PENSÉES GRECQUES ET EXPÉRIENCES ROMAINES : LE *DE OFFICIIS* DE CICERON

Teodor IOVA
Université Paris IV – Sorbonne

Abstract. This article seeks to illuminate, by philosophical means, the political dynamics that allowed Rome's unique destiny in the ancient world. In the context of an early *translatio studiorum*, the transition from Greek knowledge to the Latin one was not characterized by a simple philosophical copy. It is our opinion that the *De officiis*, since it is inspired by Panetius' *Treaty of duties*, is an attempt to bring about a late stoicism in Rome. However, as the context of the text's writing shows, Cicero's work responds to an eminently Roman and urgent problem: it accompanies and illuminates a key moment in Latin history, the passage from the Republic to the Empire. It is under these two prisms (Greek conversion and historical reading) that we will analyse this rich text and try to see what it teaches us about a specificity of Latin political philosophy, a morality through which the genetics of the political form that allowed the imperial advent are made discernible.

Keywords: Cicero, Moral Philosophy, Political Philosophy, Ancient Rome, Dynamics of Roman Politics.

Si Cicéron est un auteur à la place si singulière dans la littérature antique, c'est parce qu'il a longtemps été considéré comme un Colosse avec un pied en Grèce et l'autre à Rome. L'Histoire lui a confié cette position privilégiée mais qui peut, à bien des égards, jouer en sa défaveur. Car si on lui a attribué le mérite d'avoir facilité le flux de savoirs philosophiques entre le monde hellène et Rome, beaucoup d'analystes ont eu tendance à négliger l'originalité du penseur Arpinate. Il est raisonnable de penser que Cicéron, malgré sa vanité qui lui était réputée, ne s'est jamais reconnu comme philosophe original. Il porte une grande estime à la science hellène qu'il considère un soleil qui éclaire la lune : l'intelligence romaine reçoit sa lumière du savoir grec, écrit-t-il dans un très beau passage de sa *République*. Il s'agit du moment où Scipion conte comment deux commandants, Gallus et Périclès, ont ôté la crainte de leurs troupes, anxieuses devant les phénomènes astrologiques des éclipses, en leur inculquant la science :

> Je me souviens que, dans ma première jeunesse, lorsque mon père, consul, commandait en Macédoine, comme nous étions en campagne, notre armée fut saisie d'une pieuse terreur parce que, dans la nuit claire, la lune pleine et brillante s'était soudainement éclipsée [*ut lunam suo lumine non posset attingere*]. Gallus,

> qui se trouvait alors lieutenant […] n'hésita point à publier le lendemain dans le camp qu'il n'y avait point là de prodige ; que cet effet avait eu lieu par une cause qui se reproduirait toujours à certaines époques, quand la position du soleil ne le laisserait pas atteindre la lune de sa lumière. […] On raconte même, d'une manière à peu près semblable, que, dans cette grande guerre où les Athéniens et les Lacédémoniens luttèrent ensemble avec une si violente animosité, ce fameux Périclès, le premier homme par le crédit, l'éloquence et le génie politique, voyant les Athéniens préoccupés d'une excessive frayeur à la suite d'une éclipse de soleil qui avait répandu tout à coup les ténèbres, leur enseigna ce qu'il avait lui-même appris à l'école d'Anaxagore, que de semblables effets arrivaient, dans un intervalle précis et nécessaire, lorsque la lune se trouvait placée tout entière sous le soleil. […] Ayant démontré cette vérité par le raisonnement, il délivra le peuple de ses craintes [*Quod cum disputando rationibusque docuisset, populum liberavit metu*][1].

Les romains voyaient une éclipse de la lune, tandis que les grecs, une éclipse du soleil. La métaphore ne manque pas d'expressivité : les romains ont reçu la science des grecs, comme la lune reçoit la lumière du soleil. L'autre aspect métaphorique de ce texte est le dessein performatif du discours philosophique. Ce sont deux choses que l'enthousiasme cicéronien adopte aisément. Mais la position du philosophe est bien plus épineuse. En effet, faisant face à l'exaltation de la science grecque scipionienne se tient Laelius, dont le discours, volontairement prosaïque, vient donner un cadre romain et temporel à la discussion :

> Je ne m'exposerai peut-être pas à vos dédains, puisque c'est vous qui m'avez interrogé Scipion sur ces objets célestes, et que moi, je crois les choses qui sont devant nos yeux plus faites pour occuper nos recherches. En effet, d'où vient que le petit fils de Paul-Émile, le neveu d'Émilien, l'enfant d'une si noble famille et d'une si glorieuse république, s'inquiète de l'apparition de deux soleils, et ne cherche pas pourquoi nous avons aujourd'hui, sans une seule République deux sénats et presque deux peuples en présence ? […] Aussi les jeunes gens, si vous m'en croyez, ne redoutez pas ce phénomène d'un second soleil : car, ou il ne peut exister ; ou il peut exister, comme on l'a vu, sans être fâcheux pour nous ; ou de quelque manière qu'il existe, nous sommes hors d'état d'en rien connaître ; ou lors même que nous aurions la plus exacte notion, ce savoir ne nous rendrait ni meilleurs, ni plus heureux. Mais l'unité du peuple, l'unité du sénat est chose possible : c'est très grand dommage si elle fait défaut ; et nous savons qu'elle n'est pas, et que, si elle existait, nous serions plus sages et heureux[2].

Le passage opère ici un renversement, si nous savons l'interpréter de manière à voir le changement d'équilibre de la philosophie romaine qui semble accorder davantage d'importance à la prudence, à la science pratique, plutôt qu'au savoir théorique. Bien plus, et dans une lecture plus profonde, nous distinguons ici une

[1] CICÉRON, *De republica* [54 av. JC], trad. M. Villemain, *La république*, Paris, L.-G. Michaud Libraire, 1823, pp. 21–23.

[2] *Ibid.*, pp. 33–34.

émancipation relativement violente des notions grecques. Il est de notre avis que Cicéron est précisément l'auteur qui réussit à mener à bien cette révolution, de manière profonde quoique subtile. Nous devons nous interroger sur l'apport de la philosophie de Cicéron, d'autant plus que les destins politiques de la Grèce et de Rome ont été presque diamétralement différents. De cette manière, et étant donné que la pensée philosophique prépare en quelque sorte le terrain moral pour la bâtisse politique, le présent papier analysera cette relation protéiforme entre la pensée cicéronienne, la pensée grecque (nous parlerons presqu'exclusivement d'Aristote), l'expérience inédite de la politique impériale romaine et la « physique politique ». Parmi ces différentes relations, une nous intéressera davantage, puisqu'elle constituera la tension du plan du papier : c'est celle entre l'homme et la forme politique. Puisqu'il est manifeste que la politique est du monde de César et donc celui du questionnement ontologique de l'homme qui est la « matière » de celle-ci. Si le politique est l'organisation de la vie humaine, la considération de la liberté humaine et de la *praxis* est constitutive de la forme politique qu'elle infante. De ce fait, nous proposons cette lecture du *De officiis*. Une lecture qui s'intéresse à la création de « l'homme cicéronien » dans un premier temps et sur ses conséquences psycho-politiques et légales dans un deuxième temps.

QU'EST-CE QUE *LA NATURE* ?

A. L'IMPULSION DE LA VERTU

Cicéron écrit son *Traité des devoirs* dans un temps de profonde discorde politique et de grande remise en question de la moralité. Une des lectures possibles de son *Traité* peut ainsi être la volonté de mettre en forme l'ordre moral désormais amorphe. Ainsi donc et ce, dès la phase de définition, Cicéron parle en des termes politiques :

> L'ensemble de la recherche à propos du devoir comporte deux aspects. Le premier type de questionnement concerne le terme extrême des biens [*finem bonum*], et l'autre a trait aux préceptes susceptibles de former le cours de la vie dans toutes ses parties [*in omnis partis usus uitae confirmari possit*]. Voici des exemples du premier type de questionnement : tous les devoirs sont-ils parfaits ? un devoir peut-il être plus grand qu'un autre ? et les questions du même genre. Quant aux devoirs dont on enseigne les préceptes, ils concernent également le terme extrême des biens, mais de façon moins manifeste, parce qu'ils paraissent se rapporter davantage à l'organisation de la vie en commun ; et ce sont ces devoirs-ci que nous avons à tirer au clair dans ces livres[3].

D'emblée, nous trouvons dans ces propos de Cicéron un accent grec. En effet ne pouvons-nous pas déceler dans le *finem bonum* cicéronien, le concept aristotélicien

[3] CICÉRON, *De officiis* [44 av. JC], Trad. Stéphane Mercier, *Les devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 11.

de « fin suprême » ? Mais quand bien même le passage du *telos* grec à la *finem* latine peut paraître évident, il convient de le nuancer. Quelle est la nature du souverain aristotélicien ? Considérons, afin de répondre à cette interrogation, ce bref passage de l'*Éthique à Nicomaque* :

> Mais sans doute l'identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d'accord ; ce qu'on désire encore, c'est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l'homme. De même, en effet, que dans le cas d'un joueur de flûte, d'un statutaire, ou d'un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c'est dans la fonction que réside, selon l'opinion courante, le bien, le « réussi », on peut penser qu'il en est ainsi pour l'homme, s'il est vrai qu'il y a une certaine fonction spéciale à l'homme. […] Or s'il y a une fonction dans l'homme consistant dans une activité de l'âme conforme à la raison, ou qui n'existe pas sans la raison, et si nous disons que cette fonction est génériquement la même dans un individu quelconque et dans un individu de mérite (ainsi, dans un cithariste et dans un bon cithariste et ceci est vrai, d'une manière absolue, dans tous les cas), l'excellence due au mérite d'ajoute à la fonction (car la fonction du cithariste est de jouer de la cithare, et celle du *bon* cithariste d'en *bien* jouer)[4].

Attardons-nous dans ce texte sur l'orientation de la rhétorique et le mouvement de l'argumentaire aristotélicien. Comme dans les premiers mots de son *Éthique* il établit que tout art tend vers « quelque bien »[5], il donne pour critère de ce *Souverain Bien*, une fin parfaite (*teleion*) et une autosuffisance (*autarkeia*). Aussi la fin parfaite du bonheur s'accomplit-elle dans la société des citoyens, donc dans le cadre de la cité. Mais le centre de gravité aristotélicien n'est pas tant le bonheur, mais son statut *fonctionnaliste*. Et il est vrai que l'originalité du texte suscité réside dans la distinction catégorique entre « l'individu quelconque » et « l'individu de mérite », de même qu'il convient de séparer le joueur de cithare du *bon* joueur de cithare. Le Stagirite met en place un déséquilibre éthique entre la nature de l'homme et son excellence (*aretê*). Toutefois, nous pouvons arguer que l'excellence de l'homme est l'accomplissement de sa nature. Cette objection peut être vraie. Mais nous pouvons répondre à cet argument en rappelant le fait que le Grec parle d'éthique dans le cadre politique : sa psychologie des vertus cherche à être politiquement opératoire avant d'être biologiquement juste. Sa vertu est équilibrée entre la *nature* et le *bien*. Elle est, au même moment, dans l'homme et hors de celui-ci. Elle oblige à se désaxer. Si notre lecteur a encore des doutes, nous devrons lire attentivement le premières lignes du second livre de l'*Éthique* : c'est par l'habitude que nous devons éduquer notre âme à la vertu. Cette digression aristotélicienne n'est pas superflue. Elle permet, au contraire, de saisir le propos

[4] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007, pp. 60–61.
[5] *Ibid.*, p. 33.

cicéronien dans son paradoxe : comment parler du « terme extrême des biens […] mais de façon moins manifeste » ? En fait, il faut comprendre le *finem bonum* cicéronien de manière quasi-diamétralement opposée. Il n'est pas une aspiration vers une perfection en dehors de soi, moyennant des exercices spirituels ou d'autres méditations. Elle est davantage une compréhension du monde et une compréhension de soi. Et si toute éthique repose sur une autorité métaphysique, celle de Cicéron repose sur l'harmonie du monde. À l'appui, l'auteur introduit dans son argumentaire la notion de *convenable*. Le *convenable* (*decorum*) fait office ici de médiation entre la nature, sa justice, et l'action, sa vertu. Le *convenable* est d'une part, un des concepts les plus larges de ce traité (« Aussi n'est-ce pas seulement dans cette partie de l'honnête dont il est ici le lieu de discuter, mais également dans les trois précédentes [justice, bienfaisance et grandeur d'âme] que se manifeste ce qui convient »[6]), et le plus précis. Nous sommes d'avis que c'est par le *convenable* que nous pourrons démontrer le fondement de l'éthique cicéronienne en tant que celui-là *découvre* celui-ci dans le cadre de l'action humaine. Considérons donc la définition suivante :

> Sa définition est double ? De fait, nous avons la notion à la fois d'un convenable en général, qui se trouve dans toute forme d'honnêteté, et d'un autre, subordonné au premier, qui se rapporte à chacune des divisions de l'honnêteté en particulier ? Et voici comment on a généralement pour habitude de définir le premier : « le convenable est ce qui est conforme à la supériorité de l'homme [*hominis excellentia*] en ce par quoi sa nature diffère des autres êtres vivants » ; quant à l'espèce subordonnée à ce genre, ils définissent ainsi ; cela est convenable, soutiennent-ils, « dont la conformité à la nature [*naturae consentaneum*] est telle que s'y manifestent la modération et la tempérance en même temps qu'une allure d'homme libre »[7].

Nous pouvons complémenter cette définition par l'exemple des poètes « mais c'est aux poètes d'en juger ce qui convient à chacun en fonction du personnage »[8]. Ces considérations reprennent la pensée de Chrysippe selon laquelle il est irrationnel de penser que la nature ait crée des êtres étrangers à eux-mêmes. Ainsi donc le convenable est double : d'une part l'homme est convenable à sa Nature humaine, sa *hominis excellentia* (sur laquelle Cicéron fait reposer, en fin de compte, sa morale), d'autre part l'homme est convenable à sa nature propre, en tant qu'il est homme libre. Il y a donc ici une double appartenance, d'une part au cosmos, dans son économie (et sur ce point, Cicéron acquiesce une hiérarchie naturaliste qui place l'homme, fort de sa raison, au sommet de la pyramide), et d'autre part à soi-même. Un court éclairage est ici bienvenu afin de lever un contre-argument légitime. En effet, pouvons-nous nous demander, comment peut-on faire naître du *devoir*, à partir de la *nature* qui est un ordre, donc par

[6] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 107.
[7] *Ibid.*, p. 109.
[8] *Ibid.*, p. 111.

définition stable ? Comment faire naître du *devoir-être* à partir de l'*être* ? Tout d'abord, notons que l'*ordre*, l'*harmonie* et le *convenable* (termes désignant, en fin de compte, la même chose), sont en continuité de la morale. Et il s'agit ici d'une gradation. En effet, nous nous référons au livre III de son *De finibus*[9] pour mettre en exergue trois moments de l'action morale. D'abord les choix et les rejets primitifs qui sont en concordance avec des instincts naturels. Ainsi la théorie morale qualifie d'estimable un choix conforme à la nature. Dans un second temps, et il s'agit ici d'un premier palier de la moralité, la raison guide le désir (et Cicéron accentue à de nombreuses reprises le primat de la raison sur le désir dans son *De officiis*). Enfin, par la répétition du choix rationnel, donc naturellement bon, l'homme acquiert la vertu qui a une valeur suprême aux choix spontanés. La réponse à la question réside ici : « en raison de leur fréquente mise en pratique des devoirs intermédiaires, ces hommes présentaient une certaine ressemblance avec les sages, et un extérieur semblable »[10]. Cicéron décrit ici que la répétition des gestes justes permet aux hommes privés (*privati*) d'apercevoir l'ordre du monde, sa convenance, et crée alors le sentiment du devoir. Ainsi donc, s'il n'est pas possible d'atteindre la sagesse des philosophes (faute d'intelligence, nous dit Cicéron), il est tout du moins possible d'avoir une vie bonne, en étant juste et en se conformant, par ses gestes, à la sagesse du monde.

B. NATURE HUMAINE ET LA NATURE DE L'HOMME

Maintenant que nous avons apporté cet éclairage dans l'intelligence du texte cicéronien, il est nécessaire, si nous voulons en découvrir l'originalité, de s'attarder sur une tension dans l'ontologie de l'homme. Nous voulons donc procéder à une division terminologique qui donnera lieu à une distinction conceptuelle. Lisons attentivement le suivant passage qui nous servira de guide :

> Nous devons également comprendre que la nature nous a, pour ainsi dire, revêtus de deux rôles. Le premier nous est commun à tous [*communis*], du fait que nous avons tous part à la raison et à sa supériorité, par laquelle nous l'emportons sur les bêtes ; c'est de cette raison que découle tout ce qui est honnête et convenable, et c'est à elle que l'on demande une méthode pour découvrir le devoir. Quant à l'autre rôle, c'est celui qui a été accordé en propre à chacun [*proprie singulis*] en particulier. En effet, ce même qu'il existe des grandes différences entre les corps […], de même il y a de plus grandes différences encore entre les âmes[11].

Le texte de Cicéron nous laisse perplexe. Il introduit une distinction de bon sens entre nature humaine et nature propre, mais celle-ci pose un problème dans le

[9] CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum* [45 av. JC], Trad. Jackie Pigeaud, *Le bien et le mal*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

[10] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 309.

[11] *Ibid.*, p. 123.

mouvement général du discours. Cela pour au moins deux raisons. Une raison métaphysique d'abord, puisque les deux natures (*communis* et *singulis*) peuvent rentrer en conflit (notamment, lorsque les instincts pervers prennent le dessus de la raison) ; une raison politique ensuite puisque la forme civile de gouvernement sous-entend une utilisation de la raison. Nous pressentons déjà ici une évolution vis-à-vis de la forme politique grecque qui repose fondamentalement sur le *logos* en tant que raison et parole. Mais revenons à notre propos. L'existence de deux natures appelle à une autre remarque d'interprétation : en effet pouvons-nous penser que la juxtaposition de la *persona communis* et la *persona singulis tributa* répond mimétiquement au plan de l'ouvrage de telle sorte que nous trouvions l'*honestum* dans la première et l'*utile* dans la seconde.

Avant de développer davantage, il est nécessaire de souligner la tendance de l'exposé cicéronien. Dans son *De officiis*, il est manifeste (et inhabituel) que l'auteur fait peser la balance sur la *persona singulis tributa*, à en regarder seulement le nombre d'exemples d'hommes illustres, ou exemples tirés de ses propres procès lorsqu'il était avocat. Là aussi, si nous faisons dialoguer Cicéron et Aristote, nous voyons des dispositions contraires. Là où le Stagirite a développé une palette incontestablement riche et variée de vertus et de vices pour mettre en exergue les variations de la nature commune (du *zoon logistikon*) en tant que caractères humains, l'Arpinate livre une série d'*exempla* illustrant la particularité et la nature singulière. C'est un renversement dont il est digne d'interroger la portée. La notion d'*exemplum* n'est pas dénuée ici d'importance. Cicéron en livre une définition dans son *De inventione* : *« Exemplum est quod rem auctoritate aut casu alicuius hominisa ut negotii confirmat aut infirmat »*[12]. L'exemple, en tant qu'il a un caractère anecdotique, est donc, au sein de l'argumentaire, une double analogie entre le passé et présent et entre le singulier et le général. Cicéron en est friand : cent onze passages du *De Officiis* comportent des *exempla* qui sont plus ou moins développés, plus ou moins pertinents. Dans un traité de morale, les exemples sont bien plus que de simples ornements ou des coquetteries stylistiques. Et malgré le fait que Cicéron soit le plus grand des orateurs, nous sommes d'avis que les exemples sont d'une teneur considérable. Ainsi, Cicéron rend visible, par ses *exempla*, des figures, notamment celle du sage stoïcien devant choisir entre l'*honestum* et l'*utile* : « Eh quoi ? si un homme de bien pouvait, sous peine de mourir de froid lui-même, dépouiller de son manteau Phalaris, ce tyran cruel et inhumain, ne le ferait-il pas ? »[13]. Mais plus précisément, l'*exemplum* a, chez Cicéron, une fonction ontologique. Il encre le raisonnement dans une assise réelle, pour ainsi dire, effective. Il fait entrer le discours dans l'*Histoire* et ne se base pas uniquement sur une théorie idéelle. Cette considération aura toute son importance ultérieurement, contentons-nous ici de simplement découvrir cette idée. Si nous reprenons l'interrogation avec laquelle nous

[12] CICÉRON, *De inventione* [84/83 av. J.-C], trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994, I, 49.

[13] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 321.

avons entamé ce paragraphe, celle de la dichotomie entre *persona communis* et *persona singulis*, nous voyons ici l'orientation générale de Cicéron : en nous livrant des exemples de vertu morale ou de vice moral (César), l'auteur encre la morale dans la réalité la plus prosaïque en restant rebelle aux idéaux types chimiquement purs et *effectivement* irréels. Mais il faut se garder ici de prendre ces exemples pour des formes acquises qu'il faut suivre, et c'est là encore une subtilité. Car il est en effet apparemment contradictoire d'exalter la *persona singulis* tout en montrant, par le biais exemplaire, l'action vertueuse d'une *autre persona singulis*. Si tel est le cas, le lecteur se trouve désemparé face au dilemme d'être soi et être autre. À ce sujet, Cicéron écrit :

> Chacun doit garder ni plus ni moins que ce qui est à lui – non pas les vices, mais les traits de caractère qui lui sont propres –, afin de conserver d'autant plus aisément le convenable que nous cherchons. Nous devons, en effet, agir de manière à ne rien entreprendre contre la nature universelle, mais, celle-ci préservée, à suivre la nôtre propre pour que, même s'il y en avait de plus relevées et de meilleurs, nous réglions pourtant nos goûts d'après l'étalon de notre nature, car il est en vain de s'opposer à la nature et de poursuivre un objectif que l'on ne peut atteindre. Ceci met davantage en lumière la nature du convenable, puisque rien ne convient, somme on dit, « en dépit de Minerve », c'est-à-dire à l'encontre de la nature et en opposition avec elle[14].

Ce passage assez obscur de l'argumentaire cicéronien reprend et répond à notre problématique. Le convenable, nous dit Cicéron, est de suivre notre nature propre, selon notre propre étalon (*nostrae regula*), tout en se préservant d'accentuer ses vices et ce, en suivant la Raison de la Nature (*natura communis*). Ici réside, en fait, l'équilibre qui fait de chaque homme un homme vertueux en vertu de sa propre *regula*. *Regula* n'est pas dans ce contexte à considérer comme un aveu relatif et relativiste. C'est plutôt dans une conception politique et hiérarchique que s'inscrit cet étalon dans la mesure où, nous dit Cicéron, les vertus sont également relatives à la fonction sociale (suivant que nous soyons des *magistri* ou des *privati*). Le rôle concret et politique dicte dans un certain sens l'action morale, et non l'inverse. Ainsi donc, la nature propre n'est pas moins légitime, et non moins pourvue d'autorité que la nature commune. Et il argumente ce que nous pourrions appeler du bon sens (il ne sert à rien de viser l'impossible). Mais au vu de toutes ces considérations, nous ne pouvons nier une révolution du philosophe latin qui introduit brutalement le primat de la règle propre sur la règle universelle. L'*exemplum* ultime est bien évidemment celui de Caton. Nous lisons :

> Cette différence entre les natures possède même une force telle qu'un individu doit parfois se donner la mort, et qu'un autre, dans la même situation ne le doit pas : Marcus Caton était-il, en effet, dans une autre situation que ceux qui, en

[14] *Ibid.*, p. 127.

> Afrique, se livrèrent à César ? Or, sans doute en eût-on fait faute aux autres, s'ils s'étaient suicidés, parce que le mode de vie était plus doux, et leur conduite, plus souple. Mais puisque la nature avait doté Caton d'une incroyable fermeté [*Catoni cum incredibilem tribuisset natura grauitatem*], que lui-même l'avait fortifié par une constance sans défaut et qu'il s'en tenait toujours à sa résolution et au propos qu'il avait formé, il devait mourir plutôt que de contempler le visage d'un tyran[15].

Voici que dans cet exemple se cristallise le problème cicéronien. Caton, caractérisé par sa *gravitas*, se donne la mort, suivant sa *natura*. C'est *son* devoir. Mais Cicéron rajoute que la même action, pour d'autres serait imprescriptible, pire, blâmable, et que ceux-ci pourraient se rendre au tyran. Mais il faut aussi relever ceci. Le suicide de Caton est un acte essentiellement stoïcien. Il tient à la considération la plus austère, la plus pure et la plus haute de la vertu civique. Mais voilà que Cicéron attribue ce geste à la *incredibilis gravitas* propre à Caton, à son caractère individuel. Notons, à titre historique, que Cicéron n'eut pas pu généraliser l'acte de Caton, lui-même se trouvant dans sa position, a préféré « regarder le visage du tyran ». Le problème de cette introduction de la nature propre est celui du déséquilibre qu'elle créée au sein de l'édifice stoïcien. La raison de ce renversement réside dans le cadre général et historique, dans sa considération politique. Puisque nous verrons que ce renversement n'est point anodin et encore moins « théorique » en ceci même qu'il relève d'une extraordinaire révolution morale induite par l'avènement de l'Empire romain.

ROME SOUS LE REGARD DE CICERON

A. DU « *LOGOS* » A LA « *RATIO ET ORATIO* »

Tentons, dans cette seconde étape de notre argumentaire, de prendre du recul pour mieux saisir l'acuité du raisonnement cicéronien. Nous avons contextualisé, dès l'introduction, le texte. Il a été écrit avant le moment de l'Empire, durant la fondation de celui-ci. La temporalité de l'écriture fait de cet ouvrage un élément fort curieux de la littérature latine. Cette partie a pour objet d'étudier en quoi l'ouvrage de Cicéron accompagne la révolution politique qui se met en place. Établissons, à titre préliminaire et en un mot, le mystère romain. Les deux grandes formes politiques de l'antiquité sont la cité et l'empire. Ce sont des formes antipodique, puisqu'elles représentent deux extrêmes de l'expérience politique : d'une part l'étroite mais intense activité politique de la cité ; d'autre part, l'empire, une forme politique étendue puissante mais pacifique et sous l'égide d'un seul maître. D'une part l'étroitesse et la liberté donc, et de l'autre, la grandeur et la servitude. Mais il n'y a pas, habituellement, de continuité entre ces formes :

[15] *Ibid.*, p. 129.

l'Empire d'Alexandre n'est pas né de la cité athénienne ou de la cité lacédémonienne, il est né d'une « monarchie tribale » macédonienne. L'expérience grecque établit la politique d'une manière formaliste, la société est une *forme*. La cité a une genèse, un développement et une mort, elle est ainsi indépendante. Le passage des formes se fait par le biais d'une violente rupture. La littérature grecque tend à confirmer cette analyse : d'Aristote à Polybe, le grec a écrit la *politeia* comme *organon*, c'est-à-dire biologiquement. Le destin romain est tout différent. Il est une exception historique et forme ainsi un mystère, car le destin ontologique du politique s'est vu bouleversé. Seulement à Rome nous avons témoigné d'un passage inhabituel d'une forme républicaine à une forme impériale. Il est question ici donc de comprendre, à l'aide de Cicéron, pourquoi le destin de Rome a été si différent de celui d'Athènes. Il ne s'agit pas de retracer l'évolution des deux formes politiques. Remarquons seulement ceci. Si la théorie accompagne et saisit la pratique (la chouette d'Athéna ne prend-elle pas son envol seulement au crépuscule ?), nous pouvons nous interroger pourquoi le plus grand des esprits grecs, Aristote, dans son immense enquête sur la politique hellène n'a ni prévu ni pressenti l'avènement de l'Empire d'Alexandre. Nous pouvons sans doute affirmer que sa pensée politique était trop étanche, trop fermée en ceci précisément qu'il définissait la cité comme épicentre du politique (sans doute pouvons-nous rappeler que l'étymologie même du politique se forme à partir de la *polis*). Aristote établit un lien extrêmement fort entre l'homme et la cité, entre la vertu et la politique. Ainsi, il était manifeste pour le Stagirite que la cité était la seule forme politique pouvant contenir les institutions dont l'essence mène à une vie vertueuse. C'est du moins ainsi que s'ouvre *La Politique* :

> Nous voyons que toute cité [*πόλις*] est une sorte de communauté, et que toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'obtenir ce qui leur apparaît comme un bien que tous les hommes accomplissent toujours leurs actes) : il en résulte clairement que si toutes les communautés visent un bien déterminé, celle qui est la plus haute de toutes et englobe toutes les autres, vise aussi, plus que les autres, un bien qui est le plus haut de tous [*τὸ ἄριστον*], (qui est également traduit par « Souverain Bien »)[16].

C'est donc doublement, naturellement et par sa finalité, que la cité est exclusivement la forme aboutie de la vie. Cet état des lieux ayant été fait, nous pouvons apercevoir dans quelle mesure Cicéron n'est plus un simple médiateur entre Athènes et Rome, mais est véritablement le philosophe de la modernité romaine. Nous avons vu que dans une certaine mesure le *De officiis* n'est pas seulement une lettre au fils mais également une lettre aux jeunes romains. Certains soutiennent que cet ouvrage est à l'intention de l'élite républicaine, que Cicéron souhaitait voir renaître, mais ce n'est pas une analyse suffisamment fondée. Nous pouvons en revanche constater que l'auteur du *De officiis* est un des pères

[16] ARISTOTE, *La politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2014, pp. 21–22.

fondateurs de la pensée politique romaine. Au début du second livre, il rattache la rédaction de cet ouvrage à la situation politique :

> Aussi longtemps que la République était administrée par ceux auxquels elle s'était elle-même confiée, je lui accordais tous mes soins et toutes mes pensées ; mais comme la domination d'un seul homme [*cum autem dominatu unius omnia tenerentur*] s'étendait à tout, comme il n'y avait plus nulle part de place pour un avis ou une parole d'autorité [*neque esset usquam consilio aut auctoritati locus*] et comme, pour finir, j'avais perdu d'excellents hommes qui m'étaient associés dans la défense de la République [*socios denique tuendae rei publicae, summos viros, amisissem*], je ne me suis livré ni aux tourments qui m'auraient accablé si je ne leur avais pas résisté, ni, à l'inverse, à des plaisirs indignes d'un homme cultivé. […] Mais puisque mon esprit ne pouvait rester sans rien faire, m'étant appliqué à ces études depuis ma jeunesse, j'ai pensé pouvoir mettre de côté mon affliction d'une manière très honnête en me rapportant vers la philosophie. […] Ainsi donc, au milieu des plus grands maux, nous avons cependant, semble-t-il, obtenu ce résultat positif, c'est d'écrire sur des matières trop peu connues de nos compatriotes, et cependant très dignes de l'être[17].

Nous sentons dans ce passage le sentiment d'une rédaction critique, d'un devoir d'écrire ce traité durant la période chancelante de la guerre civile, durant le temps de flottement de la politique romaine qui était une durée des possibles virtuels. En effet, la domination d'un seul homme est un renvoi à peine déguisé aux velléités d'Antoine. Et c'est dans ce moment grave qu'il décide de s'adresser à ses compatriotes sur des matières « trop peu connues » mais « dignes de l'être ». On peut penser donc l'ouvrage cicéronien comme un médicament philosophique à la fièvre politique. Et la réponse qu'apporte Cicéron est une réévaluation des fondements de la politique. Et de la même manière que dans l'enchaînement des idées philosophiques il est d'usage de faire évoluer les concepts sous le cache des mêmes termes, pour marquer le respect envers son prédécesseur, de la même manière, Cicéron fait habilement muter la signification des termes grecs aux réalités latines. Il en est ainsi lorsqu'il s'agit de la fondation de la *res publica* romaine. Lorsque nous analysons la manière dont Cicéron décrit les rapports sociaux, nous remarquons une inhabituelle hésitation. En effet, nous voyons cet enchaînement :

> La société humaine comporte plusieurs degrés [*gradus societatis humanum*]. En effet, si nous partons de celle dont l'étendue n'a pas de limites, nous trouvons, juste après, la société d'une même race, nation et langue, et c'est surtout par elle que les hommes sont associés. Plus intime encore est l'appartenance à une même cité, puisqu'aussi bien les citoyens ont en commun beaucoup de choses : la place publique, les temples, les portiques, les routes,

[17] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, pp. 187–189.

> les lois, les règles du droit, les tribunaux, le droit de suffrage, ensuite les relations sociales et les amitiés ainsi que les affaires de transactions commerciales contractées par une multitude de gens avec une multitude d'autres. Mais un lien plus étroit encore est celui de la société des proches [*societas propinquorum*] car, en partant de cette immense société qui s'étend à tout le genre humain, c'est à cette société qui s'étend à tout le genre humain, c'est à cette société restreinte et resserrée qu'on parvient. […] Mais, à tout examiner avec la raison et le cœur parmi toutes les relations de la société, aucune n'est plus chère que celle qui unit chacun d'entre nous à l'État [*re publica*]. Nos parents nous sont chers, nos enfants, nos proches et nos amis nous sont chers, mais, tous les êtres chers, de tout le monde, la patrie [*patria*], à elle seule, les embrasse tous[18].

Cicéron ne présente pas un exposé abouti, tel que pouvait le formuler Aristote qui remarquait une continuité et une relation quasi-géométrique entre les rapports humains, du couple à la cité, en passant par la famille et le village. Car le Romain nous parle tantôt de « liens de sang », tantôt de la société des hommes de bien (*sed omnium societatum nulla praestantior est, nulla firmior quam cum viri boni moribus similes sunt familiaretate coniuncti*). L'exposé cicéronien, par sa forme et son fond, voit s'estomper la rigueur avec laquelle les grecs traitaient ce sujet. Ce qui semble recouvrir tous ces liens amorphes, c'est la notion de « société du genre humain tout entier [*universi generis humani societas*][19] dont le lien est établi par la raison et la parole [*ratio et oratio*] ; par le jugement, il attache les hommes entre eux, les associe au sein d'une société naturelle »[20]. Tentons, afin de mener à terme notre analyse, d'outrepasser l'aspect « anticipateur » de cette notion de société humaine qui, nous le savons, a une autorité remarquable dans notre vocabulaire moderne. Bornons-nous à remarquer la rupture conceptuelle qu'implique cette notion. Il est vrai que ce sont encore les grecs qui ont esquissé le concept d'appartenance à une société humaine, dans le langage spécifique aristotélicien. Mais le critère d'appartenance à l'espèce humaine se dit en grec *logos* et est porteur d'une double signification en tant qu'il désigne *la raison* et *la parole*. Or, Cicéron traduit le *logos* grec par deux termes bien distincts, *ratio et oratio*. Nous connaissons, en outre l'importance, du *logos* dans la formation politique grecque :

> « Mais que l'homme soit un animal politique [*Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*], à un plus haut degré qu'une abeille quelconque ou tout autre animal vivant à l'état grégaire, cela est évident. La nature, en effet, selon nous, ne fait rien en vain, et l'homme seul de tous les animaux, possède la parole « logos »[21].

[18] *Ibid.,* pp. 65–67.
[19] *Ibid.*, p. 61.
[20] *Ibid.*
[21] ARISTOTE, *La politique*, p. 29.

C'est le *logos* qui confère à l'homme, par le même biais, sa naturalité et son « artificialité politique », mais ces deux notions, tout compte fait, s'identifient par leur finalité dans la forme politique de la cité. Au contraire, l'homme hors de la cité est, selon la célèbre formule, « ou un dégradé ou un au-dessus de l'humanité »[22]. Le *logos* grec désigne donc un caractère réel puisque civique. Rien d'ainsi chez Cicéron. Le latin voit, en quelque sorte double, puisqu'il distingue d'une part la *ratio* qui sied à l'humanité et d'autre part l'*oratio* qui convient à la *res publica*. Il ouvre ainsi une possibilité inédite, celle d'être humain en tant qu'animal rationnel sans appartenir à la cité. C'est une perspective oiseuse puisqu'il est difficile de penser l'humanité en soi comme forme politique. Mais Cicéron semble dès lors indiquer une troisième entité qui n'est ni dans la cité ni en dehors de celle-ci. Il s'agit de la *civilisation*. Le dédoublement du *logos* en *ratio* et *oratio* en tant que l'un désigne la société humaine et l'autre la *res publica* fait imploser le paradigme grec qui posait dans la *polis* le centre de gravité de la politique. Nous voyons dès lors pourquoi les *ratio et oratio* sont les termes qui sont les germes de l'évolution romaine puisqu'ils sont indépendants de toute forme politique finie, et ils s'adaptent à toute association humaine, que ce soit la royauté, la république ou l'empire. La géométrie variable de ces notions mime l'itinéraire de Rome et résout quelque peu son mystère. Bien entendu, la notion de cité universelle est déjà centrale dans le vocable stoïcien. Car, que ce soit le stoïcisme grec qui a accompagné le passage de l'ère hellène à l'ère hellénistique, le stoïcisme cicéronien qui a accompagné le passage de la république à l'Empire ou le moment de Marc-Aurèle où le stoïcisme est monté sur le trône impérial, nous remarquons que la force de cette doctrine réside dans son élasticité. Mais par ce geste philosophique, Cicéron agrandit tout à coup « l'aire » du politique, une aire sur laquelle s'étendra par la suite assurément la puissance gouvernementale romaine. Nous pouvons rester perplexes devant cette rhétorique cicéronienne sur au moins un point. Comment, alors que l'auteur est un républicain convaincu, peut-il légitimer l'extension impériale ? En fait nous comprenons dès à présent que Rome n'est nullement comparable à la *polis* grecque et cette différence est, nous pouvons le dire, dans sa génétique, puisque même la république cicéronienne est, dans son essence, impériale. Elle l'est du moins *en puissance*.

B. LES TEMPS DE CICERON OU L'AURORE DE LA MODERNITE

Il est imprudent, à bien des égards, d'attribuer à Cicéron l'appellation de « moderne », surtout lorsque nous connaissons l'importance de cette étiquette. D'autre part, il est d'avis que Rome est essentiellement antique, *ancienne*. Et toutes les querelles entre *antiqui* et *moderni* ont pris Rome comme prototype, ou plutôt comme archétype des institutions anciennes. Toutefois, nous essayons ici d'affiner ce lieu commun. Et pour cause, nous pouvons lire dans le *De officiis* de nombreux

[22] *Ibid.*, p. 28.

passages qui nous parlent beaucoup à nous, modernes. Dans cette conceptualisation de la modernité cicéronienne, nous pouvons y entrer par le droit. Puisque ce n'est pas un hasard si le monde de Cicéron, où l'autarcie et l'étanchéité de la patrie se dessoudent petit à petit, est aussi le monde où se développe un nouveau droit. Et c'est l'Arpinate lui-même qui, philosophiquement, met au monde la notion de *jus gentilium*. Cette notion gagne en importance et en crédit. Dans son *De finibus* il écrit notamment que « telle est la nature de l'homme que la relation de l'individu avec le genre humain <tout entier> constitue un droit civil [*ea natura esset hominis, ut ei cum genere humano quasi civile jus intercederet*] »[23]. Nous y voyons dans le *De officiis* une application directe de cette notion au sujet de la guerre : « Certains devoirs doivent être respectés même envers ceux qui ont été injustes avec nous, car il y a, en matière de vengeance et de punition, une mesure à observer »[24]. Même si Cicéron avoue, quelques lignes plus loin, que la guerre est essentiellement un phénomène de la nature bestiale de l'homme (*alterum per vim* […], *hoc beluarum*), il renforce l'idée selon laquelle il faut rendre justice à l'adversaire. « À cet égard, la justice fut même à ce point en honneur chez les nôtres que ceux qui avaient accordé leur protection aux cités et nations vaincues à la guerre en devenant patrons, selon une coutume ancestrale »[25]. Il s'agit ici d'une esquisse d'un droit entre nations, un droit respecté et, *a posteriori* opposable à tous. Or, il est manifeste que l'observation d'un tel droit repose sur un ensemble de règles communément admises, de ce « droit civil du genre humain ». Cela porte atteinte à la distinction entre l'intérieur et l'extérieur des peuples politiques. Nous ne voulons pas suggérer ici que les romains ignoraient la notion de limite. Ils la connaissent très bien, et nous évoquons à ce sujet le *pomœrium* et le *limes*. Mais ce *limes* s'agrandit au fur et à mesure des conquêtes, de telle sorte que Rome « englobe » de plus en plus de territoire, de plus en plus de peuples. Et encore dans les derniers moments de la République, les romains parlent toujours de *civitas* mais qui est tellement distendue qu'elle perd, en quelque sorte, son essence. Pour comprendre ce phénomène, il faut nous faire crédit d'une digression historique. La question des limites se conjugue à la question de l'origine. Or, les grecs, plus précisément les athéniens, développent cette consubstantialité entre les frontières effectives, et les limites *originelles* de la cité. Ayons à l'esprit le passage très évocateur du *noble mensonge* dans *La République* :

> Je parlerai donc, dit Socrate, et pourtant je ne sais trop comment j'en aurai l'audace, ni à quels arguments je pourrai recourir pour le faire. J'entreprendrai en premier lieu de persuader les gouvernants eux-mêmes et les hommes de guerre, ensuite le reste de la cité, que tout ce dont nous les avons nourris et formés, tout cela était pour ainsi dire comme des rêveries dont ils font l'expérience lorsqu'elles se présentent à eux. En réalité ils étaient alors

[23] CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, *Le bien et le mal*, p. 66.
[24] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 41.
[25] *Ibid.,* p. 43.

> modelés dans le sein de la terre et élevés, eux, leurs armes, et tout leur équipement en cours de fabrication ; quand ils furent entièrement confectionnés, la terre qui est leur mère qui les a mis au monde, et maintenant ils doivent considérer cette contrée où ils se trouvent comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l'attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères, sortis eux aussi du sein de la terre[26].

Face à cet extrait, deux remarques s'imposent. Tout d'abord, il s'agit bien d'un mythe, ce noble mensonge n'est, en fin de compte qu'un outil politico-psychologique pour penser la société. Il est l'idée sur laquelle peut reposer l'idéal de la *polis* et qui le légitime. D'autre part, nous voyons une violence dans la radicalité du mythe. La liberté politique ne s'acquiert qu'au prix d'une extraction difficile de la cité du monde. Retenons principalement cette idée : la cité grecque vient d'elle-même, elle est création *sui generis*. Rome vient d'ailleurs, et c'est un point fondamental. Dans la mythologie, Énée vient de Troie, et son fils a fondé Albe de laquelle naquit Rome. Aussi, Rome vient *d'autre part* car Romulus et Rémus ont voulu quitter Albe. Le texte de Plutarque est ici éclairant :

> Ils décidèrent d'habiter à l'écart et de fonder une cité à l'endroit où ils avaient été nourris au commencement. Tel est du moins le plus honorable de leurs motifs. Mais peut-être cette décision relevait-elle de la nécessité, car une foule d'esclaves et de hors-la-loi s'était rassemblé autour d'eux, et il leur fallait soit perdre toute puissance, si ces soldats se dispersaient, soit aller habiter à part avec eux. Car les habitants d'Albe refusaient de voir des hors-la-loi se mêler à eux et être admis au nombre de citoyens. La première preuve en est l'enlèvement des Sabines, qui ne fut pas un coup d'audace inspiré par la brutalité, mais une action nécessaire, imposée par l'absence de mariages volontaires : après avoir enlevé ces femmes, les Romains les traitèrent avec les plus grands égards. Ensuite, dès que les premières fondations de Rome furent posées, ils ouvrirent aux fugitifs un refuge sacré qu'on appela temple du dieu Asyle. Ils accueillaient tout le monde et ne livraient ni esclave au maître, ni le pauvre au créancier, ni le meurtrier aux magistrats […][27].

Nous voyons dans ce passage la charge symbolique de la naissance de Rome. À cela nous pouvons ajouter le mot de Tite Live dans son *Histoire romaine* : « Une foule de toutes sorte, mélange indistinct d'hommes libres et d'esclaves, tous en quête de nouveauté »[28]. Non seulement Rome n'est née de rien, elle est née d'exclus, de marginaux. Elle est essentiellement créée par le mouvement là où Athènes est née, pour ainsi dire, déjà autonome. Rome est un processus. Et Cicéron comprend très bien cela : « Notre république s'est constituée non par le génie d'un

[26] PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 209.

[27] PLUTARQUE, « Romulus », in *Les vies parallèles*, trad. Robert Flacière, Paris, Gallimard, « Quatro », 2002, p. 96.

[28] TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1975, I, 8.

seul, mais par une sorte de génie commun à un grand nombre de citoyens ». Nous nous rappelons la manière dont Aristote décrit dans *La constitution d'Athènes* l'enchaînement de dirigeants, comme succession entre « chefs du peuple » et « aristocrates », de Solon à Périclès et nous pouvons même penser que c'est grâce à ces chefs que le peuple a pris le pouvoir. Dans la constitution romaine, du moins dans ses racines, il n'y a pas cette prédominance de la magistrature qui vient arbitrer la « guerre » ou l'inimité entre peuple et aristocrates. On peut en penser que le peuple romain a pris conscience de lui-même sans médiation. Nous comprenons donc mieux pourquoi Cicéron livre son examen sociologique de manière floue et indécise dans le passage où il décrit la société humaine à Rome. Et c'est aussi un des facteurs du glissement du *logos* à la *ratio* et *oratio*. En fait, il est difficile de décrire Rome puisqu'elle est rebelle à tout clouage conceptuel. Ses limites, géographiques ou civiques, sont en perpétuelle évolution. Et cela est d'autant plus visible lorsque nous remarquons que Cicéron ne fait que très peu référence au citoyen. Nous pouvons d'abord penser qu'il décrit la république meurtrie par la guerre civile et prévoit le passage à une dictature permanente où le pouvoir, concentré dans les mains d'un seul, atomiserait la politique. Mais si nous analysons davantage, nous voyons en fait un nouveau pas conceptuel fait par le romain. La dualité du citoyen était, en Grèce, celle de l'alternance entre le gouvernant et le gouverné ; c'était là le sens démocratique. Cicéron parle en ces termes des attributions magistrales et civiques :

> Ainsi, la fonction propre au magistrat est-elle de comprendre qu'il est le représentant de la cité [*se gerere personam civitas*], qu'il doit soutenir sa dignité et son honneur, préserver ses lois [*seruare leges*], définir les droits de chacun [*jura describere*], et se rappeler que tout cela a été confié à sa loyauté. Quant au particulier [*privatum*], il doit vivre dans l'égalité et la parité de droit avec ses concitoyens sans s'abaisser ou s'amoindrir ni non plus s'exalter ; en outre, il doit vouloir que la paix et l'honnêteté règnent dans la gestion des affaires publiques ; tel est, nous avons coutume de le penser et de le dire, le bon citoyen [*civem*][29].

Nous trouvons ici une des rares occurrences du terme citoyen (*civus*). Il est assimilé au *privatum*. Il en suit, et lui répond par une mimétique, le magistrat. Cicéron différencie *magister* et *privatum* en leur faisant incomber une charge morale différente. Dans la république cicéronienne, il y a une différenciation profonde et même ontologiquement originelle entre la fonction de *magister* et celle de *privatum*. Aussi remarquons-nous le terme de citoyen, qui vient en dernier et qui s'efface en quelque sorte face à la dialectique *magister*/*privatum*. Dans cette relation entre magistrat et particulier, il y a une dépendance graduelle, tel un jeu hydraulique. Il semble que la dignité et l'honneur du magistrat sont d'autant plus

[29] CICÉRON, *De officiis*, *Les devoirs*, p. 141.

grands que la cité est moins unie, moins « visible » et donc le *privatum* a moins de pouvoir politique. Cela semble suivre une logique de réciprocité inversée : moins le citoyen exerce son pouvoir politique, moins la république est unie, plus le *magister* doit la représenter. Le magistrat n'est plus une partie d'un tout, il n'est plus un simple citoyen qui gouverne au sein de la cité. Il tient sur ses épaules, la dignité et l'honneur de la cité. Il semblerait donc que, lorsque les liens civiques sont affaiblis et l'appartenance du particulier à la république est amoindrie, il incombe au magistrat de créer et soutenir cette même cité, par sa représentation. Et ce terme de *persona civitas*, ancêtre de la catégorie juridique moderne de « personne morale » semble inconnue sur l'Attique. Voilà donc une spécificité romaine. Et si nous continuons notre raisonnement nous voyons ceci. Si la représentation du magistrat confère à la république son unité et sa dignité, le citoyen est cantonné à son rôle de *privatus*. Or, il est dit que le *privatus* doit vivre selon les préceptes de l'égalité avec ses pairs, et doit souhaiter la paix et l'honnêteté des choses publiques. Si les devoirs que Cicéron prescrit aux particuliers sont vagues, c'est parce qu'il ne semble pas décrire une conception active de la politique. Le centre de gravité de la cité est tout placé sur le poids du *magister* et le *privatus*, au contraire, voit sa charge politique considérablement allégée. Et la charge du magistrat est extérieure certes (« dignité et honneur ») mais surtout intérieure (« préserver les lois, définir les droits de chacun »). Dans la perspective du *privatus*, l'importance est résolument la *jura discribere*. Le gouvernement cicéronien réside donc en la confiance accordée aux magistrats qui, en échange, garantissent la sécurité des citoyens par la défense de leurs droits. Le passage ci-dessus a des accents modernes. Cela est confirmé lors de son opprobre envers Philippus dont les velléités politiques avaient pour fin l'égalisation des propriétés. Il porte contre le tribun de la plèbe un jugement très dur et écrit à son propos ceci : « Avant tout, celui qui administrera les affaires publiques devra veiller à ce que chacun conserve sa propriété et à ce que l'on ne fasse pas des prélèvements sur la fortune des personnes privées au nom de l'État […] discours criminel, visant à la répartition égale des biens !». Il s'agit ici d'un propos tendant à refonder donc l'ordre politique romain, en actualisant l'essence romaine, qui est celle du mouvement (tel que nous l'avons vu avec Plutarque et Tite-Live). Puisque les institutions politiques romaines, capables de s'adapter, visent, avant l'excellence du bien commun, la sauvegarde de la sécurité des individus (*privati*). Faisons toutefois signe de prudence sur ce point. Il ne s'agit ici d'opérer aucun anachronisme philosophique. Nous nous contentons de relever des aspects novateurs de la philosophie morale et politique cicéronienne et nous nous efforçons de les introduire dans une expérience politique et un contexte romain. À ce propos, Cicéron rappelle dans son ouvrage qu'il n'y a pas plus grande vertu que de donner sa vie pour la Patrie. En ce sens, il fait honneur au patriotisme romain qui a été sujet d'inspiration pour nous, modernes. D'autre part, ces « syncopes modernes » sont une spécificité du *De officiis* qui s'éloigne quelque peu de *De res publica* ou *De finibus* sur ce point. Il n'en est pas moins vrai que Cicéron est un auteur original.

CONCLUSION

L'ouvrage de Cicéron ne présente pas les caractéristiques ou même la rigueur d'un écrit aristotélicien. Mais il ne faut pas voir dans ce manque une faute : c'est là un phénomène relativement inédit de l'exposé philosophique. Cicéron nous invite à lire entre les lignes et, malgré le fait qu'il n'est nullement le premier à proposer une multitude d'interprétations, ces lectures enchâssées miment en quelque sorte la réalité de la société romaine. En effet, c'est en analysant l'infra-politique, le statut de l'homme et son éthique, que nous pouvons comprendre l'« extra-politique » romaine, c'est-à-dire son essence impériale et sa dynamique expansionniste. Cicéron a été un des pères du droit romain et surtout du *jus gentium* et il est, de notre avis, que c'est précisément le droit qui créé dans la philosophie cicéronienne la liaison entre le devoir-être de l'homme et le devoir-être de la cité.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2007.
ARISTOTE, *La politique*, trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 2014.
CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum* [45 av. JC], trad. Jackie Pigeaud, *Le bien et le mal*, Paris, Les Belles Lettres, 2002 .
CICÉRON, *De inventione* [84/83 av. J.-C], trad. Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994.
CICÉRON, *De officiis* [44 av. JC], trad. Stéphane Mercier, *Les devoirs*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
GRIMAL, Pierre, « Le De officiis de Cicéron », in *Vita Latina*. N° 115, 1989. pp. 2–9.
PLATON, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.
PLUTARQUE, « Romulus », in *Les vies parallèles*, trad. Robert Flacière, Paris, Gallimard, « Quatro », 2002.
SHAKESPEARE, William, *Julius Cesar* [1599], trad. Yves Bonnefoi, Paris, Gallimard, 1995.
TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. G. Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1975.