit la quatrième vertu sous l'aspect intellectuel: ab animo tamquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia supra infera, prima ultima media uideremus.

⁴⁷² Op. cit., p. 306. Il cite aussi Sénèque, De otio, 4, 2: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni; il nous semble cependant que dans ce texte Sénèque parle en général de la division des vertus en "théoriques" et "pratiques".

connaissance: Nam et ratione uti atque oratione prudenter et agere quod agas, considerate omnique in re quid sit ueri, uidere et tueri decet (Off., I, 27, 94).

De même ailleurs les termes ou les expressions jumelées avec prudentia désignent une vertu spéculative. Dans le De finibus, IV, 8, 19, traitant de la brouille de Zénon avec les Péripatéticiens à propos du souverain bien, Cicéron demande à Caton si Zénon par hasard a trouvé mauvais ce que disent ces philosophes de la prudence, de la connaissance des choses de la nature (an, quae de prudentia, de cognitione rerum), de la communauté du genre humain, ainsi que de la tempérance, de la maîtrise de soi, de la grandeur d'âme ainsi que de toutes les formes de la beauté morale? Au paragraphe 43 du livre V, il note que nous avons été mis au monde et façonnés de telle sorte que nous eussions en dedans de nous-mêmes les principes qui nous font agir en tel ou tel sens, qui nous font concevoir de l'affection pour tels ou tels, de la libéralité, de la reconnaissance et que nous eussions des âmes aptes à la science, à la sagesse et au courage (atque ad scientiam, prudentiam, fortitudinem aptos animos haberemus). Dans tous ces textes donc Cicéron éprouve le besoin de noter l'aspect spéculatif de la première vertu cardinale. Les mots varient - on trouve en effet à côté de prudentia tantôt cognitio, scientia, tantôt indagatio atque inuentio ueri, ueritas, et tantôt acutissime uidere - mais tous affirment le même aspect spéculatif qui distingue cette vertu des trois autres.

Cicéron cependant ne s'exprime pas toujours avec autant de netteté. Il lui arrive parfois d'employer séparément prudentia⁴⁷³ et sapientia⁴⁷⁴ pour désigner la vertu tout entière, laissant au contexte le soin d'évoquer le second aspect. Ainsi, rapporte-t-il dans les Tusculanes, Platon aurait écrit à Dion, à la suite de l'un de ses séjours à la cour du tyran de Syracuse que l'existence de félicité qu'on y mène ne lui a guère plu et que "se gaver deux fois le jour et ne jamais coucher seul, avec tout le cortège des plaisirs que suppose pareille vie, voilà qui ne formera jamais un sapiens (φρόνιμος), et encore moins un moderatus (σωφρων)"⁴⁷⁵. Et au paragraphe suivant il reprend la même idée en remplaçant sapiens par prudentia: quo modo igitur iucunda uita potest esse, a qua absit prudentia, absit moderatio? (Tusc., V, 35, 101). En deux autres textes de Platon, Cicéron rend de même le terme φρόνησις, par le terme sapientia. Il s'agit d'un texte du Phèdre⁴⁷⁶ que Cicéron cite à deux reprises. Platon avait affirmé que malgré le regard

473 Cf. Nat., III, 15, 38; 32, 80; Tusc., II, 13, 31; III, 8, 17; Off., II, 9, 34 - 10, 35; III, 17, 71; 25, 96; 32, 113; 33, 117-118; Inu., II, 53, 159-164; Cat., II, 11, 25.

474 Cf. Fin., I, 12, 42 - 13, 43; 14, 46; 16, 50; II, 16, 51; Off., I, 19, 63; III, 6, 31; Tusc., V, 12, 36; Nat., III, 36, 87; Rep., III, 14, 24. Comme on voit Cicéron emploie sapientia pour désigner la première vertu cardinale notamment lorsqu'il présente ou critique la doctrine épicurienne (Fin., I et II) et cela malgré le fait que dans les textes épicuriens on trouve φρόνησις ou φρονίμως (cf. Diogène Laërce, X, 132 et 140).

475 Tusc., V, 35, 100; cf. Platon, Lettres, VII, 326 b-c.

476 Cf. Phèdre, 250 d, cité supra, p. 97, n. 348.

perçant des yeux, ceux-ci ne peuvent pas voir la φρόνησις ; si on pouvait l'apercevoir elle exciterait en nous un grand désir de la posséder. Dans le De finibus Cicéron applique cette citation à la sapientia, qu'il présente comme vertu cardinale:

"Oculorum" inquit Plato "est in nobis sensus acerrimus, quibus sapientiam non cernimus. Quam illa ardentis amores excitaret suum!" (Fin., II, 16, 52).

Et dans le De officiis il applique librement la même citation à l'honestum:

Formam quidem ipsam [...] et tamquam faciem honesti uides "quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae" (Off., I, 5, 15)⁴⁷⁷.

Comme la sapientia est ici l'équivalent d'honestum, elle représente la beauté morale intégrale qui englobe les quatre vertus cardinales.

L'autre texte platonicien figure dans le traité des Lois⁴⁷⁸ et Cicéron, en nous en révélant la source, le traduit ainsi:

Praeclare enim Plato: "Beatum cui etiam in senectute contigerit, ut sapientiam uerasque opiniones assequi possit" (Fin., V, 21, 58).

Le rapprochement de sapientia avec uerasque opiniones et le contexte de la citation - il est en effet question de l'amour pour la connaissance et pour la science - incitent à voir dans sapientia une qualité intellectuelle.

⁴⁷⁷ Au sujet de ce texte I.N. Madvig, dans son commentaire à Fin., II, 16, 52 (op. cit., p. 231), fait remarquer: "paulo negligentius ab honesti uerbo et notione orditur, quam ipse tractabat, in sapientiae quam Plato nominarat, desinit". Cela, cependant, peut s'expliquer par l'équivalence honestum = sapientia.

⁴⁷⁸ Cf. II, 653 a: φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους εὐτυχὲς ὅτῳ καὶ πρὸς τὸ γῆρας παρεγένετο.

Cicéron traduit donc toujours la *φρόνησις* platonicienne par sapientia, et quand il est question de sapientia, vertu cardinale, et quand il est question de l'ensemble de la beauté morale sapientia = honestum. Cette traduction est en contradiction avec celle du par. 153 du premier livre du De officiis, où Cicéron affirme que les Grecs appellent σοφία la sapientia et φρόνησις la prudentia. G. Garbarino⁴⁷⁹ explique cette contradiction par le fait que Platon lui-même ne distinguait pas la φρόνησις de la σοφία, comme nous l'avons déjà mentionné⁴⁸⁰, et que pour désigner la sagesse du philosophe "qui s'est élevé jusqu'à la vision de l'Idée du Bien", il préfère "phronesis à sophia, peut-être pour mieux distinguer cette sagesse de la sophia des sophistes"⁴⁸¹. C'est seulement dans l'Epinomis, si cette œuvre est bien de Platon, ou avec Xénocrate et plus tard avec Aristote, que φρόνησις indique une sagesse pratique et σοφία la philosophie spéculative⁴⁸². Or le fait que Platon ne distinguait pas la φρόνησις de la σοφία, et que les textes traduits par Cicéron ainsi que les contextes où ils se trouvent, à l'exception des Tusculanes, traitent de la sagesse spéculative, peuvent justifier l'emploi de sapientia au lieu

479 Cf. Evoluzione semantica dei termini "sapiens" e "sapientia" nei secoli III e II a.C., dans Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino, C, 1965-1966, p. 256-257, n. 4.

480 Cf. supra, p. 348-349, n. 348-349.

481 R. Gauthier et J. Jolif, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire, Louvain, Publ. Univ., 1970, vol. 2, 2e partie, p. 488.

482 A ce sujet cf. idem, ibid.

de prudentia. Le texte des Tusculanes où Cicéron, ayant employé le terme sapiens, en reprend bientôt l'idée avec le terme prudentia, nous montre qu'il préfère cependant employer prudentia quand il s'agit de sagesse pratique.

Cicéron n'a pas été le seul à traduire φρόνησις par sapientia.⁴⁸³ Flaute nous en donne un exemple quand il fait affirmer par Phronesion que Phronesis est sapientia⁴⁸³. Sapientia, en effet, dans les premiers textes de la langue latine avait le sens de sagesse pratique⁴⁸⁴ et rejoignait donc celui de prudentia⁴⁸⁵. Cicéron lui-même a signalé la parenté de ses deux termes: id enim sapientis est prouidere ex quo sapientia est appellata prudentia⁴⁸⁶, parenté relevée aussi par Marius Victorinus en ces termes:

haec uirtus in rhetoricis a Cicerone eadem ponitur quae sapientia. Alibi uero, id est in libris de re publica, ab eodem Cicerone illa uirtus dicitur quae prudentia⁴⁸⁷.

On trouve aussi un exemple de cette même parenté dans le De legibus, où Cicéron affirme d'abord que de grands savants considèrent la sagesse pratique comme une loi (arbitrantur prudentiam esse legem)⁴⁸⁸,

483 Truc., 78. b.

484 A ce sujet cf. G. Garbarino, art. cit., p. 273.

485 A ce sujet cf. U. Klima, Untersuchungen zu dem Begriff "sapientia", von den republikanischen Zeit bis Tacitus, Diss. München, Bonn, Habelt, 1971, p. 29-37.

486 Hort., fr. 33 (éd. Ruch). Sur sapiens/sapientia employés au lieu de prudens/prudentia, voir aussi supra, p. 108, n. 391.

487 In Cíc. Rhetor., I, 1 (R.L.M., p. 156).

488 Leg., I, 6, 19; au sujet de ce texte cf. supra, p. 164.

et plus loin que la raison ou l'esprit de l'homme sage est apte à donner des ordres et des défenses (est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea (Leg., II, 4, 8)⁴⁸⁹.

Comme on peut le voir dans cet exemple, prudentia apparaît souvent chez Cicéron comme un élément de la sapientia considérée alors comme synonyme de l'honestum. En effet, à côté des cas où prudentia et sapientia sont considérées comme des termes interchangeables, on trouve aussi des cas où la première est considérée comme un élément de la seconde. Nous en trouvons une autre preuve dans le texte du Laelius (2, 6), où Cicéron qualifie de sapientes Acilius, parce qu'il avait montré son bon sens dans le domaine juridique (quia prudens esse in iuri civili putabatur) et Caton l'Ancien, parce qu'il avait montré sa perspicacité dans le domaine politique et dans celui de la jurisprudence (multa eius et in senatu et in foro uel prouisa prudenter). L'adjectif prudens et l'adverbe prudenter nous montrent donc que sapientia embrasse la notion de prudentia. Cela est évident aussi dans le domaine des vertus cardinales, car, comme nous l'avons déjà vu⁴⁹⁰, Cicéron attribue au sage, entre autres vertus, la prudentia. Ce qui confirme qu'il attribue à sapientia un sens beaucoup plus vaste et plus élevé qu'à

⁴⁸⁹ Plus loin (Leg., II, 5, 11) Cicéron dit que de la même manière que la pensée divine se confond avec la Loi suprême, la raison humaine, lorsqu'elle est parfaite, est l'apanage du sage. Sur ce texte cf. supra, p. 160-161.

⁴⁹⁰ A ce sujet cf. supra, p. 365-369.

prudentia. Si par rapport aux autres vertus cardinales prudentia apparaît comme une vertu théorique, par rapport à sapientia elle apparaît comme une vertu pratique.

Pour le résumé de cette section, voir p. 392a-392b.

IV.- CICÉRON ET LE SAPIENS STOICIEN.

Dans l'examen de sapientia comme vertu éthique, nous avons vu que, selon l'optique stoïcienne, le sage qui possède la sapientia, possède la beauté morale intégrale. Nous avons montré d'autre part, dans notre premier chapitre, que le sage possède la science parfaite et, dans le deuxième, qu'il est le seul à avoir accès au λόγος divin. On peut en effet ramener à ces trois traits toutes les qualités que les Stoïciens attribuaient au sage ou à l'homme idéal⁴⁹¹. Conscient de l'excellence de ces qualités, ils n'hésitaient pas à reconnaître au sage la perfection en tout, allant jusqu'à des affirmations hardies et contraires à l'opinion commune que l'on appelait "paradoxes"⁴⁹².

Cicéron, nous avons déjà eu l'occasion de le voir, nous a laissé les portraits les plus élogieux du sage stoïcien. Outre les portraits contenus dans Leg., I, 22, 59 - 23, 60 et Tusc., V, 24, 68 - 25, 72⁴⁹³, il décrit souvent en termes lyriques la supériorité du sage, supériorité que lui procurent la considération de la nature

⁴⁹¹ Pour un portrait complet du sage stoïcien cf. S.V.F., vol. 3, n° 544-684, p. 146-171.

⁴⁹² Voir note précédente: notamment les n° 589-603; 657-681.

⁴⁹³ Cf. supra, p. 14 et suiv.

RESUME DE LA SECTION III - LA SAPIENTIA ET LES QUATRE VERTUS CARDINALES.

Sapientia chez Cicéron remplit le rôle du souverain bien et d'une vertu cardinale. La théorie des quatre vertus cardinales (φρόνησις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, σωφροσύνη) dont on trouve des traces au Ve siècle av. J.-C., a été élaborée par les Stoïciens qui ont modifié sur ce point la doctrine de Platon.

Cicéron traite souvent des quatre vertus cardinales, notamment dans le De finibus, dans les Tusculanes et dans le De officiis. C'est lui qui en a donné la traduction latine adoptée par ses successeurs: prudentia ou sapientia, iustitia, fortitudo et temperantia. Concernant l'importance respective de ces vertus, il considère tantôt la prudence comme vertu de base et tantôt la tempérance ou la justice. Cette fluidité tient compte des liens étroits qui unissent les vertus ensemble de sorte que celui qui en possède une les possède toutes, théorie stoïcienne que Cicéron épouse.

Pour le sage, la vertu est une et indivisible et elle s'appelle sapientia, car l'acte du sage est un acte parfait, κατόρθωμα, qui contient tous les aspects de la vertu. Le reste des hommes doit au contraire tenir compte de l'officium, le καθήκον.

Sapientia englobe donc les autres vertus. A plusieurs reprises Cicéron montre que le sapiens fait preuve de toutes les vertus:

1° du courage car il est un prérequis de la sagesse, il fortifie le sage contre la peur de la mort, contre la douleur et les quatre perturbations de l'âme; 2° de la tempérance, cette santé de l'âme qui l'affranchit des passions; 3° de la justice qui lui permet

de bien accomplir ses devoirs sociaux; 4° et enfin de la prudence qui, par la prévoyance et l'expérience, lui permet de choisir entre les biens et les maux.

Comme sapientia et prudentia sont pour Cicéron synonymes, il appelle la première vertu cardinale tantôt prudentia, tantôt sapientia. Les mots σοφία et φρόνησις sont de même employés l'un pour l'autre en grec. C'est pourquoi Cicéron, pour traduire φρόνησις, emploie souvent sapientia.

Cicéron emploie aussi parfois au lieu de prudentia le mot sapientia qui désigne alors une vertu spécifique, mais même dans ces cas, il considère la sapientia comme une vertu plus théorique que prudentia; il met en garde cependant contre le culte excessif de la spéculation théorique au détriment des devoirs sociaux.



et l'indépendance à l'égard des choses humaines⁴⁹⁴. En plus des hautes qualités morales et intellectuelles, il lui attribue aussi la supériorité dans tous les domaines, sans craindre lui non plus de tomber dans le paradoxe.

Nous en trouvons un exemple dans le De finibus. Au troisième livre de ce traité l'exposé de Caton se termine par la description de la figure du sapiens stoïcien. Le sage romain, après avoir fait remarquer au par. 74 l'agencement et l'unité admirables de la doctrine stoïcienne, poursuit en décrivant la personne du sage qu'il qualifie de gravis, magnificus, constans (par. 75). Cette conception du sage représente le sommet de la philosophie stoïcienne et concrétise l'idée des liens étroits qui unissent les trois parties de la philosophie. Caton, en effet, après avoir déclaré que le bonheur du sage provient de ce qu'il y a compris, grâce à la raison, que l'honestum est le seul bien⁴⁹⁵, affirme que le sage possède à bon droit tous les titres dont les ignorants se moquent: uereque omnia ista nomina possideat, quae irrideri ab imperitis solent (Fin., III, 22, 75): le sage, dit-il, est un roi plus accompli que Tarquin qui n'a su régner ni sur lui-même, ni sur les siens; un chef supérieur à Sylla, dont le pouvoir reposait sur la débauche, l'avarice et la cruauté; un riche supérieur à Crassus qui n'aurait jamais songé à se rendre au-delà de l'Euphrate s'il

⁴⁹⁴ Voir notamment Fin., III, 8, 29; 22, 75-76; Tusc., IV, 17, 37; 26; 57; Rep., I, 17, 26-28.

⁴⁹⁵ Qui [scil. sapiens], cum ratio docuerit, quod honestum esset, id esse solum bonum, semper sit necesse est beatus (Fin., III, 22, 75).

n'avait manqué de rien. Seul il possède toutes choses parce qu'il est seul à savoir s'en servir; seul il est beau, car les traits de l'âme sont plus beaux que ceux du corps; seul il est libre, car il n'est soumis à la domination de personne et n'est pas esclave de ses désirs; seul il est invincible, car même si son corps est enchaîné, son âme ne peut jamais être chargée de chaînes (*ibid.*).

Toutes ces qualités que Caton attribue au sage sont considérées comme des paradoxes. Cicéron lui-même en développe quelques-uns dans ses Paradoxa⁴⁹⁶, en y donnant sa pleine adhésion, tandis qu'il en fait l'objet de sa raillerie dans le Pro Murena.

Tous ces paradoxes peuvent être ramenés à un seul: l'opposition entre sages et non-sages, qui pour les Stoïciens sont des fous. Pour les Stoïciens, en effet, l'humanité se partage en deux classes: celle des sages et celle des insensés⁴⁹⁷. Les non-sages sont des insensés: Stoici [...] omnes insipientes insanos esse dicunt (Tusc., IV, 24, 54)⁴⁹⁸. Cicéron tient compte de cette opposi-

496 Cf. notamment le cinquième Paradoxe (Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos) et le sixième (Quod solus sapiens dives).

497 Cf. Stobée, Ecl., II, 7, 11 (S.V.F., vol. 1, n° 216, p. 52-53): ἀρέσκει γὰρ τῇ τε Ζήνωνι καὶ τοῖς ἀπ' αὐτοῦ Στωϊκοῖς φιλοσόφοις δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων. Sur cette idée stoïcienne voir les références citées par A.S. Pease, op. cit., vol. 1, p. 196. Sur le portrait contraste du sage, et de l'insensé cf. M. Valente, op. cit., p. 313-321.

498 Cf. aussi Tusc., III, 4, 9: omnes insipientes igitur insaniunt; De or., III, 18, 65: omnes, qui sapientes non sint [...] insanos esse dicunt [Stoici]; Mur., 29, 61: nos autem qui sapientes non sumus [...] insanos esse dicunt; Cicéron avait développé cet argument dans le quatrième Paradoxe qui nous est parvenu incomplet; Horace raille le même paradoxe dans Sat., II, 3; pour des

tion entre les sages et les insensés quand, dans son exposé sur la théologie épicurienne, tournant en ridicule l'idée stoïcienne que la beauté du monde a été créée en vue des hommes, Velleius demande à Balbus pour quels hommes, les sages ou les sots: sapientiumne [...] an stultorum⁴⁹⁹?

Cicéron recourt à l'antinomie sages/fous quand il traite du bonheur du sage⁵⁰⁰ et lorsqu'il étudie les perturbations de l'âme⁵⁰¹. Mais tandis que dans ces cas il accepte cette antinomie, car il s'en sert pour confirmer sa thèse, ailleurs il en parle sur un ton polémique ou ironique. Ainsi dans le De oratore (III, 18, 65-66), il fait dire à Antoine que l'orateur ne pourrait pas être formé à l'école stoïcienne, car il serait absurde de permettre de haranguer le peuple à quelqu'un qui serait persuadé que parmi ses auditeurs il n'y a pas un homme sensé. Cicéron raille lui-même ce paradoxe dans le Pro Murena (29, 61), où il veut montrer le rigorisme de la doctrine stoïcienne, rigorisme qui est poussé jusqu'à l'absurde. A cette fin il dit que tous ceux qui ne sont pas sages - et il s'inclut dans le nombre (nos autem) - seraient des esclaves fugitifs (fugitiui), des exilés (exsules), des ennemis (hostes) et enfin des fous (insani). Il s'élève contre le même paradoxe quand,

références stoïciennes cf. S.V.F., vol. 3, n° 657-670, p. 164-168, entre autres le n° 664: πάντας τε τοὺς ἄφρονας μάλινεσθαι· οὐ γὰρ εἶναι φρονίμους, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἰσὴν τῇ ἀφροσύνῃ μανίαν πάντα πράττειν (Diogène Laërce, VII, 124).

⁴⁹⁹ Nat., I, 9, 23; plus loin les termes sapientes/ stulti sont encore opposés.

⁵⁰⁰ Cf. supra, p. 298, n. 195.

⁵⁰¹ Cf. supra, p. 316, n. 253-254.

dans le De finibus, il répond à l'exposé de la doctrine stoïcienne par Caton⁵⁰² selon lequel il n'y a aucune différence entre ceux qui ont progressé dans la vertu et les scélérats (Fin., IV, 9, 21).

Par contre, il l'accepte dans les Paradoxes, où malheureusement le développement ne nous est pas parvenu⁵⁰³. Il l'accepte aussi dans les Tusculanes où il le rattache à la démonstration que toutes les passions sont des folies qui ne touchent que les insensés⁵⁰⁴, que tous les sages sont heureux, tandis que tous les fous sont malheureux. A ce sujet il rend encore plus concrète l'opposition entre sages et non-sages en opposant des tableaux d'hommes sages - tels Laelius, Catulus et Archimède - à des tableaux d'hommes fous - tels Cinna, Marius et Denys le Tyran⁵⁰⁵. Cicéron défend ainsi ce paradoxe dans les oeuvres d'inspiration stoïcienne, il le rejette ou le tourne en ridicule dans sa polémique contre le Portique.

Malgré ces nombreuses descriptions des hautes qualités du sage, Cicéron met parfois en doute son existence.. Du reste les Stoïciens eux-mêmes n'en étaient pas sûrs non plus et n'étaient pas sans éprouver de la difficulté à nommer des sages; en tout cas

502 Cf. Fin., III, 14, 45-48.

503 Par., IV, 1, 27; au sujet de cette lacune, cf. J. Mola-ger, Cicéron, Les Paradoxes des Stoïciens, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 31-37; cf. ibid., p. 16 et suiv. pour les intentions de Cicéron en écrivant les Paradoxes et pour son affirmation ludens conieci (Par., Prooem., 3).

504 Cf. notamment Tusc., III, 4, 8 - 5, 11.

505 Cf. Tusc., V, 19, 54 - 23, 67; ce développement précède le portrait du sage (24, 68 - 25, 72), que nous avons très souvent mentionné.

aucun d'entre eux ne prétendait avoir droit au titre de sage⁵⁰⁶.

Cicéron dit que les Stoïciens étaient incapables de dire qui était sage ou si quelque sage avait jamais existé: Sed quis sapiens sit aut fuerit ne ipsi [scil. Stoici] solent dicere (Ac. pr., II, 47, 145). Ailleurs il se pose lui-même la même question: quis enim hoc [scil. sapientem esse] aut quando aut ubi aut unde (Fin., IV, 24, 65)⁵⁰⁷. Il va jusqu'à dire qu'il faut considérer le sage comme un prodige: sapientem esse portentum, car il estime qu'il est encore plus fréquent de voir une mule accoucher que de rencontrer un sage: saepius enim mulam peperisse arbitror quam sapientem fuisse (Diu., II, 28, 61)⁵⁰⁸.

Dans d'autres textes, plus que l'existence du sage, Cicéron met en doute la possibilité d'atteindre le haut degré de sa perfection: in quo uero erit perfecta sapientia (quem adhuc nos quidem uidimus neminem) (Tusc., II, 22, 51)⁵⁰⁹. Cette constatation ne

506 Cf. Plutarque, Stoic. repugn., 31, 1048 e (S.V.F., vol. 3, n° 662, p. 166); pour l'existence du sage stoïcien cf. A.S. Pease, op. cit., vol. 1, p. 196 et vol. 2, p. 1176-1177; et le chapitre The Sage de D. Tsekourakis dans sa thèse Studies in the terminology of early Stoic ethics, Wiesbaden, Steiner, 1974, p. 124-138.

507 A cela on peut ajouter Lae., 2, 9, où Laelius affirme qu'il tend plutôt à croire que le sage n'a jamais existé: aut enim nemo, quod quidem magis credo, aut, si quisquam, ille sapiens fuit; Nat., III, 52, 79 où Cotta est du même avis: sapientiam autem nemo adsequitur et De or., III, 18, 65 où Crassus affirme la même idée: neque tamen quemquam esse sapientem [dicunt].

508 Le sage stoïcien était en effet considéré comme un oiseau fabuleux, le phénix: ille alter [scil. uir bonus] fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur (Sénèque, Ep., 42, 1); cf. aussi Alexandre d'Aphrodisias, Fat., 28, 199 (S.V.F., vol. 3, n° 658, p. 165).

509 Cf. aussi Lae., 11, 38: perfecta quidem sapientia si simus (au sujet de ce texte cf. supra, p. 159, n. 25).

l'empêche pas de continuer à le décrire comme il devrait être, si un jour il venait à exister: qualis hic futurus sit, si modo aliquando fuerit, exponitur (*ibid.*). L'éventualité de l'existence du sage est ici, moins importante pour lui que sa capacité de surmonter la douleur.

Au contraire dans d'autres textes il engage une polémique avec les Stoïciens⁵¹⁰, qui, à son avis, exigent un niveau trop élevé de perfection pour leur sage. Selon ces philosophes, dit Laelius, on ne peut pas appeler sages des personnages que pourtant nos ancêtres ont jugés tels:

Numquam ego dicam C. Fabricium, M. Curium, Ti. Cornelianum, quos sapientes nostri maiores iudicabant, ad istorum normam fuisse sapientes (*Lae.*, 5, 18)⁵¹¹.

Qu'ils nous permettent de les appeler uiri boni⁵¹², ajoute Laelius, voulant ainsi proposer un niveau plus accessible de sagesse. Mais les Stoïciens ne permettent même pas cela car pour eux seul le sage est un homme bon: negant enim quemquam esse uirum bonum nisi sapientem (*ibid.*). Laelius dit alors: qu'ils gardent pour eux cette sagesse, que personne n'a jamais atteinte (eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus, car ce n'est qu'un

510 Quoique Cicéron ne nomme pas les Stoïciens, il est évident qu'il s'agit d'eux; cf. à ce sujet R. Combès, Cicéron, Laelius de Amicitia, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 13, n. 2.

511 Cf. aussi *Off.*, III, 4, 16 où cependant Cicéron se montre lui-même convaincu que des personnages comme Laelius, Caton, Fabricius etc. n'ont pas été sages selon la norme des Stoïciens (sic sapiens ut sapientem uolumus intellegi) mais ont atteint cependant une perfection qui s'en rapproche (similitudinem quandam gerebant speciemque sapientem).

512 Sur uir bonus comme synonyme de sapiens cf. *supra*, p. 286, n. 149.

titre frustrant et obscur (inuidiosum et obscurum). Il incite à tenir les yeux fixés sur ce qui fait partie de l'utilité de la vie ordinaire (in usu uitaque communi) (ibid.).

Il ajoute qu'il va raisonner selon le gros bon sens (pingui Minerua): il va appeler uiri boni ces personnages qui ont suivi la nature comme guide; dont on loue la fides, l'integritas, la libertas, la magna constantia et l'absence de cupiditas, de lubido et d'audacia. Nous avons là un exemple de sagesse faite d'éléments grecs et d'éléments latins.

On peut se demander si Cicéron lui-même se considère comme un sage. Nous avons vu⁵¹³ que pour le problème de la connaissance il reconnaît qu'il ne propose souvent que des conjectures (magnus quidem sum opinator), car il n'est pas sage (non enim sum sapiens) (Ac. pr., II, 20, 66). Face à la douleur causée par la mort de sa fille Tullia il affirme qu'il n'a pas réagi de façon sage (non enim sapientes eramus) (Tusc., IV, 29, 63)⁵¹⁴. De même à l'occasion de son exil il reconnaît qu'il s'est laissé abattre par la douleur, et n'a pas fait preuve de la sagesse que quelques-uns attendaient de lui: neque istam mihi adscisco sapientiam, quam nonnulli in me requirebant (Dom., 36, 97). Il ajoute qu'il aurait considéré cela comme contraire à la nature humaine: An ego poteram [...] infitiari me esse hominem et communem naturae sensum repudiare (ibid.)?

513 Cf. supra, p. 134 et suiv.

514 Cf. supra, p. 328.

Soit que l'on considère la sapientia comme une science ou une connaissance ou soit qu'on la considère comme une vertu, Cicéron estime qu'il ne mérite pas le titre de sage. Par contre lorsqu'il expose à son frère Quintus l'idée platonicienne de l'alliance du pouvoir et de la sagesse pour assurer le salut de l'Etat (Hanc coniunctionem uidelicet potestatis et sapientiae saluti censuit ciuitatibus esse posse)⁵¹⁵, il dit que cette alliance ne s'est réalisée qu'une fois dans l'Etat romain. Il pense naturellement à son consulat. Sur le plan politique Cicéron donc estimait prétendre au titre de sapiens.

Pour le résumé de cette section, voir p. 400a.

CONCLUSION

Dans ce chapitre nous avons vu que sapientia indique la plus haute perfection morale et qu'elle est synonyme d'honestum. Elle consiste dans l'accord avec la nature et elle assure le bonheur à celui qui en est doté. Si l'on suit les Stoïciens, qui n'admettent d'autres biens que la vertu, la sapientia garantit le bonheur parfait (uita beatissima). Si, au contraire, on accepte les autres systèmes philosophiques qui admettent d'autres biens, alors la sapientia assure seulement la uita beata. Or les préférences de Cicéron vont pour la conception de la sagesse qui assure à elle seule le bonheur parfait, quoiqu'il reproche aux Stoïciens le fait d'avoir négligé dans la considération du souverain bien les principes de la nature.

⁵¹⁵ Q. fr., I, 1, 10, 29; cf. Platon, Rép., V, 473 d.

RESUME DE LA SECTION IV - CICERON ET LE SAPIENS STOICIEN.

Cicéron nous a laissé les plus beaux portraits du sage stoïcien. Dans ces portraits il évoque les paradoxes auxquels les Stoïciens recouraient pour décrire le sage. Son attitude à l'égard de ces paradoxes est double: tantôt il s'engage dans une polémique avec les Stoïciens et il tourne en ridicule leurs paradoxes, notamment quand il veut montrer l'austérité de la doctrine stoïcienne, tantôt il y adhère avec tout son enthousiasme, notamment quand il veut montrer que le sage est exempt de passions et qu'il jouit d'un bonheur parfait.

Cicéron doute parfois de l'existence du sage et de la possibilité d'atteindre le haut degré de perfection que les Stoïciens exigeaient de lui. A leur idéal il oppose une image qui ne prétend pas à la perfection absolue, mais qui est plus réelle et qui répond mieux aux exigences de l'esprit romain.

Il avoue que lui-même n'est pas sage comme le veulent les Stoïciens, mais il estime avoir fait preuve de sa sagesse pendant son consulat.

Il leur reproché leur obstination à refuser de reconnaître la différence qui sépare ceux qui s'approchent de la sagesse de ceux qui en sont complètement dépourvus.

Il partage complètement l'idée stoïcienne que la sapientia peut assurer l'indépendance à l'égard des maux de la vie humaine: grâce à la sapientia le sage peut surmonter la crainte de la mort, la douleur et toutes les maladies de l'âme. Cicéron est fasciné par cette thèse, sans cependant aller jusqu'à dire avec les Epicuriens que le sage éprouve de la joie dans les tourments ou avec les Stoïciens, qu'il est absolument impassible, ce qui serait inhumain.

Si le sage peut vaincre tous les maux de la vie humaine c'est parce que la sapientia embrasse les quatre vertus cardinales: prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia.

Nous avons examiné à la fin si Cicéron croit à l'idéal du sage et nous avons conclu qu'il le considère comme un idéal trop haut pour être jamais atteint, mais qu'il faut quand même y tendre.

CONCLUSION

Quand il y a dix ans nous avons entrepris l'étude du contenu sémantique de sapiens/sapientia chez Cicéron, nous avions l'intention d'examiner toutes les occurrences de ces termes et de procéder ensuite à leur classification, ce qui aurait donné à la fois une vue d'ensemble et une vue détaillée de l'usage cicéronien de ces termes, comme l'a fait Alain Hus dans sa recherche sur "Docere" et les mots de la famille de "docere".

Pour plusieurs raisons cependant: la multitude des occurrences de ces deux termes, des synonymes ou des périphrases qui reviennent constamment sous la plume de Cicéron, l'absence d'études préliminaires des nombreux problèmes abordés par Cicéron dans sa réflexion sur la sapientia, l'obligation de rencontrer les échéances fixées par l'Université, nous avons dû restreindre le présent compte rendu à l'aspect théorique de la sapientia et attendre l'achèvement de notre étude sur l'aspect pratique de ces termes pour procéder à l'analyse lexicographique envisagée au départ.

Cette étude sémantique de sapiens/sapientia nous a permis de constater que la réflexion de Cicéron en rapport avec ces deux termes embrasse les problèmes relatifs aux trois parties de la philosophie et aux différents systèmes philosophiques. Cicéron, comme on l'a dit, est éclectique, et ne saurait se limiter à la doctrine des Stoïciens, si important soit leur apport dans la définition de ces termes. Il ne se limite pas non plus à présenter l'opinion des

principaux représentants de ces différentes écoles, mais discute le pour et le contre de chaque système et se forme ainsi peu à peu une opinion personnelle. Constamment aussi il s'efforce de retrouver dans la tradition romaine des éléments de la sagesse grecque. L'incarnation de cette sagesse chez les Romains n'a pas, à son avis, l'élévation de la sagesse grecque, elle est, cependant plus parfaite parce que plus réaliste, plus équilibrée, en un mot plus humaine.

Le soin que Cicéron apporte à définir ces termes et l'usage fréquent qu'il en fait attestent l'importance qu'il attache aux notions qu'ils représentent. Pour lui ces notions éclairent tous les problèmes de la vie humaine et de la philosophie. A son avis, si la sapientia représente la perfection absolue et si l'on croit que le sage incarne cette perfection, force nous est de prendre pour acquis tous les postulats de l'éthique, notamment le bonheur du sage, son indépendance face aux passions etc.

L'analyse des principales occurrences de ces deux termes nous a permis d'y discerner une double valeur sémantique: la sapientia cicéronienne est à la fois une vertu et une science, une activité et un objet à rejoindre, et le sage à la fois un homme vertueux et un savant.

Quant aux termes connexes, philosophia, uirtus, scientia, cognitio et prudentia, il appert qu'aucun d'eux ne recouvre complètement tous les aspects du terme sapientia. Ratio recta, scientia, doctrina, cognitio et intellegentia en soulignent le caractère intellectuel alors que uirtus, honestum et prudentia en évoquent plutôt un caractère moral.

Philosophia évoque l'estime, la recherche de la sagesse tandis que la sapientia en présuppose l'acquisition. Pour que sapientia soit synonyme de philosophia, il faut lui adjoindre l'amor ou le studium de la sagesse.

Sapiens implique la possession de la uirtus; le terme sapientia d'autre part par sa double connotation de vertu et de science est plus large que uirtus.

Scientia et cognitio en revanche recouvrent un champ sémantique plus large que sapientia, science spécifique ayant pour objet "les choses divines et humaines, ainsi que l'étude de leurs causes".

La sagesse enfin embrasse l'ensemble des vertus cardinales, mais souvent aussi se substitue à l'une d'entre elles, la prudentia. Elle demeure cependant plus intellectuelle et théorique que cette dernière.

Dans cette étude de l'aspect théorique de la sapientia nous pensons avoir mis en lumière les idées de Cicéron sur le rapport entre la science parfaite et le sage, sur la sapientia comme principe supérieur qui anime le $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$, sur le rapport entre le souverain bien et la sapientia, sur le bonheur du sage et enfin l'idée qu'il se faisait du sage stoïcien.

Nous souhaitons pouvoir compléter, dans les plus brefs délais, notre étude de l'aspect pratique de sapiens/sapientia chez Cicéron en examinant les actes empreints de sagesse chez les différents membres de la société, notamment le simple citoyen, l'orateur, le législateur et le chef d'Etat.

BIBLIOGRAPHIE

Nous avons employé les abréviations suivantes:

R.L.M., Rhetores latini minores de C. Halm..

S.V.F., Stoicorum veterum fragmenta, de I. von Arnim.

I. SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES.

Allen, W., A Survey of Selected Ciceronian Bibliography, 1939-1953, dans Classical World, 47, 1953, p. 129-139.

Boyancé, P., Le problème de Cicéron, dans L'Information Littéraire, 10, 1958, p. 21-28.

-----, Travaux récents sur Cicéron, 1939-1958, dans Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé à Lyon, 1958, Paris, Les Belles Lettres, 1960, p. 254-291.

De Lacy, P., Some Recent Publications on Hellenistic Philosophy, 1937-1957, dans Classical World, 52, 1958-1959, p. 8-15; 25-27; 37-39; 57.

Rowland, R.J., A Survey of Selected Ciceronian Bibliography, 1953-1965, dans Classical World, 60, 1966, p. 51-65; 101-115; idem, A Survey of Selected Ciceronian Bibliography, 1965-1974, ibidem, 71, 1977-1978, p. 289-327.

Schuhl, P.-M., L'état des études stoïciennes, dans Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé à Aix-en-Provence, 1963, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 263-276.

Smethurst, S.E., Cicero's Rhetorical and Philosophical Works, A Bibliographical Survey, 1939-1956, dans Classical World, 51, 1957-1958, p. 1-4; 24; 32-41; idem, Cicero's Rhetorical and Philosophical Works, 1957-1963, ibidem, 58, 1964-1965, p. 36-45; idem, Cicero's Rhetorical and Philosophical Works, 1964-1967, ibidem, 61, 1967, p. 125-133.

II. LEXIQUES ET DICTIONNAIRES.

Abbot, K.M., W.A. Oldfather et alteri, Index verborum in Ciceronis Rhetorica necnon incerti auctoris libros ad Herennium, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1964, xxi-1160 p.

Chantraine, P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots, 4 vol., A-Y, Paris, Klincksieck, 1968-

Ernout, A., et A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, Histoire des mots, 4e éd., Paris, Klincksieck, 1967, XVIII-827 p.

Fuchs, J.W., Index verborum in Ciceronis De inventione libros II, Diss. Leiden, 1937, 158 p.

Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 6e éd., 1951, XX-1307 p.

Merguet, H., Lexikon zu den Reden des Cicero mit Angabe sämtlicher Stellen, 4 vol., Hildesheim, Olms, 1962 (réimpr. de l'éd. de 1877-1884).

-----, Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's mit Angabe sämtlicher Stellen, 3 vol., Jena, Fischer, 1887-1894.

Oldfather, W.A., H.V. Carter, K.M. Abbot, Index verborum Ciceronis epistularum, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1938, 586 p.

Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, Metzlersche, 1893-

Peters, F., Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon, New York, University Press, 1967, 234 p.

Places, E. Des, Platon, Oeuvres complètes, vol. 14, Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. XIV-576.

Pokorny, J., Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Bern, Francke, 1959, p. 495 et 1183.

Spaeth, J.W., Index verborum Ciceronis poeticorum fragmentorum, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1955, IX-130 p.

Thesaurus Linguae Latinae, Leipzig, Teubner, en cours de publication depuis 1900.

Walde, A. - J.B. Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 4e éd., 3 vol., Heidelberg, C. Winter, 1965.

III. SOURCES PRIMAIRES.

1. Philosophie.

Arnim, I. von, Stoicorum veterum fragmenta, 4 vol., Stuttgart, Teubner, 1964 (réimpr. de l'éd. de 1905-1924).

Babut, D., Plutarque, De la vertu éthique, Paris, Les Belles Lettres, 1969, 188 p. (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon, 15).

Bréhier, E., Les Stoiciens, textes traduits par ..., édités sous la direction de P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, LXVI-1438 p. (Bibliothèque de la Pléiade, 156).

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch herausgegeben von W. Kranz, 3 vol., 9e éd., Berlin, Weidmann, 1959-1960.

-----, Doxographi Graeci, coll. rec. prolegomenis indicibusque instr. ..., 4e éd., Berlin, W. de Gruyter, 1965, X-854 p.

Fiesta, N., I frammenti degli stoici antichi, ordinati, tradotti e annotati da ..., 2 vol., Hildesheim, Olms, 1971 (réimpr. de l'éd. de 1932), VIII-129 et 197 p.

Garbarino, G., Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C., Raccolta di testi con introduzione e commento, 2 vol., Torino, Paravia, 1973, XXIII-640 p. (Coll. Historica Politica Philosophica, Il pensiero antico, Studi e testi, 6).

Gauthier, R.A., et J.Y. Jolif, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire, 2e éd., 2 vol. en 4 parties, Louvain, Public. Universitaires, 1970 (Aristote trad. et Etudes, Coll. publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain).

Heinze, R., Xenokrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de l'éd. de 1892), XI-204 p.

Long, H.S., Diogenis Laertii vitae philosophorum, recognovit brevique adnotatione critica instruxit ..., 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1964, XX-597 p.

Reich, K., Diogenes Laertius Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Buch I-X, 2e éd., Hamburg, Meiner, 1967, XX-411 p. (Philosophische Bibliothek, 53/54).

Ross, D., The Works of Aristotle, transl. into English under the editorship of ..., vol. 12, Selected fragments, Oxford, Clarendon Press, 1952, XII-162 p.

Tricot, J., Aristote, La Métaphysique, nouv. éd., 2 vol., Paris, Vrin, 1964, XLIII-877 p. (Bibliothèque des Textes philosophiques).

Usener, H., Epicurea, Stuttgart, Teubner, 1966 (réimpr. de 1^{re} éd. de 1887), LXXVIII-445 p.

Vogel, C. de, Greek Philosophy, A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations, 3e éd., 3 vol., Leiden, Brill, 1967.

Pour les autres textes qui ne sont pas cités ici, nous avons utilisé les éditions de la "Collection des Universités de France" (Paris, Les Belles Lettres) ou, à défaut, les éditions Teubner; pour les Pères de l'Eglise nous avons employé en général les éditions Migne.

2. Cicéron, textes et éditions commentées.

Nous avons utilisé les éditions de la "Collection des Universités de France" (Paris, Les Belles Lettres), sauf pour le De republica, le De diuinatione, le De inuentione et le Timaëus que nous avons consultés dans l'édition Teubner.

Il convient de citer aussi les éditions suivantes:

-a. Traités de rhétorique

Arbela, E.V. D^r, M. Tullio Cicerone, Bruto, ed. critica con traduz. e note a cura di ..., Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1968, 278 p. (Classici Greci e Latini).

-----, M. Tullio Cicerone, L'oratore, ed. critica con traduz. e note italiane a cura di ..., Milano, Istituto Editoriale Italiano, 1958, 319 p. (Classici Greci e Latini).

Douglas, A.E., M. Tulli Ciceronis Brutus, Oxford, Clarendon Press, 1966, LXII-261 p.

Jan, O. et W. Kroll, Cicero, Brutus, Zürich, Weidmann, 1964, XXV-311.

Marchi, A. de et E. Stampini, Cicerone, L'Orator, con commento di ..., 3e éd., Torino, Chiantore, 1947, XXXV-162 p. (Coll. di classici greci et latini).

Piderit, K.W., Cicero, De oratore, für den schulgebrauch, erklärt von ..., 6e éd., besorgt von O. Harnecker, 3 vol., Amsterdam, Hakkert, 1965 (réimpr. de 1^{re} éd. de 1886), XII-616 p.

Seel, O., Orator, Textbearb., Einleit., Krit. Apparat, erklärendes Verzeichnis der Eigennamen, terminologische Übersicht, ..

Heidelberg, Kerle, 1952, 156 p. (Heidelberger Texte, Lat. Reihe, 21).

Wilkins, A.S., M. Tulli Ciceronis De oratore libri tres, with introduction and notes by ..., Oxford, Clarendon Press, 1892, 573 p.

b. Traités philosophiques.

Barigazzi, A., M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum liber primus, introd. e commento di ..., Torino, Paravia, 1956, XXIV-235 p. (Scrittori latini commentati).

-----, M. Tulli Ciceronis Tusculanarum disputationum liber tertius, a cura di ..., 2e éd., Torino, Paravia, 1956, XXIV-123 p. (Scrittori latini commentati).

Grilli, A., Hortensius, rec. comm. instr. ..., Milano, Ist. Edit. Cisalpino, 1962, 174 p. (Testi e documenti per lo studio dell' antichità, 5).

Heine, O., Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, erklärt von ..., zweites Heft, libri III-V, Stuttgart, Teubner, 1957 (réimpr. de l'éd. de 1929), 164 p.

Holden, H.A., M. Tulli Ciceronis De officiis libri tres, Amsterdam, Hakker, 1966 (réimpr. de l'éd. de 1899), XXIII-478 p.

Madvig, I.N., M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de l'éd. de 1876), LXX-869 p.

Pease, A.S., M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo, ed. by ..., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (réimpr. de l'éd. de 1920), 656 p.

-----, M. Tulli Ciceronis De natura deorum libri III, ed. by ..., 2 vol., Cambridge, Harvard Univ. Press, 1955-58, VIII-1257 p.

Pohlenz, M., Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, mit Benützung von O. Heines Ausgabe erklärt von ..., erstes Heft, libri I et II, Stuttgart, Teubner, 1957 (réimpr. de l'éd. de 1912), 180 p.

Reid., J.S., M. Tulli Ciceronis Academica, the text revised and explained by ..., Hildesheim, Olms, 1966 (réimpr. de l'éd. de 1885), X-371 p.

-----, M. Tulli Ciceronis De finibus bonorum et malorum, libri I, II, Hildesheim, Olms, 1968 (réimpr. de l'éd. de 1925), VIII-239 p.

Ronconi, A., Cicerone, Somnium Scipionis, introd., comm., di ..., 2e éd., Firenze, Le Monnier, 1966, 157 p. (Testi greci e latini con commento filologico, 2).

Ruch., M., L'Hortensius de Cicéron, Histoire et reconstitution, Paris, Les Belles Lettres, 1958, 186 p. (Coll. d'Etudes Anciennes).

Seyffert, M.L., M. Tullii Ciceronis Laelius de amicitia dialogus, mit einem Kommentar hrsg. von ..., 2e éd., besorgt von C.F.W. Müller, Hildesheim, Olms, 1965 (réimpr. de l'éd. de 1876), XII-589 p.

c. Correspondance.

Tyrell, R.Y., et L.C. Purser, The Correspondence of M. Tullius Cicero, arranged according to its chronological order ..., 7 vol., 3e éd., Hildesheim, Olms, 1969 (réimpr. de l'éd. de 1904).

IV. ETUDES SUR CICERON ET LA SAPIENTIA.

1. Philosophie

Arnold, E.V., Roman Stoicism, Freeport, Books for Libraries Press, 1971 (réimpr. de l'éd. de 1911), IX-468 p.

Babut, D., Plutarque et le Stoïcisme, Paris, P.U.F., 1969, 598 p. (Publications de l'Université de Lyon).

Boyancé, P., Le stoïcisme à Rome, dans Actes du VIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé à Aix-en-Provence, 1963, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 218-254.

~

Bonhöffer, A., Epictet und die Stoa, Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart, Enke, 1890, VIII-316 p.

-----, Die Ethik des Stoikers Epictet, Anhang, Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik, Stuttgart, Frommann, 1968 (réimpr. de l'éd. de 1894), VIII-278 p.

Bréhier, E., Chrysippe et l'ancien stoïcisme, nouv. éd. rev., Paris, P.U.F., 1951, 295 p.

-----, Histoire de la philosophie, t. 1: L'Antiquité et le Moyen-âge, 8e éd., Paris, P.U.F., 1963, 787 p.

Bridoux, A., Le stoïcisme et son influence, Paris, Vrin, 1966, 240 p. (Coll. "A la recherche de la vérité").

Brochard, V., Les sceptiques grecs, 2e éd., Paris, Vrin, 1959, 432 p. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

Chevalier, J., Histoire de la pensée, t. 1: La pensée antique, Paris, Flammarion, 1955, 761 p.

Copleston, F., A History of Philosophy, vol. 1, pt. 2: Greece and Rome, new rev. ed., Garden City, N.Y., Doubleday, 1962, 280 p.

Couissin, P., L'origine et l'évolution de l'ἐποχή, dans Revue des Etudes Grecques, 42, 1929, p. 373-397.

Festugière, A.J., La révélation d'Hermès Trimégiste, vol. 2: Le dieu cosmique, 2e éd., Paris, Gabalda, 1949, XVIII-610 p.

Giuffrida, P., L'Epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C., 2 vol., Torino, Paravia, 1940, 189 et 317 p.

Gould, J.B., The Philosophy of Chrysippus, Albany, State University of New York Press, 1970, VI-222 p.

Grilli, A., Studi paneziani, dans Studi italiani di filosofia classica, 29, 1957, p. 31-97.

Hahn, D.E., The Origins of Stoic Cosmology, Ohio State University Press, 1977, XIX-292 p.

Heinemann, I., Poseidonios' Metaphysische Schriften, 2 vol., Breslau, M. & H. Marcus, 1921 (réimpr. Hildesheim, Olms, 1968), 218; VII-496 p.

Hicks, M.A., Stoic and Epicurean, New York, Russel, 1962 (réimpr. de l'éd. de 1910), XIX-412 p. (Epochs of Philosophy).

Laffranque, M., Posidonius d'Apamée, Essai de mise au point, Paris, P.U.F., 1964, 579 p.

Long, A.A., Problems in Stoicism, ed. by ..., London, Athlone Press, 1971, VI-257.

Moreau, J., L'âme du monde de Platon aux Stoïciens, Paris, Les Belles Lettres, 1939, 200 p.

Pépin, J., "Que l'homme n'est rien d'autre que son âme", Observations sur la tradition du "Premier Alcibiade", dans Revue des Etudes Grecques, 82, 1969, p. 56-70.

Pohlenz, M., La Stoa, Storia di un movimento spirituale, presentazione di V.E. Alfieri, trad. di O. De Gregorio, 2 vol., Firenze, La Nuova Italia, 1967, XXIII-578; 448 p.

Reinhardt, K., Poseidonios, dans P.W. Real-Encyclopädie, 22, 1, 1953, col. 558-826.

Rist, J.M., Stoic Philosophy, Cambridge, Univ. Press, 1969, X-300 p.

Robin, L., La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, éd. rev. et corr., Paris, Albin Michel, 1948, XXI-504 p. (Evolution de l'humanité, synthèse collective, 1 sect., 13).

Rodier, G., Etudes de philosophie grecque, Paris, Vrin, 1926, VIII-351.

Sambursky, S., Physics of the Stoics, London, Hutchinson, 1971, XI-153.

Sandbach, F.H., The Stoics, London, Chatto, 1975, 190 p. (Ancient Culture and Society).

Schmekel, A., Die Philosophie der mittlereñ Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt, Hildesheim, Olms, 1974 (réimpr. de l'éd. de 1892), VIII-483 p.

Snell, B., The Discovery of the mind, the Greek origins of European thought, trad. par. T.G. Rosemeyer, Oxford, Blackwell, 1953, XII-323 p.

Straten, M. van, Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments, Amsterdam, H.J. Paris, 1946, XV-399 p.

Tatakis, B.N., Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme, sa vie et son oeuvre, Paris, Vrin, 1931, II-234 p. (Bibl. d'Histoire de la Philosophie).

Tsekarakis, D., Studies in the terminology of early Stoic Ethics, Wiesbaden, Steiner, 1974, IX-140 p. (Hermes Einzelschriften, 32).

Virieux-Raymond, La logique et l'épistémologie des Stoïciens, leurs rapports avec la logique d'Aristote, la logistiquè et la pensée contemporaines, Chambéry, Ed. "Lire" (sans date), VI-331 p.

Zeller, E., Outlines of the history of Greek philosophy, 13th ed., rev. by W. Nestle and transl. by L.R. Palmer, New York, Meridian Books, 1955, 349 p.

2. Cicéron, sa vie, son oeuvre et sa pensée.

Acta Sessionis Ciceroniae diebus 3-5 mensis Decembris a. 1957 Varsoviae habitae, Warszawa, Państw. Wydawn. Nauk., 1960, 177 p.

Arnaldi, F., Cicerone, 2e éd. rev., Bari, Laterza, 1948, 273 p.

Atti del 1° Congresso internazionale di studi ciceroniani (Roma, aprile 1959), 2 vol., Roma, Centro di Studi Ciceroniani, 1961, 306 et 504 p.

Barigazzi, A., Sulle fonti del libro I delle Tusculane di Cicerone, dans Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica, 26, 1948, p. 161-203; 28, 1950, p. 1-29.

Contre les opinions traditionnelles, l'auteur met en évidence l'influence d'Aristote sur le premier livre des Tusculanes.

Barwick, K., Das rednerische Bildungsideal Ciceros, Berlin, Akad.-Verl., 1963, 90 p. (Abh. der Sächs. Akad. der Wiss. in Leipzig, 54, 3).

Berti, E., Il De Republica di Cicerone e il pensiero politico classico, Padova, Cedam, 1963, 103 p. (Publ. della Scuola di perf. in filos. dell'Univ. di Padova, 1, 1).

L'auteur examine le rapport entre la théorie et la praxis dans le De republica ainsi que la doctrine de la constitution, présentée par Cicéron. Sources grecques de ces notions. Accord entre la théorie platonicienne et la théorie cicéronienne.

Boyancé, P., Cicéron et la vie contemplative, dans Latomus, 26, 1967, p. 3-26.

L'auteur met en évidence l'otium dans la pensée romaine, et il traite aussi du conflit chez Cicéron entre la contemplation philosophique et la vie de l'action politique.

-----, Cicéron et le "Premier Alcibiade", dans Revue des Etudes Latines, 41, 1963, p. 210-229.

-----, Cicéron et les parties de la philosophie, dans Revue des Etudes Latines, 49, 1971, p. 127-154.

-----, Cum dignitate otium, dans Revue des Etudes Anciennes, 43, 1941, p. 172-191.

Influences d'Aristote et de Théophraste sur cette forme.

-----, Etudes sur le Songe de Scipion, Essais d'histoire et de psychologie religieuses, Paris, De Boccard, 1936, 192 p. (Bibl. des Univ. du Midi, 20).

-----, Les méthodes de l'histoire littéraire, Cicéron et son oeuvre philosophique, dans Revue des Etudes Latines, 14, 1936, p. 288-309.

S'opposant aux excès de la recherche des sources, l'auteur fait ressortir les mérites de Cicéron.

-----, Le Platonisme à Rome, Platon et Cicéron, dans Actes du Congrès de l'Association Guillaume Budé à Tours et Poitiers, 1953, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 195-222.

L'auteur souligne l'influence du Platonisme sur l'Orator et sur la formule cum dignitate otium.

Bruwaene, M. van den, La théologie de Cicéron, Louvain, Bureaux du recueil, Bibliothèque de l'Université, 1937, XXI-267 p. (Univ. de Louvain, Recueil de travaux pub. par les membres des Conférences d'hist. et de philol., 2e sér., 42).

-----, "Ψυχὴ" et "Νοῦς" dans le "Somnium Scipionis" de Cicéron, dans L'Antiquité Classique, 8, 1939, p. 127-152.

Buchheit, V., Ciceros Triumph des Geistes, dans Gymnasium, 76, 1969, p. 232-253.

Büchner, K., Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt, Heidelberg, C. Winter, 1964, 542 p.

-----, Das Neue Cicero-Bild, herausgegeben von ..., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, XXV-520 p. (Wege der Forschung, 27).

Recueil de plusieurs articles de divers savants traduits en allemand.

-----, Der Eingang von Ciceros Staat, dans Hommages à Bayet, éd. par M. Renard et R. Schilling, Bruxelles, Berchem, 1964 (Coll. "Latomus", 70), p. 132-153.

Analyse de l'introduction du De republica, réunissant en un raccourci passionné et anxieux les motifs qui seront développés par la suite.

-----, Studien zur Römischen Literatur, band II, Cicero, Wiesbaden, Steiner, 1962, 206 p.

Recueil de plusieurs articles sur Cicéron parus dans diverses revues.

Bürkert, W., Cicero als Platoniker und Skeptiker, zum Platonverständnis der Neuen Akademie, dans Gymnasium, 72, 1965, p. 175-200.

Dans la controverse entre Antiochus d'Ascalon et Philon de Larissa, Cicéron prit le parti du sceptique Philon, dont l'esprit correspondait à son caractère sensible et hésitant. Le scepticisme scientifique de la Nouvelle Académie de Carnéade s'adaptait aux considérations pratiques des Romains.

Causeret, Ch., Etude sur la langue de la rhétorique et la critique littéraire dans Cicéron, Paris, Hachette, 1886, 245 p.

Chabot, M.E., Nature et raison chez Cicéron, dans Laval Théologique et Philosophique, 14, 1958, p. 89-139; 234-286.

Ciaceri, E., Cicerone e i suoi tempi, 2 vol., 2e éd., rev., Milano, Soc. Anon. Edit. Dante Alighieri, 1939-1941, XLIV-311 et VI-420 p.

Ciulei, G., L'équité chez Cicéron, Amsterdam, Hakker, 1972, 61 p.

Courcelle, P., Cicéron et le précepte delphique, dans Giornale Italiano di Filologia, 2, 1969, p. 109-120; paru aussi dans son ouvrage Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974, vol. 1, p. 27-38.

Examen des occurrences du précepte γνῶθι σεαυτόν chez Cicéron; discussion sur les sources et sur la signification de cette formule.

Cowell, F.R., Cicero and the Roman Republic, 3rd ed., Harmondsworth, Penguin Books, 1962, XVIII-398 p.

Dorey, T.A., ed., Cicero, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, XIII-218 p. (Studies in Lat. literature, and its influence, 1).

Dans ce recueil il convient de mentionner les articles de Baldson, V.D., Cicero the Man (p. 171-214); de Douglas, A.E., Cicero the Philosopher (p. 135-170), et de Nisbet, R.G.M., The Speeches (p. 47-79).

Ferguson, J., The Religion of Cicero, Cicero's contribution to Philosophy, dans Studies in Cicero, Roma, Centro di Studi Ciceroniani, 1962, p. 99-111.

Finger, Ph., Die drei Grundlegungen des Rechts im 1 Buche von Ciceros Schrift De legibus, dans Rheinisches Museum für Philologie, 81, 1932, p. 155-177; 242-262.

Fuchs, H., Ciceros Hingabe an die Philosophie, dans Museum Helveticum, 16, 1959, p. 1-28.

Porté par sa formation culturelle à étudier la dialectique avec une attention particulière, Cicéron a été amené peu à peu par son expérience et par les difficultés de la vie à rechercher dans la philosophie, conçue plus largement, la consolation et l'espoir.

Gelzer, M., Cicero, Ein biographischer Versuch, Wiesbaden, Steiner, 1969, X-426 p.

-----, M. Tullius Cicero, als Politiker, dans P.W. Real-Encyclopädie, VII, A1, 1939, col. 827-1091; W. Kroll, Die rhetorischen Schriften, col. 1091-1103; R. Philippson, Die philosophischen Schriften, col. 1104-1192; K. Büchner, Briefe, col. 1192-1235; idem, Fragmente, col. 1236-1274.

Gigon, O., Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros, Recherches sur la tradition platonicienne, dans Fondation

Hardt pour l'étude de l'antiquité classique, 3, Vandoeuvres-Genève, 1955, p. 23-61.

Gilson, E., Eloquence et sagesse selon Cicéron, dans Phoenix, 7, 1953, p. I-19.

La rupture qui s'est faite en Grèce entre l'éloquence et la philosophie était, pour Cicéron, un mal auquel il a voulu remédier en subordonnant l'idéal théorique de la philosophie aux fins pratiques de l'orateur.

Görler, W., Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg, C. Winter, 1974, 224 p. (Bibl. der Klass. Altertumswissenschaften).

Graff, J., Ciceros Selbstauffassung, Heidelberg, C. Winter, 1963, 163 p. (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften, neue Folge, 2 Reihe).

Grenade, P., Remarques sur la théorie cicéronienne du principat, dans Mémoires de l'Ecole française de Rome, 62, 1940, p. 32-63.

L'auteur met en lumière les liens qui existent entre cette théorie et la philosophie.

Grimal, P., Cicéron fut-il philosophe?, dans Revue des Etudes Anciennes, 64, 1962, p. 117-126.

Attitude de Cicéron en face de l'éloquence et de la philosophie.

Haury, A., L'ironie et l'humour chez Cicéron, Leiden, Brill, 1955, XII-328 p.

Henry, M.-Y., The relation of dogmatism and scepticism in the philosophical treatises of Cicero, Diss. Columbia, New York, Humphrey, 1925, 117 p.

Hirzel, R., Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 3 vol., Hildesheim, Olms, 1964 (réimpr. de l'éd. de 1877-1883), 244, 913 et 576 p.

Hunt, H.A.K., The Humanism of Cicero, London, Melbourne University Press, 1954, VIII-221 p.

Kammer, U., Untersuchungen zu Ciceros Bild von Cato Censorius, Diss. W. Goethe Universität, Frankfurt am Main, 1964, 177 p.

Bonne étude sur l'idéalisation du personnage de Caton l'Ancien chez Cicéron. Ce que Caton en tant que homo novus et sapiens, représentait pour Cicéron.

Kilb, G., Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch de finibus bonorum et malorum, Freiburg, Herder, 1939, 98 p.

Knoche, U., Cicero ein Mittler griechischer Geisteskultur, dans Hermes, 87, 1959, p. 57-74.

Korwin, G., Le problème de la douleur dans les Tusculanes de Cicéron, thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 1972, IX-495 p.

Krarup, P., Cicerone e l'imperium Romanum, Un contributo all'interpretazione del De republica di Cicerone, dans Analecta Romana, 5, 1969, p. 7-23.

Kretschmar, M., Otium, studia litterarum, Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros, Würzburg-Aumühle, Druckerei und K. Triltsch, 1938, XI-157 p. (réimpr. dans Römische Geisteswelt, 1, Wiesbaden, 2e éd., 1952, p. 63-119).

Kroll, W., Cicero und die Rhetorik, dans Neue Jahrb. für das klass. Altertum, 1903, p. 681-689.

Eloquence et culture générale.

-----, Die Kultur der ciceronischen Zeit, 2 vol., Leipzig, Dieterich, 1933, 157 et 193 p. (Das Erbe der Alten II, 22 & 23).

-----, Studien über Ciceros Schrift De oratore, dans Rheinisches Museum für Philologie, 58, 1903, p. 552-596.

Examen des sources du De oratore, III, 14, 54 et suiv.

Kumaniecki, K., Apport personnel et tradition dans l'oeuvre de Cicéron, dans Revue des Etudes Latines, 37, 1959, p. 179-183.

Cicéron n'était pas seulement un traducteur de la philosophie grecque; sa philosophie était liée à sa vie personnelle et aux problèmes de la vie romaine de son époque.

Laudien, A., Die Composition und Quelle von Ciceros 1 Buch der Gesetze, dans Hermes, 46, 1911, p. 108-143.

Laurand, L., Etudes sur le style des discours de Cicéron, avec une esquisse de l'histoire du cursus, 3 vol., 3e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1928-1931.

Lebreton, J., Etude sur la langue et la grammaire de Cicéron, Paris, Hachette, 1901, 471 p.

Lepore, E., Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica, Napoli, Sede dell'Istituto, 1954, 448 p. (Publ. Ist. Ital. per gli studi storici, 6).

Liebers, G., Die virtus bei Cicero, Diss. Leipzig, Dresden, 1942, XI-172 p.

Martyn, J.R.C., Cicero and Virgil, Studies in Honour of H. Hunt ed. by ..., Amsterdam, Hakkert, 1972, XI-227 p.

Meyer, J., Humanitas bei Cicero, Diss. Freiburg, 1950.

Michel, A., A propos du souverain bien, Cicéron et le dialogue des écoles philosophiques, dans Hommages à M. Renard, éd. par J. Ribaw, Bruxelles, Latomus, 1969, p. 610-621.

-----, Cicéron et l'humanisme romain, dans Civilisation romaine, La Table Ronde, n° 157, Paris, Plon, 1961, p. 50-60.

Adaptation que Cicéron fait des doctrines philosophiques à sa vie et à la Rome de son temps.

-----, Cicéron et les sectes philosophiques, sens et valeur de l'éclectisme académique, dans Eos, 57, 1967-1968, p. 104-116.

Eclectisme de Cicéron dans la théorie de la connaissance et dans le problème du souverain bien.

-----, Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron, Recherches sur les fondements philosophiques de l'art de persuader, Paris, P.U.F., 1960, XV-725 p.

-----, Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes, dans Revue des Etudes Latines, 39, 1961, p. 158-171.

Müller, R., Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero, Βίος πρακτικός und Bildung, dans Klio, 43-45, 1965, p. 77-173.

Perret, J., A propos du second discours de Crassus, De oratore, I, 45-73, dans Revue des Etudes Latines, 24, 1946, p. 169-189.

Ambiguïté de la conception cicéronienne de la culture. Celle-ci doit-elle être pratique ou générale? La méthode de Cicéron, qui ne choisit jamais tout à fait, est féconde.

Petrocchi, G., I Lelii, gli Scipioni e il mito del Sapiens in Cicerone, dans Ciceroniana, 1, 2, 1959, p. 20-77.

Ce que le III^e s. av. J.-C. représentait pour Cicéron; titre de sapiens attribué à Laelius.

Plasberg, O., Cicero in seinen Werken und Briefen, Leipzig, Dieterich, 1926 (Darmstadt, 1962), VI-180 p.

Plinval, G. De, Autour du "De legibus", dans Revue des Etudes Latines, 47, 1969, p. 294-309.

Pohlenz, M., Antikes Führertum, Ciceros de officiis und das Lebensideal des Panaetios, Leipzig, Teubner, 1934, 148 p. (Neue Wege zur Antike II, 3).

Poncelet, R., Cicéron traducteur de Platon, L'expression de la pensée complexe en latin classique, Paris, De Boccard, 1957, 401 p.

Radke, G., ed., Cicero ein Mensch seiner Zeit, acht Vorträge zu einem geistesgeschichtlichen Phänomen, hrsg. von ..., Berlin, de Gruyter, 1968, 259 p.

Dans ce recueil nous considérons comme utile pour notre recherche l'article de O. Seel, Cicero und das Problem des röm. Philosophierens, p. 136-160; ainsi que l'article de B. Finger, Auswahl zu einer Cicero-Bibliographie der letzten Jahre, p. 246-259.

Riposati, B., Studi "Topica" di Cicerone, Milano, Vita e pensiero, 1947, XV-338 p.

Roloff, H., Maiores bei Cicero, Diss. Leipzig, 1938, 133 p. Importante étude, avec une bonne documentation.

Ruch, M., Chronologie et valeur respective des disciplines greco-romaines dans la pensée de Cicéron, dans Les Etudes Classiques, 22, 1954, p. 351-355.

L'idéal de Cicéron semble avoir été une synthèse du génie grec et du génie romain: celle-ci ne peut se réaliser que par une philosophie qui unit la sapientia et la prudentia pour trouver la recta uiuendi uia.

-----, Le prooemium philosophique chez Cicéron, Signification et portée pour la genèse et l'esthétique du dialogue, Paris, Les Belles Lettres, 1958, 459 p. (Publ. Fac. des Lettres de Strasbourg, 136).

-----, Nationalisme culturel et culture internationale dans la pensée de Cicéron, dans Revue des Etudes Latines, 36, 1958, p. 182-204.

Saint-Denis, E. de, Caton l'Ancien vu par Cicéron, dans L'Information littéraire, VIII, 1956, p. 93-100.

-----, La théorie cicéronienne de la participation aux affaires publiques, dans Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, 3, 12, 1938, p. 193-215.

L'opinion de Cicéron à ce sujet a changé selon sa situation politique.

Salmon, V., La culture supérieure à Rome d'après Cicéron, Bruxelles, Nova et Vetera, 1950, 115 p.

Schäfer, M., Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero. Untersuchung von Ciceros dritten Buche "de finibus bonorum et malorum" nach Aufbau und Zugehörigkeit auf Grund griechischer Quellen zur stoischen Ethik, München, Salesianischen Off., 1934, XVI-334 p.

Dans les pages 145-171, l'auteur traite de la sapientia et du sapiens, dans une analyse exhaustive du De fin., III, 7, 25 - 9, 32.

Schulte, H.K., Orator, Untersuchungen über des Ciceros Bildungsideal, Diss. Frankfurt, Klostermann, 1935, 147 p. (Frankfurter Stud. zum Relig. & Kultur der Antike, 11).

Seel, O., Cicero, Wort, Staat, Welt, 3e éd., Stuttgart, Klett, 1968, 506 p.

Süss, W., Cicero, Eine Einführung in seine philosophischen Schriften, mit Ausschluss der Staatsphilosophischen Werke, Wiesbaden, Steiner, 1966, 177 p. (Akad. der Wiss. & der Lit. in Mainz, Abh. der Geistes- & Sozialwiss. Kl., 1965, 5).

L'auteur étudie par ordre chronologique chacun des traités philosophiques. Le dernier chapitre est consacré à la philosophie à Rome à l'époque cicéronienne.

Sweeny, R.D., Sacra in the philosophic works of Cicero, dans Orpheus, 12, 1965, p. 99-131.

Tarozzi, G., La romanità del pensiero filosofico di Cicero, dans Archivio di Storia della Filosofia italiana, 1933, p. 132-151.

Testard, M., Saint Augustin et Cicéron, vol. 1, Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin, Paris, Études Augustiniennes, 1958, III-392 p.

Thiaucourt, C., Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris, Hachette, 1885, VII-358 p.

Valente, M., L'éthique stoïcienne chez Cicéron, Paris, Librairie Saint-Paul, 1956, XV-433 p.

Ouvrage fondamental pour tout ce qui se rapporte à la philosophie morale de Cicéron.

Vicol, C., Cicerone espositore e critico dell'epicureismo, dans Ephemeris Dacoromana, Annuario della Scuola Romana di Roma, 10, 1945, p. 157-347.

Vogt, J., Ciceros Glaube an Rom, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 101 p. (Darmstadt, 1964), (Wüzbürger Stud. zur Altertumwiss., 6).

Weische, A., Cicero und die neue Akademie, Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus, dans Orbis Antiquus, 18, Münster, Aschendorff, 1961, 111 p.

3. "Sapientia" et les sujets connexes.

Altevogt, H., Der Bildungsbegriff im Wortschatz Ciceros, Diss. Münster, Emsdetten, 1940, 125 p.

Etude des termes disciplina, doctrina, scientia, ars, etc., chez Cicéron, avec un aperçu historique de l'emploi de ces termes chez les prédécesseurs et les contemporains de Cicéron. Sur sapientia et ses liens avec doctrina et scientia, voir p. 14-20.

Ardizzoni, A., Il saggio felice fra i tormenti, Studio sull'eudemonologia classica, dans Rivista di Filologia e d'Istruzione classica, 20, 1942, p. 81-102.

Examen de ce lien commun de la philosophie chez Aristote et chez Epicure.

Aubenque, P., La "phronésis" chez les stoïciens, résumé de la communication présentée au VII^e Congrès de l'Association G. Budé, Aix-en-Provence, Actes du Congrès, 1963, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 291-293.

Divergences entre la φρόνησις stoïcienne et la φρόνησις aristotélicienne.

-----, La prudence chez Aristote, Paris, P.U.F., 1963, 192 p. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine, histoire de la philosophie et philosophie générale).

L'auteur, étudiant ce problème dans les oeuvres d'Aristote, examine aussi brièvement le concept de φρόνησις dans la tradition populaire et dans la tragédie grecque.

Bollack, J., Une histoire de σοφία, dans Revue des Etudes Grecques, 81, 1968, p. 550-554.

Compte-rendu de l'ouvrage de B. Gladigow.

Burkert, W., Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie", dans Hermes, 88, 1960, p. 159-177.

Chroust, A., Philosophy, Its essence and meaning in the ancient world, dans Philosophical Review, 56, 1947, p. 19-58.

Evolution du sens du mot φιλοσοφία et définitions diverses de la philosophie.

Courcelle, P., Le visage de Philosophie, dans Revue des Etudes Anciennes, 70, 1968, p. 110-120.

Fay, E.W., Greek and Latin Etymologies, The Base sēp-sap, dans American Journal of Philology, 1906, 27, p. 306-315.

Garbarino, G., Evoluzione semantica dei termini "sapiens" e "sapientia" nei secoli III e II a. C., dans Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, C, 1965-1966, p. 253-284.

Importante étude sur l'évolution sémantique de ces deux termes chez les prédécesseurs de Cicéron. L'auteur examine aussi la signification du cognomen "sapiens" attribué à Laelius et à Caton l'Ancien.

Gladigow, B., Sophia und Kosmos, Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφία und σοφία, Hildesheim, Olms, 1965, 157 p. (Spudasmata, 1).

Importante étude, avec une bonne documentation, bibliographie et index.

Guazzoni-Foa, V., La terminologia filosofica Ciceroniana, dans Giornale di Metafisica, 12, 1957, p. 225-242.

Bonne analyse des termes philosophiques employés par Cicéron pour traduire les termes grecs correspondants.

Hellegouarc'h, J., Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 601 p.

Dans les pages 254-274 l'auteur étudie sapientia et les termes connexes, en tant que uirtutes de l'homme de gouvernement.

Hirschberger, J., Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate, dans Philol. Suppl., 25, 1932, 200 p.

Homeyer, H., Zur Bedeutungsgeschichte von "Sapientia", dans L'Antiquité Classique, 25, 1956, p. 301-318.

Bonne synthèse sur le rôle joué par sapientia dans la langue et la littérature romaine, comme expression d'une vertu morale et intellectuelle, et comme expression de la culture de l'esprit. C'est chez Cicéron que le terme atteint le plein épanouissement de son sens.

Hommel, H., Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie, Tusculanen V, 5, Heidelberg, C. Winter, 1968, 60 p. (Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1968, 3 Abhandl.).

Hus, A., Docere et les mots de la famille de docere, Etude sémantique latine, Paris, P.U.F., 1965, XXII-409 p. (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Rennes).

En étudiant les termes doctus/doctrina, l'auteur traite de leurs rapports avec sapiens/sapientia, et prudens/prudentia.

-----, Intellegentia et intellegens chez Cicéron, dans Hommages à Bayet, éd. par M. Renard & R. Schilling, Bruxelles, Berchem, 1964, p. 264-280 (Coll. "Latomus", 70).

Analyse et classification des diverses significations de ces termes chez Cicéron; rapports entre intellegentia et prudentia.

Klima, U., Untersuchungen zu dem Begriff "sapientia", von der republikanischen Zeit bis Tacitus, Diss. München, Bonn, Habelt, 1971, 185 p. (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Philologie, 10).

Knoche, U., Magnitudo animi, Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens, dans Philologus, suppl. 27, 3, Leipzig, Dieterich, 1935, 93 p.

Krésic, S., Notions de valeur dans la philologie latine, Les valeurs anciennes sont-elles des débris ou des semences? dans Revue de l'Université d'Ottawa, 39, 1969, p. 651-663.

Landfester, M., Das griechische Nomen philos und seine Ableitungen, Hildesheim, Olms, 1966, XI-196 p. (Spudasmata, 11).

Lanza, D., Σοφία e Σωφροσύνη alla fine dell'Atene Periclea, dans Studi Italiani, 37, 1965, p. 172-188.

Leisegang, H., Sophia, dans P.W. Real-Encyclopädie, III, A 1, 1927, col. 1019-1039.

Liscu, M.O., Etude sur la langue de la philosophie morale chez Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1930, 308 p.

Exposé très clair. L'auteur analyse les principaux problèmes moraux envisagés par Cicéron dans les Tusculanes, le De finibus et le De officiis. En retraçant les antécédents grecs de ces notions, il établit la correspondance entre les termes grecs et les termes latins correspondants employés par Cicéron. Ouvrage fondamental pour l'étude des termes philosophiques chez Cicéron.

-----, L'expression des idées philosophiques chez Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1937, 124 p. (Coll. d'Etudes Antiques).

L'auteur passe en revue l'histoire de la théorie de la connaissance et de la notion du destin jusqu'à Cicéron, et son expression chez notre auteur. Moins profonde que l'ouvrage précédent.

Luck, G., Zur Geschichte des Begriffs "Sapientia", dans Archiv für Begriffsgeschichte, 9, 1964, p. 203-215.

Etymologie et usage du mot chez les Latins, notamment chez Cicéron. Très bonne synthèse.

Maier, F., Der Σοφός -Begriff, Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides, Diss. München, 1970, III-370 p.

Malingrey, A.-M., Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C., Paris, Klincksieck, 1961, 326 p.

Dans les pages 29-68 l'auteur trace l'histoire des mots σοφία et φιλοσοφία dans la littérature grecque païenne av. J.-C.,

en particulier l'usage de ces mots chez les philosophes, de Pythagore à Epicure.

Mauch, O., Der lateinische Begriff disciplina, Eine Wortuntersuchung, Diss. Basel, Freiburg, 1941, VII-124 p.

North, H.F., Canons and hierarchies in the cardinal virtues in Greek and Latin literature, dans The Classical Tradition, Literary and historical Studies in honor of H. Caplan, ed. by L. Wallach, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1966, p. 165-183.

-----, Sophrosyne, Self-knowledge and self-restraint in Greek literature, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1966, XXI-391 p. (Cornell Stud. in Class. Phil., 35).

Orbian, M., Le Pro Archia et le concept cicéronien de la formation intellectuelle, dans Les Etudes Classiques, 25, 1957, p. 173-191.

Ars, doctrina, disciplina et la culture générale dans ce discours.

Parente, M., Techne, Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro, Firenze, La Nuova Italia, 1966, 425 p. (Biblioteca di cultura, 76).

Dans les pages 307-365 l'auteur examine la notion de τέχνη chez les Stoïciens, ainsi que le problème du sapiens et les arts.

Pellicer, A., Natura, Etude sémantique et historique du mot latin. Paris, P.U.F., 1966, 524 p. (Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences hum. de l'Univ. de Montpellier, 27).

Rémy, E., La sémantique de Sapientia, dans Nova et Vetera, B, 1932, p. 330-341.

Riet, S. van, La sapientia de Cicéron d'après le De oratore, thèse de licence, Univ. de Louvain, 1941, 203 p.

Examen des sources du De orat., III, 54-143; formation philosophique de l'orateur; sapientia, idéal du parfait gouvernant.

Rose, H.J., The Greek of Cicero, dans Journal of Hellenistic Studies, 41, 1921, p. 91-116.

Sanborn, H., Philosophia as a term, dans Classical Bulletin, 40, 1964, p. 70-71 et 73-74.

Brève revue des différentes acceptions données au terme dans l'Antiquité.

Schaerer, R., Επιστήμη et τέχνη, Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon, Diss. Lausanne, 1926.

Schiassi, G., Etica greca stoica ed etica romana del "mos maiorum" nell'interpretazione e nella terminologia ciceroniana, dans Vichiana, 1, 1964, p. 269-291.

Bonne synthèse sur les notions de valeur chez les Stoïciens et chez les anciens Romains et leur intégration chez Cicéron.

Snell, B., Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Philol. Untersuchungen herausgegeben von U. von Wilamowitz-Möllendorf, 29, Berlin, Weidmann, 1924, 100 p.

Etude sur σοφία dans les pages 1-20.

Stang, N., Philosophia, philosophus bei Cicero, dans Symbolae Osloenses, 11, 1932, p. 82-93.

A côté du mot d'emprunt grec philosophia, Cicéron désigne philosophie par diverses périphrases dont les nuances de sens sont analysées par l'auteur.

-----, Zur Philosophischen Sprache Ciceros, dans Symbolae Osloenses, 13, 1934, p. 93-102.

L'auteur commente et reprend les termes traités par M.O. Liscu.

Swoboda, M., Terminologia Filozoficzna u Cycerona w Zakresie Teorii Poznania, dans Eos, 54, 1964, p. 116-138 [en polonais avec résumé en latin].

Différences de sens entre les termes philosophiques grecs et ceux par lesquels Cicéron a cru les traduire.

Yon, A., Ratio et les mots de la famille de reor, Paris, Champion, 1933, XVI-290 p. (Coll. Linguistique, 36).

4. Divers.

André, J.-M., L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne, Paris, P.U.F., 1966, 578 p. (Publ. de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Paris, série "Recherches", 30).

Bréhier, E., Du sage antique au citoyen moderne, Etudes sur la culture morale, Paris, Armand Colin, 1921, XIII-245 p.

Notamment sur le sapiens stoïcien.

Brunt, P.A., "Amicitia" in the Late Roman Republic, dans Proceedings of the Cambridge Philological Society, 11, 1965, p. 1-20.

Büchner, K., Humanum und humanitas in der römischen Welt, dans Studium Generale, 14, 1961, p. 636-646.

Clark, D.L., Rhetoric in Greco-Roman education, New York, Columbia Univ. Press, 1957, XII-285 p.

Clarke, M.I., Rhetoric at Rome, A historical Survey, London, Cohen-West, 1953, VII-203 p.

Combès, R., Imperator, Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'imperator dans la Rome républicaine, Paris, P.U.F., 1966, 489 p.

Dumézil, G., Idées Romaines, Paris, Gallimard, 1969, 305 p. (Bibliothèque des sciences humaines).

Ferro, A., Sui caratteri della filosofia romana, dans Studi Romani, 1, Suppl., 1953, p. 485-495.

Festugière, A.J., Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, dans Paideia, 9, 1954, p. 180-187.

Fiske, A., Hieronymus Ciceronianus, dans Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 96, 1965, p. 119-138.

Fugier, H., Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 470 p. (Publ. de la Faculté des Lettres de l'Univ. de Strasbourg, 146).

Ganss, W., Das Bild des Weisen bei Seneca, Diss. Freiburg im Schw., 1952, 135 p.

Grilli, A., Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Milano, Bocca, 1953, 364 p. (Pubbl. della Univ. di Milano, Fac. di Lett. e Filos. Ser. 1 Filol. e Lett. class., 1).

Grimal, P., Le siècle des Scipions, Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques, Paris, Aubien, 1953, 229 p.

Gwyn, A., Roman education from Cicero to Quintilian, Oxford, Clarendon Press, 1926, 260 p.

Halm, C., Rhetores latini minores, ex codicibus maximam partem primum adhibitis emendabat ..., Leipzig, Teubner, 1863 (réimpr. en 1964), XVI-658 p.

Harder, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, dans Die Antike, 5, 1929, p. 291-316; aussi dans Kleine Schriften, hrsg. von W. Marg, München, Beck'sche, 1960, p. 330-353.

-----, Nachträgliches zu humanitas, dans Hermes, 69, 1934, p. 64-74; aussi dans Kleine Schriften, hrsg. von W. Marg, München, Beck'sche, 1960, p. 401-412.

Herescu, N.I., L'humanisme latin comme forme de liberté, dans Acta Philologica, "Societas Academica Daco-Romana", 2, 1959, p. 7-23.

Jaeger, W., Paideia, The Ideals of Greek Culture, transl. by G. Highet, 3 vol., Oxford, Oxford Univ. Press, 1943-1945.

Joly, R., Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Bruxelles, Palais des Académies, 1956, 202 p. (Mém. Acad. de Belgique, Cl. des Lettres, 51, 3).

Klingner, F., Römisches Geisteswelt, 3e éd., München, Ellermann, 1961, 763 p.

Kroll, W., Rhetorik, dans P.W. Real-Encyclopädie, Suppl. VII, 1940, col. 1039-1138.

Marouzeau, J., Quelques aspects de la formation du latin littéraire, Paris, Klincksieck, 1949, 232 p. (Coll. Linguistique, 53).

Marrou, H.I., Histoire de l'éducation dans l'antiquité, 6e éd., Paris, Ed. du Seuil, 1965 (c. 1948), 645 p.

Meillet, A., Esquisse d'une histoire de la langue latine, 6e éd., Paris, Hachette, 1928, XIII-291 p.

Meister, R., Die Tugenden der Römer, Heidelberg Univ., Winter, 1930, 26 p. (Universitätsreden, 11).

Onians, R.B., The Origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1954, XVIII-583 p.

Oppermann, H., Römische Wertbegriffe, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1967, XI-552 p. (Wege der Forsch., 34) (réimpr. d'articles).

Riposati, B., Problemi di retorica antica, dans Introduzione alla filologia classica, Milano, Marzorati, 1950, p. 657-787 (Problemi e Orientamenti Critici di Lingua e di Lett. Classica).

Schaerer, R., Le héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec, Aubier, Ed. Montaigne, 1964, 227 p.

Taylor, L.R., Party politics in the age of Caesar, Berkeley, Univ. of California Press, 1949, IX-255p. (Sather Class. Lect., 22).

Addenda

I

Michel, A., Cicéron et les grands courants de la philosophie antique, Problèmes généraux, 1960-1970, dans Lustrum, 16, 1971-72, p. 81-103.

III, 2 c

Shackleton Bailey, D.R., Cicero's Letters to Atticus, ed. by, 6 vol., Cambridge, University Press, 1965-1967 (Cambridge Class. Texts & Comm.).

IV, 1

Mates, B., Stoic Logic, 2nd ed., Berkeley, Univ. of California Press, 1961, VIII-148 p.

Rodis-Lewis, G., La morale stoïcienne, Paris, P.U.F., 1970, 136 p.. (Coll. Sup. Initiat. philos., 90).

Stough, Ch., Greek Skepticism, A Study in Epistemology, Berkeley, Univ. of California Press, 1969, 167 p.

Zeller, E., The Stoics, Epicureans and Sceptics, transl. by Reichel, London, Longmans, 1886, XV-363 p.

IV, 2

Guazzoni-Foa, V., I fondamenti filosofici della teologia ciceroniana, Milano, Marzorati, 1970, 118 p.

APPENDICE 1

RESUME DE

Sapiens/sapientia chez Cicéron: aspect théorique¹

La présente recherche avait pour objet l'étude de l'aspect théorique des termes sapiens/sapientia chez Cicéron. Nous avons d'abord analysé la définition cicéronienne du terme sapientia: "la science des choses divines et humaines ainsi que leurs causes" et constaté que cette définition coïncide avec celle que les Stoïciens donnent de la σοφία. Par la part qu'il fait à l'idée de causalité, Cicéron indique toutefois qu'il tient compte de la doctrine des Académiciens et des Péripatéticiens.

Comme la sapientia ainsi définie constitue le but ou le résultat de la spéculation philosophique, nous avons étudié ensuite le rapport entre sapientia et philosophia. L'étude de ces deux termes nous a permis de noter que sapientia implique la possession de la sagesse, tandis que philosophia n'en désigne presque toujours que la poursuite.

Etant donné que pour désigner l'objet de la philosophie Cicéron emploie d'autres termes, nous avons exploité tout le champ lexical de cette notion. A la question la sapientia, objet du philosophe, recouvre-t-elle une activité intellectuelle ou une activité

¹ Giovanna Panico, thèse de doctorat présentée au Département d'Etudes anciennes de l'Université d'Ottawa, 1978, xvi-442 p.

morale, la conclusion de notre enquête est que le terme sapientia revêt chez Cicéron une double valeur sémantique qui permet de concilier ces deux ordres d'activités, qui lui sont également chères.

Nous avons ensuite étudié le premier terme de la définition cicéronienne: scientia ou cognitio et la question "le sage peut-il jamais posséder la science parfaite?" Notre conclusion est qu'un sain réalisme porte Cicéron à rejeter le dogme stoïcien de l'infaillibilité du sapiens et à considérer comme plus probable la suspension du jugement, l'ἐποχή d'Arcésilas. Et concernant la possibilité d'atteindre la vérité, il considère que ce qu'il y a de plus important c'est de rechercher la vérité, et semble disposé à fermer les yeux sur les imperfections des résultats de cette recherche.

L'étude du deuxième élément de la définition "les choses divines", qui sont l'objet de la sapientia, nous a amené à étudier la sapientia en tant que principe supérieur qui anime le κόσμος. A cette fin nous avons montré que Cicéron identifie de façon explicite ou par l'intermédiaire d'un troisième terme tel que lex, la sapientia avec la ratio recta. Identifié ainsi à la ratio recta, le terme sapientia prend le même sens que ὁρθὸς λόγος.

En cosmologie la sapientia désigne le principe cosmique qui anime l'univers, à savoir l'âme du monde ou dieu. Partie vitale et spirituelle du κόσμος, la fonction de la sapientia est de gouverner et de diriger avec prévoyance tout l'univers, car elle possède les attributs de la providence.

Immanente dans l'univers ainsi que dans toutes ses parties, la sapientia se trouve aussi chez l'homme, mais dans l'état potentiel.

Si l'homme, qui n'a reçu à la naissance que les germes du λόγος, se soumet aux lois du κόσμος, c'est-à-dire s'il s'harmonise avec la nature, il peut atteindre lui aussi la plénitude de la sapientia.

En tant que "science des choses humaines" enfin, la sapientia apparaît à Cicéron comme l'équivalent de l'honestum. Elle constitue donc le souverain bien auquel tous les hommes aspirent. Elle comporte la droiture de tous les actes, droiture non pas tant du résultat que de l'intention qui préside à ces actes. La sapientia assure de même le bonheur du sage car elle le libère de la crainte de la mort, de la douleur, de l'assujettissement aux mouvements désordonnés des passions. Quoique vertu spécifique en tant que connaissance du vrai et, sur le plan de l'action, de ce qu'il convient de faire, la sapientia peut aussi englober toutes les autres vertus et désigner la totalité de la morale. De ces deux acceptions, la seconde est celle qui prévaut chez Cicéron.

Cicéron enfin croit-il réelle l'image du sage qu'il esquisse à plusieurs reprises? La conclusion de notre enquête sur ce point est qu'il la juge trop parfaite pour qu'il soit possible de l'incarner. Cette concession ne l'empêche pas cependant de persister à croire en cet idéal, à en faire l'éloge et à en recommander la poursuite.

APPENDICE 2

INDEX ANALYTIQUE DES PASSAGES DE CICERON

A. Discours:

Cat., II, 11, 25: p. 351, n. 358; p. 354, n. 369-370; p. 387, n. 473; II, 5, 10: p. 316, n. 253; IV, 2, 3: p. 311, n. 234.
Deiot., 9, 26: p. 121, n. 441; 9, 26: p. 351, n. 358.
Dom., 36, 97: p. 399.
Flac., 17, 41: p. 121, n. 441.
Font., 10, 22-23: p. 316, n. 253; 17, 39: p. 357, n. 381.
Har. resp., 9, 19: p. 121, n. 441; p. 223.
Leg. Man., 10, 28: p. 351, n. 358; 11, 29: p. 213, n. 222; 13, 36, p. 351, n. 358; 14, 41-42: p. 351, n. 358.
Marc., 8, 25: p. 119-120.
Mil., 4, 10: p. 162, n. 36; 35, 96: p. 311, n. 234.
Mur., 9, 20: p. 311, n. 234; 11, 25: p. 108, n. 391; 12, 26: p. 108, n. 391; 13, 28: p. 108, n. 391; 14, 30: p. 354, n. 369; 29, 60: p. 331-332; 29, 60-30, 63: p. 132, n. 489; 29, 61: p. 133, n. 490 et 494; p. 332; p. 394, n. 498; p. 395; 30, 62: p. 133, n. 491-492; p. 332; 30, 63: p. 133, n. 493; p. 332; 31, 64: p. 353, n. 366.
Phil., II, 41, 105: p. 72, n. 253; XI, 3, 7: p. 341; XI, 12, 28: p. 52, n. 175; p. 160, n. 27; p. 162, n. 36; p. 164, n. 46; p. 200, n. 175; XII, 2, 3: p. 169, n. 65; 11, 27: p. 121, n. 441; XIII, 3, 6: p. 214, n. 225; p. 311, n. 234; p. 369, n. 424; 6, 13: p. 311, n. 234.
Pis., 14, 33: p. 286, n. 149; 18, 42: p. 269, n. 99; 29, 71: p. 62, n. 209; p. 93: n. 335.
Planc., 12, 29: p. 227, n. 265.
Rab. Post., 1, 1: p. 214, n. 225; 9, 23: p. 121, n. 441.
Sest., 65, 137: p. 149, n. 286.
Verr., IV, 15, 33: p. 73, n. 256.

B. Traités de rhétorique:

Brut., 1, 2: p. 286, n. 149; 6, 23: p. 108, n. 391; 8, 31: p. 60, n. 205; p. 92, n. 331; 8, 32: p. 114, n. 414; 31, 120: p. 26, n. 77; 81, 281: p. 94, n. 338; 89, 306: p. 113, n. 411; 91, 315: p. 113, 411; 95, 325: p. 26, n. 79.
De or., I, 2, 5: p. 64, n. 216; 3, 9: p. 34, n. 107; p. 66, n. 225; p. 109, n. 396; 6, 20: p. 109, n. 393; 12, 54: p. 32, n. 103; p. 109, n. 393; 15, 68: p. 13, n. 43; 23, 108: p. 130, n. 480; 26, 120: p. 94, n. 338; 33, 153: p. 26, n. 79; 44, 196: p. 35, n. 112; 47, 204: p. 60-61; 49, 212: p. 32-33; p. 392, n. 108;

II, 1, 4: p. 62, n. 209; 7, 30: p. 130, n. 480; 9, 35: p. 26, n. 81; 13, 57: p. 114, n. 414; 15, 62: p. 26, n. 79; 33, 144: p. 108, n. 391; p. 113, n. 412; 36, 153 - 37, 156: p. 62, n. 209; 38, 159: p. 26, n. 77; 38, 160: p. 108-111; 84, 343-344: p. 28, n. 89; 84, 344: p. 16, n. 49; p. 365, n. 411;

III, 15, 56: p. 107, n. 386; 15, 56 - 35, 143: p. 67, n. 226; p. 110, n. 398; 16, 59: p. 107, n. 386; 16, 60: p. 111; p. 112, n. 405; 16, 61: p. 65, n. 221; 17, 62: p. 107, n. 386; 18, 65-66: p. 395; 18, 65: p. 394, n. 498; p. 397, n. 507; 18, 66: p. 26, n. 77; 19, 72: p. 111-112; 19, 73: p. 111, n. 402; 32, 126 - 34, 137: p. 31, n. 100; 33, 133-134: p. 31; 35, 141: p. 73, n. 256; p. 107; p. 114, n. 415; 35, 141-143: p. 383, n. 464; 35, 142: p. 316, n. 253.

Inu., I, 1, 1: p. 383, n. 464; 1, 1 et suiv.: p. 34, n. 107; 1, 1 - 4, 5: p. 67-71; 4, 5: p. 115; p. 117; 6, 8: p. 66, n. 222; 22, 33: p. 66, n. 222; 25, 36: p. 66, n. 222; p. 75; p. 113, n. 411; p. 374; 29, 46: p. 65, n. 222; 36, 65: p. 64-65; 37, 66: p. 65, n. 219; 41, 77: p. 66, n. 222; 43, 80: p. 69, n. 236;

II, 2, 7: p. 66, n. 222; 3, 8: p. 66, n. 222; 9, 31: p. 75, n. 262; p. 374, n. 439; 22, 66: p. 144; 53, 159: p. 237, n. 10; p. 346; p. 364, n. 407; 53, 159-160: p. 96, n. 344; 53, 159 - 54, 164: p. 387, n. 473; 53, 159 - 54, 165: p. 353; 53, 160: p. 96, n. 343; p. 164, n. 45; p. 207, n. 195; p. 355, n. 374; p. 373, n. 436; p. 374, n. 438; 53, 160-162: p. 367, n. 418; 54, 164: p. 337, n. 328.

Or., 3, 10: p. 57, n. 197; 3, 12: p. 114, n. 414; 13, 40: p. 114, n. 414; 21, 69: p. 116, n. 421; 21, 70: p. 115-117; 22, 74: p. 316, n. 316; 32, 113: p. 126, n. 459; 35, 123: p. 117; 35, 123 - 36, 125: p. 117, n. 423.

Part., 22, 74: p. 128, n. 468; 22, 76: p. 355; p. 358; 22, 76-78: p. 353; 22, 78: p. 367; 22, 76 - 23, 81: p. 96, n. 344; 23, 81: p. 354, n. 371.

C. Traités philosophiques:

Ac. post., I, 1, 3: p. 109, n. 396; p. 113, n. 410; 2, 4: p. 113, n. 411; 2, 6: p. 10; p. 92, n. 331; p. 379, n. 457; 2, 7: p. 4, n. 9; p. 113, n. 411; 3, 9: p. 103; 3, 11-12: p. 91, n. 329; 4, 6: p. 41, n. 131; p. 59-60; p. 141; 4, 15: p. 60; p. 92, n. 331; 4, 16: p. 41, n. 131; p. 59-60; p. 141; 4, 17: p. 114; 4, 18: p. 379, n. 457; 5, 19: p. 92, n. 331; 5, 19 et suiv.: p. 13, n. 43; 5, 20: p. 63; 5, 21: p. 66, n. 224; 6, 22: p. 238, n. 63; p. 283; 6, 23: p. 235; 6, 24: p. 10, n. 30; p. 158, n. 19-20; 6, 24 - 7, 29: p. 158; 7, 28: p. 157, n. 14; p. 158; 7, 28-29: p. 52, n. 177; p. 196; p. 199; p. 213, n. 219; 7, 29: p. 158; p. 172, n. 77; p. 196; p. 206; 8, 30: p. 124, n. 451; 8, 30-32: p. 123, n. 450; 8, 31-32: p. 130, n. 480; 9, 34: p. 92, n. 331; p. 114, n. 415; 9, 35: p. 114, n. 415; 10, 35: p. 236; p. 291; 10, 38: p. 53, n. 179; p. 247-248; p. 313, n. 239; p. 361, n. 395; 10, 39: p. 334, n. 318; 11, 39: p. 192, n. 150; 11, 40-42: p. 123-126; 11, 41: p. 129, n. 475; 11, 42: p. 54, n. 183; p. 131, n. 484; 129, n. 475; p. 130, n. 476-477; p. 202, n. 181; 12, 43: p. 114, n. 415.

Ac. pr., II, 2, 5-6: p. 65, n. 218; 2, 5 - 3, 9: p. 91, n. 329; 3, 7: p. 118, n. 428; p. 146, n. 545-546; 3, 9: p. 139, n. 521; 5, 15: p. 114, n. 415; p. 115, n. 417; 6, 17: p. 124, n. 455; p. 125, n. 457; 6, 18: p. 124, n. 452; p. 131, n. 453; 7, 19 et suiv.: p. 138, n. 514; 7, 19-20: p. 124, n. 451; 7, 21: p. 155, n. 8; 7, 22: p. 138, n. 516-517; 8, 23: p. 125; p. 129; p. 138, n. 519; p. 139, n. 520; p. 252; p. 376, n. 445; 8, 24: p. 115; p. 118, n. 429; p. 139, n. 521-524; 8, 25: p. 139, n. 525; 8, 26: p. 140, n. 526; 9, 27: p. 131, n. 483; p. 138, n. 518; p. 140; p. 141, n. 532; 9, 28: p. 142, n. 534; 9, 29: p. 115; p. 118, n. 429; p. 140; 10, 30: p. 52; p. 128, n. 470-471; p. 138, n. 516; p. 161; 10, 30 - 11, 36: p. 131, n. 483; 10, 31: p. 62-63; p. 124, n. 455; p. 129; 12, 37: p. 124, n. 454; 12, 37 - 18, 60: p. 131, n. 483; 12, 38: p. 138, n. 516-517; 12, 39: p. 138, n. 514; 13, 48: p. 132; 16, 51-52: p. 131, n. 485; 17, 52: p. 130, n. 476; 17, 53: p. 132, n. 488; 18, 59: p. 131, n. 477; p. 135, n. 501; p. 137, n. 511; 20, 66: p. 118, n. 426; p. 130; p. 131, n. 482; p. 134; p. 135; p. 399; 21, 67: p. 52, n. 176; p. 131, n. 483; p. 135, n. 501-502; p. 136; 21, 68: p. 130, n. 477; p. 136-137; 23, 73: p. 142, p. 535; 23, 74: p. 41, n. 131; p. 141, n. 533; 24, 77: p. 131, n. 483; p. 135, n. 500; p. 136, n. 509; 24, 78: p. 129, n. 475; p. 135, n. 501; 31, 99: p. 137, n. 513; 32, 104: p. 137; 32, 101: p. 124, n. 455; 33, 105: p. 138, n. 516; 33, 105-107: p. 137, n. 513; 33, 107: p. 142; 34, 108: p. 129, n. 475; p. 130, n. 477; 35, 112: p. 135, n. 501; 35, 113: p. 131, n. 482-483; p. 134, n. 497; p. 136, n. 509; 36, 114: p. 13; 36, 114 et suiv.: p. 13, n. 43; 36, 115: p. 13; p. 127, n. 466; p. 139, n. 521; 36, 116: p. 13; 36, 116 - 41, 128: p. 13; 37, 119: p. 26, n. 79; p. 52, n. 176; p. 189; 38, 120: p. 130, n. 477; 39, 124: p. 137, n. 513; 41, 127: p. 14, n. 47; p. 16, n. 49; p. 73, n. 256; p. 146, n. 544; 41, 128 - 46, 141: p. 13; 42, 129: p. 114, n. 415; p. 169, n. 65; 42, 131: p. 239; p. 258, n. 63; 42, 132: p. 239; 43, 132: p. 135, n. 502; p. 137, n. 513; 43, 132-133: p. 136; 43, 134: p. 274, n. 116; p. 283, n. 138; p. 285, n. 146; p. 291, n. 172; 43, 134 - 44, 135: p. 237, n. 12; 44, 135: p. 237, n. 10; p. 329; p. 331; 45, 137: p. 52, n. 176; 45, 138: p. 94, n. 338; 46, 142 - 47, 146: p. 13; 47, 144: p. 127; 47, 145: p. 77, n. 272; p. 126, n. 459-460; p. 127-128; p. 397; 48, 148: p. 135, n. 501; p. 139, n. 511-512.

CM, 2, 4: p. 159, n. 25; 2, 5: p. 229; p. 254-255; 6, 20: p. 130, n. 477; 8, 26: p. 59, n. 201; 12, 40-41: p. 168, n. 59; 12, 41: p. 169, n. 65; p. 337, n. 328; 12, 42: p. 167-168; p. 169, n. 65; p. 170, n. 78; 19, 68: p. 327, n. 291; 19, 70: p. 303; 20, 73: p. 303, n. 207-208; 21, 77: p. 14, n. 47; p. 227, n. 268; p. 228; 21, 78: p. 207, n. 196; p. 216; 22, 81: p. 222, n. 248; 23, 83: p. 302-303; 23, 84: p. 327, n. 291.

Diu., I, 23, 46: p. 121, n. 441; 29, 61: p. 169, n. 64-66; 30, 62-63: p. 222, n. 248; 30, 63: p. 373, n. 436; 30, 63-64: p. 222, n. 248; 39, 85: p. 222, n. 249; 49, 110: p. 121, n. 441; p. 216, n. 229; p. 222, n. 247; 49, 111: p. 207, n. 111; p. 373, n. 435; 52, 118: p. 158, n. 21; 57, 129: p. 222, n. 248;

II, 1, 1: p. 113, n. 411; 1, 2: p. 291, n. 172; 1, 4: p. 64, n. 216; p. 108-111; 2, 5: p. 113, n. 410; 2, 7: p. 113, n. 410; 4, 11:

p. 66, n. 224; p. 119; p. 120; 5, 14: p. 222, n. 249; 11, 26: p. 216, n. 229; 14, 33-34: p. 197, n. 165; 28, 61: p. 397; 63, 129: p. 222; 63, 130: p. 221-222; 69, 142: p. 197, n. 165.

Fat., 1, 1: p. 92, n. 331; 2, 3: p. 113, n. 410; 2, 4: p. 113, n. 410; 5, 9: p. 83, n. 296.

Fin., I, 1, 1-2: p. 65, n. 218; 1, 1 - 4, 12: p. 91, n. 329; 1, 3: p. 115; p. 117-118; p. 144, n. 539; p. 146, n. 545; 6, 18-19: p. 10, n. 30; 7, 26: p. 113, n. 410; 9, 29: p. 264, n. 81; 12, 40-42: p. 264, n. 81; 12, 41: p. 276, n. 120; 12, 42 - 13, 43: p. 387, n. 474; 12, 42 - 16, 54: p. 352; 13, 42: p. 94, n. 338; p. 98, n. 349; p. 265; p. 267; p. 376; 13, 42 - 16, 54: p. 94, n. 339; p. 96, n. 344; 13, 43: p. 96; p. 108, n. 391; p. 266; p. 273; 13, 44: p. 266, n. 86; 14, 46: p. 266, n. 86; p. 387, n. 474; 14, 47: p. 380; 14, 47-48: p. 266; 15, 49: p. 266; 16, 50: p. 267; p. 387, n. 474; 16, 50-54: p. 266; 16, 54: p. 264-265; 18, 57: p. 94, n. 336; p. 271, n. 105; 18, 60: p. 276, n. 120; 18, 61: p. 94, n. 338; p. 236, n. 9; p. 267, n. 89; 19, 62: p. 226, n. 261; p. 267; p. 269; p. 276, n. 120; p. 305, n. 212; p. 316, n. 253; 19, 62-63: p. 268, n. 94; 19, 62-64: p. 268; 19, 63: p. 125, n. 458; p. 268, n. 91; p. 270, n. 101; p. 279, n. 131; 19, 64: p. 269, n. 96; 20, 65: p. 267;

II, 3, 7: p. 48, n. 161; 3, 8: p. 265, n. 81; 6, 17: p. 126, n. 459; 7, 20: p. 118, n. 429; 11, 34: p. 256, n. 60; p. 257, n. 62; p. 258, n. 63; 12, 36-37: p. 3, n. 4; 12, 37: p. 2; p. 6, n. 13; p. 32, n. 102; p. 103; p. 104; 14, 45: p. 155, n. 8; p. 272; 14, 45 - 21, 69: p. 352; 14, 46: p. 81, n. 292; p. 384, n. 468 et 470; 15, 48: p. 364; 15, 49: p. 272; 15, 49-50: p. 271, n. 105; 15, 50: p. 271, n. 107-108; p. 316, n. 253; 16, 51: p. 93-94; p. 108, n. 391; p. 113, n. 411; p. 271, n. 105; p. 272, n. 109; p. 387, n. 474; 16, 51 et suiv., p. 96, n. 344; 16, 52: p. 97-98; p. 108, n. 391; p. 272-273; p. 388; 16, 52 - 18, 59: p. 273; 16, 52 - 19, 63: p. 95, n. 340; 17, 57: p. 270, n. 101; 19, 60: p. 336, n. 326; 19, 60 - 21, 69: p. 273; 21, 67: p. 94, n. 338; 22, 70: p. 271, n. 105; p. 272; p. 274, n. 114; 27, 86: p. 113, n. 410; p. 264, n. 79; p. 265, n. 82; p. 278; 27, 86 à la fin: p. 270, n. 104; 27, 86-87: p. 278, n. 128; 27, 87: p. 276, n. 122; p. 278; 27, 87-88: p. 279; 27, 87-89: p. 277, n. 127; 27, 88: p. 275, n. 118; p. 278-279; 27, 88 - 89: p. 227, n. 266; 27, 89: p. 277-278; 28, 90: p. 270, n. 101; p. 274, n. 116; 29, 95: p. 269, n. 97; p. 311, n. 232; 31, 100: p. 120, n. 435; 32, 104: p. 276; p. 309; 32, 105: p. 176; 33, 108: p. 275; 34, 112: p. 368, n. 421; 34, 113: p. 354, n. 362; p. 368, n. 421; 34, 113 et suiv.: p. 274, n. 115; 34, 115: p. 168, n. 60; p. 169, n. 66; p. 274; 35, 116: p. 273, n. 111; 35, 117: p. 274, n. 116;

III, 2, 4: p. 376, n. 445; 2, 5: p. 66; 3, 11: p. 62, n. 211; p. 297, n. 191; p. 237, n. 10 et 12; 4, 12: p. 237, n. 10; p. 297-298; 4, 14: p. 235, n. 6; 5, 17: p. 124, n. 455; 6, 20: p. 241; 6, 20-21: p. 240, n. 18; 6, 21: p. 139, n. 524; p. 241, n. 21; p. 244; p. 253-254; p. 291, n. 175; 6, 22: p. 242-243; p. 246, n. 29; p. 363, n. 402; 7, 23: p. 160, n. 26; p. 240; p. 242-243; 7, 23-24: p. 162, n. 34; 7, 24: p. 54, n. 182; p. 301, n. 202; p. 244-245; p. 252; p. 265, n. 84; p. 362, n. 398-399; 7, 25: p. 353, n. 367; p. 365; p. 366, n. 413; 7, 26: p. 249; p. 254; p. 292, n. 177; 8, 29: p. 365, n. 411; p. 393; p. 494; 9, 31: p. 137, n. 511; p. 139, n. 524;

1
p. 242; p. 256-257; p. 262-263; 9, 32: p. 245-246; 10, 33: p. 249, n. 41; 10, 35: p. 313, n. 239; 11, 36-38: p. 354, n. 372; 11, 39: p. 354, n. 370; 13, 42: p. 284, n. 145; p. 294; 13, 43: p. 383, n. 138; 13, 43-44: p. 282, n. 137; 13, 43 - 14, 45: p. 295, n. 185; 13, 44: p. 65, n. 221; p. 289, n. 165; 14, 45-48: p. 396, n. 502; 14, 45 - 45, 50: p. 296, n. 186; 14, 47 - 15, 50: p. 54, n. 184; 15, 49: p. 124, n. 455; 15, 50: p. 108, n. 391; p. 253, n. 54; p. 262; p. 298, n. 193; 16, 55: p. 246-247; p. 252; 17, 58: p. 362, n. 401; 17, 58 - 18, 61: p. 242; 18, 59: p. 316, n. 253; p. 363, n. 403; 18, 60: p. 298, n. 195; p. 304; 18, 60-61: p. 262, n. 75; p. 296, n. 186; 18, 61: p. 115; p. 120, n. 434; p. 304; 19, 64: p. 220, n. 244; p. 371, n. 430; 21, 71: p. 370, n. 427; 21, 72: p. 17, n. 53; p. 130, n. 477; 22, 73: p. 18, n. 55; p. 19; p. 255-256; 22, 74: p. 393; 22, 75: p. 291-292; p. 393-394; 22, 76: p. 292, n. 176; p. 393, n. 494; IV, 2, 4: p. 353, n. 367; 2, 4 et suiv.: p. 13, n. 43; 3, 6: p. 353, n. 367; 4, 8: p. 60, n. 203; p. 92, n. 331; 6, 11: p. 4, n. 8; 6, 14: p. 60, n. 203; p. 92, n. 331; p. 250, n. 43; p. 256, n. 60; 6, 14-15: p. 257-258; 6, 15: p. 238; p. 363, n. 405; 7, 16: p. 92, n. 331; p. 109, n. 396; 8, 19: p. 353, n. 368; p. 386; 8, 20: p. 299, n. 199; 9, 21: p. 298, n. 194; p. 396; 9, 22: p. 298, n. 195; 10, 25: p. 261; 10, 25 - 12, 28: p. 260, n. 71; 10, 25 - 17, 48: p. 259, n. 68; 11, 26: p. 260-261; 11, 27: p. 261, n. 73; 13, 34: p. 259-260; 13, 34-35: p. 259, n. 69; 13, 35: p. 53, n. 179; p. 54; p. 157, n. 15; p. 260, n. 70; 14, 36: p. 260; 14, 37: p. 169, n. 65; 14, 39: p. 241, n. 21; p. 263-264; 15, 41: p. 260, n. 72; 19, 54-55: p. 299; 20, 56: p. 298, n. 194; p. 300, n. 200; p. 304; n. 211; 20, 57: p. 94, n. 338; 22, 61: p. 213, n. 411; 23, 63: p. 159, n. 25; p. 298; 24, 65: p. 397; 25, 68: p. 237, n. 16; 27, 74: p. 133, n. 494; 32, 95: p. 282;
V, 3, 7: p. 109, n. 396; 4, 9: p. 92, n. 331; p. 114, n. 415; 4, 9-11: p. 13, n. 43; 4, 11: p. 73, n. 256; p. 144; p. 228, n. 269; 5, 12: p. 92, n. 331; p. 264, n. 79; p. 280-281; 5, 14: p. 281, n. 232; 6, 15-16: p. 264, n. 80; 6, 16: p. 264, n. 79; p. 265, n. 83; p. 366, n. 445; 8, 21: p. 258, n. 63; 13, 36: p. 96, n. 344; p. 169, n. 64; p. 353, n. 366; 13, 38: p. 155, n. 8; 14, 38: p. 53, n. 179; p. 54, n. 181; 15, 43: p. 353, n. 367; p. 386; 16, 44: p. 18, n. 55-56; p. 19-20; p. 22, n. 67; 18, 48: p. 75; p. 81, n. 293; p. 146, n. 544; 18, 48 - 19, 50: p. 76, n. 267; 18, 49: p. 75-77; p. 78; 19, 50: p. 79, n. 277-278; p. 81, n. 289 et 291; 19, 51: p. 79, n. 281; 19, 51-52: p. 79, n. 279; 19, 53: p. 72, n. 251; p. 79, n. 281; p. 80, n. 283; p. 145; p. 146, n. 547; 20, 57: p. 72, n. 251; p. 80, n. 283; p. 169, n. 65; 21, 58: p. 4, n. 8; p. 73, n. 256; p. 79; p. 96, n. 344; p. 97, n. 347; p. 108, n. 391; p. 364, n. 407; p. 388; 22, 61-64: p. 364, n. 372; 23, 64: p. 236, n. 8; p. 246, n. 31; p. 364, n. 407; 23, 64-67: p. 352; 23, 66: p. 236; p. 359; p. 361, n. 395; 23, 67: p. 96, n. 343-344; p. 337, n. 328; p. 164, n. 45; p. 361, n. 395; p. 374, n. 438; 24, 71: p. 281; p. 283, n. 140-141; 24, 71-72: p. 282, n. 137; 25, 74: p. 94, n. 339; p. 235, n. 7; 25, 75: p. 283, n. 141; 26, 77: p. 281; p. 284; p. 285, n. 148; p. 289; 26, 77 - 28, 86: p. 259, n. 65; 27, 79 - 28, 86: p. 259, n. 67; 27, 79: p. 285, n. 148; p. 290-291; 27, 80: p. 267, n. 89; p. 269, n. 99; 27, 81: p. 283, n. 138-139; p. 284-285; p. 289, n. 169; 27, 82:

p. 282, n. 136; 28, 83: p. 285, n. 148; p. 289, n. 168; p. 295, n. 184; 28, 84: p. 282, n. 137; p. 287-288; p. 294-295; 28, 85: p. 285, n. 148; p. 294, n. 183; p. 295; . 184; 28, 86: p. 287; 29, 86: p. 264, n. 79; p. 265, n. 83; 29, 88: p. 60, n. 205; p. 281, n. 133; 30, 90: p. 283, n. 141; 30, 92: p. 281-282; p. 284, n. 144; 31, 93: p. 270, n. 101; p. 282, n. 134; p. 284, n. 143; 32, 106: p. 276, n. 123.

Hort. (Grilli), 51: p. 134, n. 495; p. 135, n. 503; p. 143; 52: p. 118, n. 427-428; p. 143, n. 537; p. 144; 52-54: p. 35, n. 111; 66: p. 57; 96: p. 214; 106: p. 147; 106-109: p. 118, n. 427-428; 107: p. 143, n. 538; p. 146, n. 548; p. 147, n. 550; 108: p. 146, n. 548; 109: p. 147, n. 548; 110: p. 144, n. 541; p. 145, n. 512; 115: p. 57, n. 197; p. 58; p. 118, n. 427-428; p. 169, n. 65; (Ruch), 33: p. 390; 58: p. 108, n. 391; p. 373, n. 435; 92: p. 79, n. 281; p. 352; p. 374, n. 438.

Lae., 1, 5: p. 29; 2, 6: p. 48, n. 161; p. 327; p. 391; 2, 7: p. 76, n. 49; p. 47, n. 159; p. 48, n. 161; p. 328, n. 295; p. 327, n. 292; p. 365, n. 410; 2, 8: p. 327, n. 294; p. 328, n. 298; 2, 9: p. 327, n. 291; p. 328, n. 297; p. 397, n. 507; 3, 10: p. 119; p. 120-121; p. 122; p. 327; 5, 18: p. 63, n. 215; p. 94, n. 338; 5, 18: p. 286, n. 149; p. 398-399; 5, 19: p. 94, n. 338; 6, 20: p. 4, n. 9; p. 263, n. 77; 9, 30: p. 54, n. 183; p. 333, n. 316; 13, 47: p. 309; 13, 48: p. 309; p. 310; n. 228-229; 20, 76: p. 29; 21, 77: p. 29; 23, 86: p. 73, n. 256; p. 79, n. 282; p. 109, n. 393; 25, 92: p. 94, n. 338; 26, 100: p. 29; 27, 100: p. 253, n. 54.

Leg., I, 6, 18: p. 164, n. 46-47; p. 218-219; 6, 18-19: p. 52, n. 175; p. 160, n. 28-29; 6, 19: p. 162, n. 36; p. 164; p. 202, n. 179; p. 390; 7, 21-23: p. 371, n. 430; 7, 22: p. 52; p. 54, n. 182; p. 153; p. 154, n. 6; p. 155, n. 8; 7, 22-23: p. 52, n. 177; 7, 23: p. 52, n. 175; p. 153-154; p. 160, n. 27; p. 180, n. 102; p. 200, n. 175; p. 217-218; p. 219, n. 239 et 241; p. 221, n. 244; 8, 25: p. 218, n. 235; 9, 26-27: p. 89, n. 319; 10, 30: p. 155, n. 8; 12, 33: p. 52, n. 175; p. 160, n. 27; p. 164, n. 46; p. 188, n. 133; p. 219, n. 239; 13, 36: p. 114-115; 13, 37: p. 246; n. 31; 15, 42: p. 52, n. 175; p. 160, n. 27; 17, 46: p. 53, n. 173; p. 253, n. 54; 19, 50: p. 336, n. 326; 21, 55: p. 237, n. 10; 22, 58: p. 5, n. 10; p. 22, n. 67; p. 34, n. 107; p. 52, n. 175; p. 87; p. 163, n. 41; 22, 58 et suiv.: p. 4, n. 9; p. 366, n. 414; 22, 58 - 24, 62: p. 13, n. 43; p. 15-19; p. 29; 22, 58 - 24, 63: p. 89, n. 320; 22, 59: p. 21; p. 23, n. 68-69; p. 88; p. 89; p. 293, n. 182; 22, 59 - 23, 60: p. 392; 22, 59 - 24, 62: p. 268, n. 92; 23, 60: p. 26, n. 78; p. 96, n. 343, p. 164, n. 44; p. 206, n. 194; p. 226; p. 293, n. 182; p. 302, n. 206; p. 366-367; p. 373, n. 435; p. 374; 23, 60-61: p. 227, n. 267; 23, 61: p. 73, n. 256; 24, 62: p. 25-26; p. 27; p. 367-368; 24, 63: p. 88; II, 1, 3: p. 35, n. 112; 3, 7 - 4, 10: p. 200, n. 173; 4, 8: p. 52, n. 175; p. 163, n. 39; p. 201-202; p. 219; p. 391; 4, 8 et suiv.: p. 162, n. 36; 4, 8 - 5, 11: p. 160, n. 31; 4, 9: p. 201, n. 176; 4, 10: p. 52, n. 175; p. 160; p. 200-201; 5, 11: p. 52, n. 177; p. 161; p. 164, n. 46; p. 200, n. 175; p. 218; p. 391, n. 489; 5, 13: p. 164, n. 46; 7, 16: p. 176; p. 181, n. 105; p. 188, n. 131; p. 224, n. 253; 8, 19: p. 227, n. 266; 11, 26: p. 226; 11, 28:

p. 227, n. 266; 13, 32: p. 213, n. 220; p. 221, n. 245; 15, 39: p. 121, n. 441; 26, 66: p. 79, n. 280;
 III, 6, 14: p. 72, n. 251; p. 79, n. 280.
Nat., I, 1, 1: p. 24; p. 81, n. 290; p. 118, n. 426; p. 130, n. 477; 2, 4: p. 14, n. 45; 3, 6 - 5, 12: p. 91, n. 329; 3, 7: p. 92, n. 331; 5, 10: p. 194, n. 154; 5, 17: p. 194, n. 155; 8, 18: p. 207, n. 199; 9, 23: p. 221, n. 244; p. 316, n. 254; p. 395; 10, 23: p. 189; p. 193, n. 153; 11, 27: p. 217, n. 229; 12, 30: p. 172, n. 75; 13, 33: p. 172, n. 75; p. 173, n. 78; 14, 36: p. 162, n. 36; p. 164, n. 46; p. 172, n. 77; 14, 36 - 15, 41: p. 173, n. 78; 14, 37: p. 17; p. 172, n. 77; p. 174, n. 83; 15, 39: p. 171, n. 75; p. 172, n. 77; 22, 60: p. 121, n. 441; 31, 87: p. 155, n. 8; 41, 116: p. 367, n. 418;
 II, 1, 3: p. 173-174; p. 220; 2, 4: p. 174; p. 209, n. 202; 2, 5: p. 174; 2, 6: p. 174; 3, 7 - 4, 12: p. 174; 5, 13-14: p. 197, n. 161; 5, 15: p. 197; p. 209, n. 202; 5, 15-16, 44: p. 173-174; p. 210, n. 206; 6, 16: p. 154, n. 6; 155, n. 8; p. 177, n. 89; p. 180; p. 198-199; p. 204; p. 219, n. 239; p. 224, n. 253; 6, 17: p. 197, n. 163; 6, 18: p. 175-176; 6-7, 18: p. 192, n. 148; 7, 18: p. 169, n. 66; p. 170, n. 72; p. 176; p. 180-181; 7, 19: p. 197-198; 7, 20: p. 26, n. 79; 8, 21: p. 85, n. 308; p. 172, n. 75; p. 180-181; p. 188, n. 131; p. 191, n. 145; 8, 22: p. 158, n. 21; p. 174, n. 83; p. 178; p. 179, n. 98; p. 188; p. 192, n. 151; 11, 29: p. 179; p. 191, n. 143; 11, 30: p. 85, n. 308; p. 156; p. 157, n. 14; p. 172, n. 75; p. 174, n. 83; p. 175, n. 83; p. 179, n. 98-100; p. 187, n. 128; 11, 31: p. 174, n. 83; p. 177, n. 93; p. 180, n. 104; 12, 32: p. 85, n. 308; p. 155, n. 8; p. 157, n. 16; p. 174, n. 83; p. 175, n. 85; p. 177; p. 185, n. 121; p. 188; p. 189; p. 202, n. 180; 12, 33: p. 183; 12, 34: p. 183; p. 191, n. 143; 12, 34 - 13, 86: p. 188, n. 133; 13, 34: p. 52, n. 177; p. 155; p. 172, n. 75; p. 183-184; p. 218; 13, 35: p. 184; 13, 36: p. 85, n. 308; p. 156, n. 9-10; p. 157, n. 16; p. 172, n. 75; p. 174, n. 83; p. 177, n. 93; p. 179, n. 100; p. 184-186; p. 188; p. 189; p. 202, n. 180; 14, 37: p. 14, n. 47; p. 186; p. 227; 14, 37-38: p. 181, n. 107; 14, 38: p. 175, n. 85; p. 180; p. 186, n. 126; 14, 39: p. 156, n. 9; p. 157, n. 16; p. 171, n. 75; p. 180, n. 104; p. 182; 15, 39 - 16, 44: p. 211, n. 210; 15, 42: p. 174, n. 83; p. 202, n. 180; p. 203; 16, 43: p. 169, n. 65; p. 174, n. 83; p. 192, n. 150; p. 202, n. 180; 17, 45: p. 169, n. 65; p. 172, n. 75; p. 180, n. 104; 17, 46: p. 180, n. 104; 17, 46-47: p. 174, n. 83; 21, 54: p. 176, n. 88; 22, 57: p. 144; p. 192, n. 150; 22, 58: p. 206, n. 192; p. 207; p. 213, n. 221; 29, 73: p. 207, n. 197; 29, 73-74: p. 209, n. 204; 29, 73 - 61, 153: p. 208; 30, 75: p. 158, n. 21; p. 206, n. 192; p. 208, n. 201-202; p. 209, n. 203; p. 211, n. 211-212; 30, 76: p. 209, n. 203-204; 30, 76 - 31, 80: p. 208; 30, 77: p. 189; p. 202, n. 180; p. 207, n. 197; p. 209-210; 31, 78-80: p. 210, n. 207; 31, 79: p. 52, n. 175; p. 154, n. 7; p. 155, n. 8; p. 164, n. 46; p. 176, n. 88; p. 203; p. 207, n. 198; p. 210, n. 208; p. 219; 31, 80: p. 180, n. 104; p. 207, n. 196-197; p. 209, n. 203; p. 210-211; 32, 81-82: p. 192, n. 150; 32, 81 - 35, 90: p. 206, n. 192; p. 211, n. 211; 33, 85: p. 158, n. 21; p. 211, n. 211; 36, 91 - 61, 153: p. 211, n. 212; 38, 97: p. 209, n. 213;

p. 211, n. 212; p. 224, n. 253; 39, 99: p. 211, n. 212; 37, 119:
 p. 213, n. 221; 47, 120: p. 189; 51, 127: p. 207, n. 197; 53, 132:
 p. 209, n. 203; p. 213, n. 220; 53, 133: p. 155, n. 8; p. 220,
 n. 244; 54, 133: p. 220, n. 242; 54, 133 - 61, 153: p. 220, n. 242;
 57, 145 - 58, 146: p. 124, n. 451; 59, 147: p. 176, n. 88; p. 203,
 n. 184; p. 207, n. 198; p. 220, n. 242; p. 223-224; 61, 153: p. 226,
 n. 262; p. 227; 61, 154 - 66, 167: p. 220, n. 243; 62, 154: p. 155,
 n. 8; p. 219, n. 241; p. 220; 65, 162: p. 207, n. 199; p. 221; 65,
 163: p. 223, n. 251; 66, 166: p. 223, n. 25; 66, 167: p. 60, n. 205;
 III, 4, 11: p. 315, n. 348; 8, 20: p. 172, n. 75; p. 193, n. 153;
 8, 21: p. 190; 8, 21 - 9, 23: p. 180, n. 104; 9, 21: p. 176, n. 88;
 p. 190, n. 141; 9, 22-23: p. 181, n. 105; 9, 23: p. 191, n. 146;
 p. 193; 10, 26: p. 197, n. 163; p. 199, n. 171; p. 205; 11, 27:
 p. 175, n. 86; p. 192; 11, 28: p. 197, n. 165; 15, 38: p. 96,
 n. 343-344; p. 164, n. 45; p. 203-204; p. 207, n. 198; p. 337,
 n. 328; p. 352-353; p. 355, n. 373-374; p. 367; n. 417-418; p. 374,
 n. 438; p. 387, n. 473; 15, 39: p. 204; 16, 40: p. 172, n. 75; 24,
 61: p. 130, n. 477; 25, 65: p. 208, n. 201; 26, 66 - 31, 78: p. 220,
 n. 242; 26, 66 - 39, 93: p. 220, n. 243; 38, 71: p. 131, n. 480; 52,
 79: p. 397, n. 507; 32, 80: p. 353, n. 367; p. 387, n. 474; 40, 95:
 p. 194.
Off., I, 1, 1: p. 108, n. 389; 1, 2-4: p. 109, n. 395; 1, 3: p. 79,
 n. 280; 1, 4: p. 107, n. 386; 3, 8: p. 362, n. 398-400; 3, 10:
 p. 352, n. 362; 4, 11: p. 155, n. 8; 4, 11-14: p. 351; 4, 12: p. 28,
 n. 88; p. 68, n. 230; 4, 12 - 5, 17: p. 350, n. 353; 4, 13: p. 81,
 n. 292; p. 95, n. 342; p. 145-146; p. 365, n. 411; p. 384; 4, 14:
 p. 336, n. 326; p. 364; 5, 15: p. 95; p. 97, n. 348; p. 108, n. 391;
 p. 147; p. 336, n. 326; p. 361; p. 364, n. 407; p. 375, n. 440;
 p. 384, n. 467; p. 388; 5, 15-16: p. 7, n. 19; p. 81, n. 292; p. 108,
 n. 391; 5, 15-17: p. 351, n. 360; p. 95, n. 342; p. 96, n. 344;
 p. 145; 5, 17: p. 28, n. 88; p. 336, n. 326; p. 355, n. 376; p. 384,
 n. 466; 6, 18: p. 4, n. 5; p. 118, n. 426; p. 357, n. 283; p. 384;
 6, 18-19: p. 81, n. 292; p. 95, n. 342; p. 130, n. 477; p. 146,
 n. 544; p. 148, n. 55; p. 359, n. 387; p. 367, n. 419; 6, 18 - 42,
 151: p. 351, n. 360; 6, 19: p. 148; p. 294; p. 384-385; 7, 20 - 18,
 60: p. 28, n. 88; p. 359, n. 387; p. 367, n. 417; 15, 46: p. 239,
 n. 15; p. 363, n. 406; p. 369, n. 424; p. 375, n. 440; 16, 50: p. 68,
 n. 230; p. 155, n. 8; 18, 61: p. 365, n. 411; 18, 61 - 26, 92:
 p. 359, n. 387; p. 367, n. 416; 19, 62: p. 370; 19, 63: p. 370,
 n. 428; p. 387, n. 474; 19, 65: p. 368, n. 422; 20, 66: p. 329-330;
 p. 334, n. 317; p. 365, n. 411; 20, 67: p. 330, n. 304-305; 20, 68:
 p. 330, n. 306; 20, 68-69: p. 331, n. 307; 20, 69: p. 340; 26, 90:
 p. 92, n. 331; 27, 93: p. 68, n. 230; p. 336; p. 375, n. 440; 27,
 93-96: p. 337, n. 327; 27, 93 - 42, 151: p. 117, n. 424; p. 359,
 n. 387; p. 367, n. 415; 27, 94: p. 357-358; p. 385-386; 27, 95:
 p. 358; 27, 96: p. 336, n. 326; 28, 100: p. 358; 28, 101: p. 307,
 n. 220; 29, 102: p. 336, n. 324; p. 339-340; 31, 110: p. 251, n. 49;
 37, 135: p. 72, n. 251; 38, 136: p. 319, n. 259; 40, 142: p. 375;
 40, 143: p. 375; 43, 152: p. 352, n. 362; p. 381; p. 383; 43, 152
 et suiv.: p. 7; p. 81, n. 292; 43, 152 - 44, 158: p. 4, n. 5; 43,
 152 - 45, 161: p. 7, n. 18; p. 351; 43, 153: p. 2; p. 4, n. 7; p. 6,
 n. 13; p. 7; p. 73; p. 96, n. 343; p. 97, n. 347; p. 103, n. 372;

p. 104; p. 164, n. 44; p. 234; p. 305; p. 355, n. 374; p. 371-372; p. 377; p. 379-380; p. 381; p. 382-383; p. 389; 43; 153-154: p. 370-371; 43, 153 - 44, 158: p. 73-74; 43, 154: p. 382; p. 384; 43, 155: p. 381, n. 463; p. 382; 44, 155: p. 382; 43, 155 - 44, 158: p. 371, n. 432; 44, 156: p. 72, n. 251 et 253; p. 381, n. 463; p. 382-383; 44, 157: p. 73, n. 257; p. 383, n. 465; 44, 158: p. 381-382; 45, 160: p. 382; p. 383; 45, 161: p. 352, n. 362; II, 1, 2: p. 65, n. 218; 1, 2 - 2, 5: p. 91, n. 329; 2, 4-5: p. 61, n. 207; 2, 5: p. 2-5; p. 6, n. 13; p. 7; p. 8, n. 24; p. 10, n. 28; p. 32, n. 104; p. 66, n. 225; p. 89-90; p. 103; 2, 6: p. 61-62; p. 90; p. 113; 2, 8: p. 130, n. 477; 3, 11: p. 155, n. 8; 5, 18: p. 324; p. 354, n. 372; 9, 34 - 10, 35: p. 387, n. 47; 10, 35: p. 351, n. 360; p. 360; p. 361, n. 396; 17, 60: p. 351, n. 360; III, 2, 7: p. 351, n. 361; 3, 11: p. 237; 3, 13: p. 238-239; p. 249, n. 39; p. 253; p. 257, n. 62; p. 261-262; p. 362; 3, 13 - 4, 17: p. 363, n. 405; 3, 14: p. 238, n. 14; p. 362, n. 398; p. 363, n. 405; 4, 14 - 4, 17: p. 63, n. 214; 4, 15: p. 362; 4, 16: p. 47, n. 159; p. 48, n. 161; p. 369, n. 422; p. 370, n. 427; p. 398, n. 511; 6, 28: p. 4, n. 6; p. 359; 6, 31: p. 387, n. 474; 7, 33: p. 237, n. 10; p. 246, n. 31; 8, 35 - 33, 120: p. 351, n. 360; 13, 53-57: p. 94, n. 339; 13, 57: p. 94, n. 338; 15, 62: p. 63, n. 215; p. 286, n. 149; 17, 71: p. 96, n. 343; p. 164, n. 45; p. 354, n. 371; p. 374, n. 438; p. 387, n. 473; 20, 82: p. 94, n. 338; 25, 95-96: p. 96, n. 344; 25, 96: p. 336, n. 326; p. 351, n. 360; p. 364, n. 407; p. 387, n. 473; 27, 100: p. 365; 32, 113: p. 387, n. 473; 33, 116: p. 336, n. 326; 33, 116-118: p. 273, n. 112; 33, 117: p. 273, n. 111; p. 337, n. 328; 33, 117-118: p. 96, n. 304; p. 351, n. 360; p. 387, n. 473; 33, 118: p. 371, n. 431.

Par. Prooem., 2: p. 26, n. 77; 3: p. 396, n. 503; I, 1, 8: p. 57; n. 196; 1, 9: p. 235; 3, 15: p. 235, n. 5; p. 291, n. 174; II, 16: p. 354, n. 369; 16-19: p. 291, n. 171; 17: p. 94, n. 338; 19: p. 286, n. 149; p. 298, n. 195; p. 353, n. 367; p. 354, n. 370; III, 1, 21: p. 286, n. 149; p. 353, n. 366; 1, 22: p. 253, n. 54; 2, 23: p. 121, n. 441; IV: p. 394, n. 498; 1, 27: p. 396, n. 503; V: p. 394, n. 496; 1, 34: p. 343, n. 335; VI: p. 394, n. 496.

Rep., I, 2, 2: p. 54, n. 182; 5, 9: p. 315, n. 249; 6, 11: p. 121, n. 441; 9, 14: p. 72, n. 250; 10, 15: p. 71; p. 73, n. 255; 10, 15-16: p. 73, n. 254; 10, 16: p. 60, n. 205; p. 73, n. 255; p. 92, n. 331; 11, 17: p. 74, n. 260; 13, 19: p. 71-72; p. 73, n. 256; p. 74; p. 82, n. 295; p. 221, n. 244; 17, 26-28: p. 393, n. 494; 17, 28: p. 16, n. 49; p. 365, n. 410; 38, 60: p. 168, n. 60-61; II, 25, 45: p. 28, n. 87; 29, 51: p. 286, n. 149; 40, 67: p. 28, n. 87; p. 169, n. 63-64; III, 3, 4: p. 62, n. 209; p. 92, n. 331; p. 144, n. 540; 3, 5: p. 109, n. 393; 5, 8 - 20, 31: p. 162, n. 38; 8, 12: p. 369-370; 14, 24: p. 387, n. 474; 18, 28: p. 176, n. 88; 19, 29 - 20, 31: p. 163, n. 39; 22, 33: p. 52, n. 175; p. 160, n. 27; p. 162, n. 36; p. 164, n. 46; p. 200, n. 175; 24, 36: p. 169, n. 67; 25, 37: p. 159, n. 24; p. 168, n. 60 et 62; p. 169, n. 67; V, 7, 9: p. 311; VI, 1, 1: p. 28, n. 87; p. 206, n. 194; p. 373, n. 435; 12, 12: p. 169, n. 65; 15, 15: p. 216, n. 229; p. 303, n. 208; 24, 26:

p. 21-22; p. 216, n. 228.

Tin., 2, 3: p. 57, n. 197; p. 166-167; 2, 7: p. 165-167; 3, 10: p. 189; p. 207, n. 197; 4, 11: p. 57, n. 197; 6, 19: p. 166, n. 53; 8, 26: p. 85, n. 309; 8, 28: p. 57, n. 196; p. 84, n. 301; p. 86, n. 310-311; p. 130, n. 480; 14, 50: p. 57, n. 197; 14, 51: p. 58, n. 200; p. 82, n. 296; p. 83; p. 84, n. 301; p. 85, n. 309; p. 189.
Tusc., I, 1, 1: p. 5, n. 10; p. 90, n. 328; p. 91; p. 92, n. 331; p. 93, n. 335; 1, 2: p. 93, n. 334; 3, 5: p. 93, n. 333; 3, 6: p. 109, n. 394; 4, 7: p. 108-111; 9, 17: p. 134, n. 418; 19, 43-45: p. 79, n. 28; 19, 44: p. 146, n. 544; 19, 44-45: p. 78, n. 275; p. 144, n. 539; 19, 45: p. 80; p. 169, n. 65; 21, 48: p. 73, n. 256; 22, 52: p. 18, n. 55-56; p. 20; p. 22, n. 67; p. 23, n. 68; 22, 52 - 28, 70: p. 23, n. 69; 24, 57: p. 190, n. 142; 24, 57 - 26, 65: p. 190, n. 142; 26, 64: p. 4, n. 9; p. 34, n. 107; p. 109, n. 396; p. 354, n. 372; p. 385, n. 471; 28, 69: p. 14, n. 47; p. 227, n. 268; 30, 73: p. 169, n. 65; p. 303; 30, 74: p. 303-304; 33, 80: p. 169, n. 64; 40, 95: p. 16, n. 49; 42, 100: p. 54, n. 183; 49, 117: p. 303, n. 207;

II, 1, 1 - 3, 9: p. 91, n. 329; 2, 4: p. 65, n. 218; 2, 5: p. 134, n. 498; 2, 6: p. 113, n. 410; 7, 17: p. 269, n. 99; p. 309; 7, 18: p. 275, n. 118; p. 309; 12, 28: p. 62, n. 209; 13, 30: p. 302, n. 205; 13, 31: p. 96, n. 344; p. 356, n. 377; p. 375-376; p. 387, n. 473; 13, 31-32: p. 310, n. 230; p. 352; 13, 32: p. 311, n. 232; 14, 32: p. 361; 14, 33: p. 94, n. 338; 14, 34: p. 170, n. 70; 15, 35 - 17, 41: p. 170, n. 70; p. 306, n. 215; 17, 39: p. 121, n. 441; p. 170, n. 70; p. 306-307; 17, 40: p. 170, n. 70; 18, 42: p. 170, n. 69; 18, 42 - 22, 51: p. 306, n. 215; 18, 42 - 22, 53: p. 159, n. 23; 18, 43: p. 311, n. 232; 19, 45: p. 237, n. 10-11; 20, 46: p. 236, n. 8; 21, 47-48: p. 169, n. 67; p. 307, n. 220; 21, 48: p. 307, n. 221; 21, 48-50: p. 308, n. 222; 22, 51: p. 159; p. 308; p. 397-398; 23, 56: p. 306; p. 311, n. 234; 27, 65: p. 170, n. 71; p. 307, n. 218-219; 27, 67: p. 303, n. 208; 38, 91: p. 302;

III, 1, 2: p. 92, n. 331; 4, 7: p. 313; 4, 7: p. 319, n. 259; 4, 8: p. 60, n. 205; p. 92, n. 331; p. 313, n. 241-242; p. 314; 4, 8 - 5, 11: p. 396, n. 504; 4, 9: p. 314, n. 243-244; p. 315, n. 249; p. 316, n. 252; p. 317, n. 256; p. 340, n. 329; p. 394, n. 498; 5, 10: p. 132, n. 486; p. 315; p. 316, n. 253; 5, 11: p. 132, n. 486-487; p. 315, n. 250; p. 316, n. 251-252; p. 340, n. 329; 6, 12: p. 313, n. 242; 6, 13: p. 26, n. 77; 7, 14: p. 311, n. 234; p. 333; p. 368; 7, 14 - 8, 18: p. 352; 7, 15: p. 311; p. 318; p. 333-334; 8, 16: p. 356-357; p. 375, n. 440; 8, 16-18: p. 336-338; p. 356; 8, 17: p. 96, n. 344; p. 316, n. 253; p. 354, n. 370; p. 357; p. 361, n. 395; p. 376, n. 444; p. 387, n. 473; 9, 19: p. 317-318; 9, 20: p. 331, n. 309; 10, 21: p. 331, n. 309; 10, 22: p. 26, n. 77; p. 315, n. 249; p. 314, n. 245; p. 319, n. 262; 10, 23: p. 317, n. 256-257; 11, 24: p. 319, n. 259; p. 322, n. 272; 11, 24-25: p. 313, n. 239; 11, 25: p. 313, n. 242; p. 315, n. 246; p. 325, n. 284; 12, 26 - 13, 27: p. 326, n. 285; 13, 27: p. 325, n. 284; p. 326; 14, 29: p. 76; 14, 30: p. 77, n. 270; p. 342; 16, 34: p. 341; 17, 36-37: p. 352; 17, 37: p. 96, n. 344; 20, 47: p. 62; 20, 48: p. 357, n. 380; 20, 49: p. 94, n. 336; p. 268, n. 89; p. 270, n. 101; p. 271, n. 105; p. 272; p. 274, n. 114; p. 277, n. 125;

26, 61: p. 323, n. 275; p. 326, n. 287; 26, 61 - 31, 74: p. 322, n. 272; 26, 63: p. 326, n. 289; 27, 66: p. 170, n. 69; p. 320, n. 263; 28, 68: p. 316, n. 253; p. 322-323; 28, 70: p. 315, n. 246; p. 323; 28, 70-71: p. 326, n. 290; p. 327, n. 291; 29, 71: p. 322, n. 273-274; p. 323, n. 276; 31, 74: p. 319, n. 262; 31, 76: p. 312, n. 237; 32, 77: p. 302; p. 315, n. 246; p. 376, n. 443; 33, 80: p. 170, n. 69; p. 302, n. 204; p. 322, n. 272; p. 325, n. 281; 34, 82: p. 324-325; 34, 83: p. 94, n. 338; p. 325;

IV, 1, 1 - 4, 7: p. 92-93; 1, 2: p. 72, n. 251; p. 93, n. 335; 3, 5: p. 5, n. 10; p. 72, n. 251; p. 90, n. 328; p. 92, n. 331; p. 93, n. 335; p. 109, n. 396; 4, 8: p. 313, n. 241; p. 325, n. 282; 5, 10: p. 317, n. 257; p. 320; p. 340, n. 329; 5, 11: p. 312, n. 238; 6, 11: p. 318-319; 6, 12: p. 321; 6, 12-14: p. 320; 6, 13: p. 321; 6, 14: p. 321, n. 266; p. 322, n. 271; 7, 14-15: p. 322, n. 272; 7, 15: p. 129, n. 475; p. 323; 7, 16: p. 331, n. 308; 7, 16 - 8, 19: p. 313, n. 240; 8, 18: p. 326, n. 286; 9, 22: p. 334-335; 10, 23-24: p. 314, n. 245; 10, 30: p. 336, n. 322; p. 369; 13, 30-31: p. 324, n. 279; 15, 34: p. 53; p. 157, n. 15; p. 248, n. 38; p. 253; p. 335; p. 340, n. 330; 16, 35: p. 318, n. 253; 16, 35 - 17, 38: p. 338-339; 16, 36: p. 337, n. 327; p. 357; 17, 37: p. 342-343; p. 393, n. 494; 17, 38: p. 315, n. 250; p. 320, n. 264; p. 340, n. 329; p. 343; 17, 38 - 26, 57: p. 319, n. 262; 17, 39: p. 324; 18, 42: p. 354, n. 370; 19, 43 - 20, 45: p. 322, n. 474; 20, 45: p. 325, n. 284; 21, 47: p. 319, n. 259; 22, 50: p. 311; 23, 51: p. 311, n. 232; p. 365, n. 411; 23, 52: p. 314, n. 246; p. 355, n. 375; 24, 54: p. 315, n. 248; p. 329, n. 303; p. 394; 25, 55: p. 317, n. 258; p. 320, n. 263; p. 325, n. 284; 26, 57: p. 2; p. 8, n. 23; p. 10, n. 28; p. 16, n. 49; p. 32, n. 104; p. 37, n. 118; p. 234; p. 317, n. 258; p. 342; p. 365, n. 410; p. 393, n. 494; 28, 60: p. 337, n. 328; 29, 63: p. 312, n. 237; p. 328; p. 399; 31, 65: p. 322, n. 272; 31, 66: p. 321, n. 270; 31, 66-67: p. 321; 33, 70: p. 62, n. 209; 37, 79: p. 322, n. 272; 37, 80: p. 130, n. 477 et 480; p. 324, n. 279; 38, 82: p. 315, n. 246; p. 322; 38, 82-83: p. 312, n. 236; 38, 83: p. 322, n. 272;

V, 1, 1: p. 270; p. 291, n. 171; 1, 1-2: p. 62, n. 211; 1, 2: p. 113, n. 411; p. 264, n. 79; 2, 5: p. 4, n. 9; p. 34, n. 107; p. 62; p. 113, n. 411; 2, 6: p. 34; p. 65, n. 218; 3, 7: p. 2; p. 8; n. 24; p. 32, n. 104; p. 34-35; p. 103; 3, 8: p. 35-36; p. 45; p. 47-48; 3, 8-9: p. 33, n. 106; p. 112; 3, 9: p. 5, n. 10; p. 36-37; p. 44, n. 144; p. 46; p. 73, n. 256; p. 74, n. 259-260; p. 75, n. 261; p. 78, n. 275; p. 112, n. 408; 4, 10: p. 37, n. 121; p. 60, n. 205; p. 92, n. 331; 4, 10-11: p. 38, n. 122; 5, 12: p. 252, n. 53; 5, 12-13: p. 354, n. 369; 5, 12-14: p. 294, n. 183; 5, 13: p. 108, n. 391; p. 311, n. 233; 5, 14: p. 310, n. 230; p. 356; 6, 15 - 7, 17: p. 296, n. 187; 6, 16: p. 275; p. 344, n. 338; 6, 17: p. 344; 7, 17: p. 296; 8, 21: p. 291, n. 173; 8, 21 et suiv.: p. 295, n. 185; 8, 22: p. 283, n. 138; p. 284, n. 144; p. 285, n. 146; 8, 23: p. 282, n. 137; p. 287, n. 156; p. 288, n. 158; 9, 24: p. 285, n. 148; 9, 25: p. 277, n. 126; p. 285-286; 9, 26: p. 94, n. 336-337; p. 270, n. 101; p. 271; p. 277; 10, 28: p. 63; p. 281, n. 134; p. 286, n. 149; 10, 28-29: p. 288, n. 157; 10, 29: p. 286; p. 287, n. 153; p. 289; 10, 29-30: p. 288, n. 161; 10, 30: p. 285;

p. 288, n. 160; 10, 31: p. 267, n. 89; p. 269, n. 99; p. 275; 11, 32-34: p. 285, n. 148; 11, 33: p. 291, n. 173; 11, 34: p. 285, n. 147; 12, 34 et suiv.: p. 295, n. 185; 12, 34-36: p. 281, n. 133; 12, 36: p. 344-345; p. 353, n. 367; p. 387, n. 474; 13, 38: p. 216; 13, 39: p. 53, n. 179; p. 160, n. 26; p. 169, n. 65; p. 216; 13, 39-40: p. 283, n. 138; 13, 39 - 14, 40: p. 288, n. 162; p. 290, n. 170; 13, 40: p. 282, n. 137; p. 296, n. 188; 14, 40: p. 288, n. 163-164; 14, 41-42: p. 297, n. 190; 15, 43: p. 296, n. 187; 15, 43-45: p. 288, n. 160; 15, 45: p. 296, n. 189; p. 354, n. 370; 16, 47: p. 283, n. 138; p. 290, n. 170; 16, 48: p. 296, n. 187; p. 297, n. 190; 18, 51: p. 289; p. 290, n. 170; 18, 52: p. 296, n. 187; 18, 53: p. 297, n. 190; 18, 53-54: p. 54, n. 184; 18, 54: p. 296, n. 188; 19, 54: p. 286, n. 149; 19, 54 - 23, 67: p. 396, n. 505; 23, 64: p. 121, n. 441; 23, 66: p. 113, n. 410; 23, 67: p. 54, n. 182; 24, 68: p. 92, n. 331; p. 145, n. 543; p. 379, n. 457; 24, 68 - 25, 72: p. 13, n. 43; p. 14-19; p. 26-27; p. 29; p. 268, n. 92; p. 293, n. 181; p. 392; p. 396, n. 505; 24, 69 - 25, 70: p. 227, n. 267; 25, 70: p. 21; p. 23; p. 24, n. 72; p. 227, n. 268; 25, 71: p. 291, n. 175; 25, 72: p. 13; p. 27-29; p. 293; p. 368; 26, 73 - 28, 82: p. 294, n. 183; 26, 73: p. 268, n. 89; p. 269; p. 275, n. 118; p. 277, n. 125; 26, 74: p. 269; p. 276, n. 121; 26, 75: p. 268, n. 89; p. 275, n. 117; p. 284, n. 142 et 145; 27, 76: p. 305; 27, 77: p. 305-306; 28, 80: p. 353, n. 368; 28, 81: p. 297, n. 190; p. 342, n. 332; 28, 82: p. 229; p. 254; p. 292; 29, 82: p. 290, n. 170; 29-30, 84: p. 264, n. 80; 30, 85: p. 282, n. 137; 30, 85 - 31, 86: p. 287, n. 156; 31, 86: p. 284, n. 144; 31, 87: p. 269, n. 99; p. 284, n. 142 et 145; 31, 88: p. 268, n. 94; 31, 88 - 41, 118: p. 270, n. 104; p. 295, n. 184; 33, 95: p. 269, n. 98; 33, 96: p. 269, n. 97; 35, 100-101: p. 387; p. 389-390; 35, 101-102: p. 269, n. 96; 36, 103: p. 268, n. 95; 36, 103 - 37, 106: p. 268, n. 95; 37, 106 - 41, 118: p. 269, n. 98; 38, 110: p. 267, n. 89; p. 269; n. 97; p. 270; 40, 117 - 41, 118: p. 303, n. 208; 41, 119: p. 267, n. 89; 41, 120: p. 300, n. 201.

D. Correspondance:

Att., II, 16, 3: p. 148, n. 552.

Fam., I, 10, p. 108, n. 391; IV, 13, 4: p. 92, n. 331; VI, 6, 13: p. 72, n. 251; VII, 3, 4: p. 110, n. 396; XV, 4, 16: p. 4, n. 9; p. 5, n. 11.

Q. fr.: I, 1, 10, 29: p. 121, n. 441; p. 400; III, 5, 7: p. 18, n. 55.