**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique

**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

**Band:** 32 (1986)

**Artikel:** Les éléments philosophiques dans l'idée de monarchie à Rome à la fin de la République

**Autor:** Grimal, Pierre

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-661012

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 02.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

VII

PIERRE GRIMAL

# LES ÉLÉMENTS PHILOSOPHIQUES DANS L'IDÉE DE MONARCHIE À ROME À LA FIN DE LA RÉPUBLIQUE

La transformation qui éleva un régime monarchique, le principat, sur les ruines de l'ancienne République romaine, eut, assurément, bien des causes. D'abord la victoire, par les armes, d'Octave et de ses 'maréchaux' sur les forces commandées par Antoine. Mais cette victoire, qui fut décisive, n'est en fait que le dénouement d'un long débat, qui dépassait de beaucoup la personne des deux chefs, et qui avait pour objet le choix du 'meilleur gouvernement' — comme le montre, au moins de manière symbolique, l'entretien rapporté (ou imaginé) par Dion Cassius entre Octave, Agrippa et Mécène, à ce moment décisif de l'histoire [1]. L'hypothèse, avancée par Agrippa, d'un retour à la République, ne se réalisa pas. Est-ce parce que le vainqueur, une fois le pouvoir conquis, ne pouvait se résigner à l'abandonner? Ou bien parce que des conceptions nouvelles de la vie politique avaient surgi, à Rome et dans les cités italiennes, au cours de la guerre civile, parce que la monarchie était devenue fatale, aux yeux mêmes de ceux qui, une

[1] Dio Cass. LII 14 sqq.

génération plus tôt, en repoussaient l'idée avec horreur? Il est certain, en tout cas, que cette monarchie n'aurait pu être durable, si elle ne s'était appuyée sur des aspirations profondes des Romains, décidés ou résignés à accepter un 'roi', même si les restes d'une antique pudeur leur interdisaient de le nommer ainsi. On s'interrogera sur les tentatives des deux premiers princes pour rendre au peuple la gestion de la *res publica*: tentatives peu sincères, disent les historiens modernes, prompts à accuser d'hypocrisie Auguste et Tibère. Mais était-ce une simple comédie, lorsque le Sénat suppliait le prince de ne pas abandonner son rôle de gardien, sa *statio* à la tête de l'Etat? Il est difficile de ne pas voir, dans tous ces faits, la preuve qu'une mentalité nouvelle s'était formée, une manière différente de penser la vie politique.

Nous voudrions ici nous interroger sur la manière dont ce phénomène, d'ordre essentiellement spirituel, mental, a pu se produire. Ce qui revient à se demander quel fut à cet égard le rôle joué par la pensée des philosophes et, par conséquent, quelle fut l'action exercée dans l'ordre politique par des spéculations et des théories élaborées dans les écoles grecques, trois ou quatre siècles auparavant. Autant de questions qui importent non seulement pour comprendre la naissance de l'empire, mais aussi pour prendre une conscience plus claire de la continuité qui unit la Grèce et Rome et suivre le cheminement des forces spirituelles et des idéologies qui dominent le cours de l'histoire.

Mais, avant d'aborder l'analyse de l'idée monarchique elle-même, telle que nous pouvons la saisir, sous son double aspect, idéologique et pratique, dans la Rome du premier siècle avant J.-C., afin de discerner ce que doit à la philosophie l'image que l'on en donne, peut-être ne sera-t-il pas inutile de remonter un peu plus haut.

L'influence de la philosophie sur la vie politique ne commença pas, quoi qu'on en ait dit, avec la célèbre

ambassade de 155. Celle-ci ne fit que révéler publiquement, et non sans scandale, l'intérêt porté par les membres de l'aristocratie dirigeante aux théories venues de l'école. Mais, ce que les 'nobles' se plaisaient à connaître, à entendre exposer dans des conversations privées, ne devait pas être porté sur la place publique. Les idées émises par des philosophes irresponsables sont des jeux, séduisants, certes, mais qui présentent de graves dangers, pour des esprits naïfs ou intéressés à ébranler les institutions. Et l'on renvoya les scolarques athéniens dans leur patrie. Trois quarts de siècle plus tard, de même, les censeurs prendront leurs précautions contre les rhéteurs latins. Mais cela ne veut pas dire que la philosophie elle-même n'ait pas exercé son influence, plus discrètement, sur les plus éclairés des Romains, et cela depuis plusieurs générations. On pense à Appius Claudius et, plus récemment, à Ennius, à son *Epicharme* et à son *Evhémère*. Bien plus, il semble probable que Caton, lorsqu'il écrivit ses *Origines*, dut une partie de son dessein à ce qu'il pouvait connaître des théories politiques diffuses chez les penseurs helléniques et qui confluaient dans l'œuvre d'Aristote.

Certes, les fragments des *Origines* sont trop peu nombreux et en général trop brefs pour qu'il soit possible de le démontrer d'une manière absolument décisive. Pourtant certains indices ne sauraient être négligés. Une scolie de Servius nous apprend, par exemple, que le Censeur connaissait et utilisait la distinction établie, depuis longtemps, par les théoriciens grecs de la politique, entre les différentes formes de gouvernement: démocratie, aristocratie, monarchie [2]. Comme cette indication intervient, chez Caton, à

[2] Fragment des *Origines, ap.* Serv. *Aen.* IV 682: *et quidam hoc loco uolunt tres partes politiae comprehensas, populi, optimatium, regiae potestatis. Cato enim ait de tribus istis partibus ordinatam fuisse Carthaginem.* Cette distinction des trois types d'institutions remonte à Hérodote, mais elle a été souvent reprise et nuancée par la suite. Voir J. de Romilly, «Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote», in *REG* 72 (1959), 81 sqq.

propos de Carthage, on peut penser qu'elle concerne une comparaison avec d'autres régimes politiques. Carthage, de même, est l'un des exemples auxquels se réfère volontiers Aristote [3]. Dans un autre passage, à propos des Sabins, Caton établissait une filiation entre les coutumes des Lacédémoniens, celles des Sabins et celles des Romains [4]. Or, Sparte, comme Carthage, figure parmi les exemples d'institutions étudiés par Aristote [5] et particulièrement caractéristiques.

Ces deux passages permettent de supposer, au moins à titre d'hypothèse, que Caton procédait, dans sa réflexion politique, à la manière des penseurs grecs. En soi, cela ne saurait surprendre. On a montré récemment, en effet, que les préceptes et la pratique de la rhétorique lui étaient familiers [6], et nul ne saurait douter qu'il n'ait eu avec la *paideia* hellénique des contacts étroits, tout au long de sa carrière [7], et non pas seulement pendant sa vieillesse. Et cela jette peut-être une lumière nouvelle sur le dessein qu'il eut d'écrire les *Origines*: il s'agissait moins d'un livre d'histoire (il se défend d'ailleurs lui-même d'avoir voulu imiter les Annales des Pontifes) que d'un véritable traité de politique, voire de politique comparée, une recherche analogue, toute proportion gardée, à celle qui avait porté Aristote à entreprendre sa grande enquête sur les constitutions et les *nomima* des cités grecques et barbares [8].

Une autre idée essentielle de la pensée historique et politique des Grecs assimilait la vie des cités à celle des êtres

[3] R. Weil, *Aristote et l'histoire* (Paris 1960), 228 sqq.

[4] *Orig.* fr. 51 Peter, *ap.* Serv. *Aen.* VIII 638.

[5] R. Weil, *op. cit.*, 231 sqq.

[6] A. D. Leeman, *Orationis ratio* (Amsterdam 1963).

[7] Sur les occasions de ces contacts, Enzo V. Marmorale, *Cato maior* (Bari ²1949), 147 sqq.

[8] R. Weil, édition de Polybe, *Histoires*, Livre VI, Coll. des Univ. de France (Paris 1977), 51.

vivants; comme ceux-ci, elles naissaient, se développaient et mouraient. Qualifiée de «lieu commun» [9], parfois de «posidonienne» [10], cette conception domine la philosophie aristotélicienne de l'histoire et, d'une manière générale, le système du monde conçu par le Stagirite [11]. Aristote en déduit que le rôle principal du législateur est moins d'établir des lois que d'assurer le salut du régime politique existant [12], en éliminant ou du moins en combattant les forces de décadence et de transformation. Et, dans ce combat, il trouve une aide dans la connaissance des autres législations, celles des cités étrangères [13]. Les deux aspects de la réflexion politique: enquête étendue aux cités étrangères, et, d'autre part, conscience du caractère mouvant de tout système institutionnel, indissolubles chez Aristote, se retrouvent dans la pensée de Caton. Nous avons vu comment les *Origines* semblent bien répondre à la première intention, cette connaissance des autres indispensable si l'homme d'Etat veut disposer d'une expérience étendue hors des limites de sa propre cité. Quant au sentiment de la fragilité des institutions, de la vie et de la mort des Etats, peut-être en trouvons-nous une trace dans ce que Caton disait de Capoue, dont il rapportait la naissance, la décadence, puis la renaissance, sur une durée relativement brève [14].

Une telle conception de la vie des cités justifiait une politique à la fois conservatrice et réformatrice: conserva-

[9] Dès Anaximandre (*Vorsokr.* 12 B 1, *ap.* Simpl. *In Ph.* I 2, *Comm. in Arist. Gr.* IX p. 24, 13 sqq.).

[10] M. Ruch, «La théorie de la croissance organique dans la pensée historique des Romains», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* I 2 (Berlin 1972), 827-841.

[11] Arist. *Pol.* IV 4, 1290 b 25 sqq.; cf. aussi *Rh.* I 4, 1360 a 23 sqq. et *Pol.* VII 5, 1326 b sqq.

[12] *Rh., ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Orig.* fr. 69 Peter, *ap.* Vell. I 7, 2-4.

trice, dans la mesure où l'homme d'Etat devait s'attacher à sauvegarder les institutions nationales, réformatrice, dans la mesure où celles-ci devaient être adaptées, chaque fois, aux circonstances, pour faire face aux dangers à mesure qu'ils se présentaient. Assez pessimiste, Aristote (ne faisant exception que pour une *politie* parfaite..., mais existait-elle?) estimait que, s'il était possible de prolonger la vie d'une constitution, celle-ci n'en était pas moins périssable.

Une semblable réflexion trouvait sa confirmation dans l'histoire de Rome. L'exemple de la Grèce montrait que le plus grand danger couru par les Etats était la Discorde, la στάσις, qui affaiblissait la cité à l'intérieur, la jetait dans la guerre civile et en faisait une proie pour les ennemis de l'extérieur. Il convenait donc d'assurer la concorde entre les citoyens — et Aristote en analyse les moyens, longuement (dans l'ensemble du livre V de la *Politique*). Sur ce point, la tradition romaine, qui avait divinisé *Concordia* depuis, au moins, le temps de Camille, se voyait justifiée. Les premiers siècles de l'histoire romaine fournissaient assez d'épisodes (sécessions de la plèbe, 'grève' des enrôlements, etc.) pour illustrer les théories des philosophes, et cette histoire suggérait plusieurs leçons, d'abord la nécessité de maintenir l'union entre les différents éléments de la cité, ensuite que Rome n'était pas à l'abri des forces de décadence et de mort qui avaient été fatales à tant de cités grecques.

Lorsque Polybe écrira les célèbres chapitres du livre VI sur les causes de la grandeur romaine et, corrélativement, les raisons qui expliquent la décadence des Etats, il n'apportera pas à Rome une révélation. Le langage qu'il tient est proche de celui que nous croyons découvrir chez le Caton des *Origines*, vers le même moment et, sans doute, un peu plus tôt. C'est aussi, à quelques variantes près, celui des péripatéticiens, sinon celui d'Aristote lui-même. On comprend, dans ces conditions, la mélancolie de Scipion Emilien devant l'incendie de Carthage. Son ami Polybe, élabo-

rant quelque peu les idées d'Aristote, ou celles de Dicéarque [15], qui en découlaient, lui avait enseigné que les cités sont mortelles. La fin de Carthage apportait à ces propos de l'historien philosophe une confirmation tragique. Le sort qui frappait la ville ennemie, s'il était l'effet d'une loi universelle, ne s'abattrait-il pas un jour sur Rome? [16]

Ces postulats de la réflexion philosophique sur la vie des cités vont dominer les générations à venir, aussi bien les écoles issues de l'enseignement aristotélicien que la *praxis* des hommes d'Etat romains. Ils prépareront les esprits à l'idée que les formes institutionnelles évoluent, qu'il est légitime d'agir sur les lois et que l'ordre du monde exige que les institutions, sous peine de périr, s'adaptent aux circonstances. En d'autres termes, les Romains, au moins ceux à qui appartenait le pouvoir, n'érigeront plus le *mos maiorum* en absolu; ainsi l'un des principaux obstacles qui s'opposait à l'établissement d'une monarchie — l'entêtement, la fidélité au serment prêté en 509 de ne jamais rappeler les Tarquins [17] — se trouvait-il levé.

Pourtant, ce n'était encore qu'une possibilité. Le mot de *rex* demeurait odieux, et César était mort parce qu'on le lui avait offert. La raison de cette offre n'est pas tout à fait claire. En fait, César, dictateur ou consul, possédait tous les pouvoirs, politiques, judiciaires, militaires, qu'il aurait eus s'il avait été officiellement roi [18]. Il se fit offrir la royauté pour des raisons qui n'étaient pas seulement politiques. Une tradition digne de foi rapporte que ce dessein lui avait été suggéré par les *Livres Sibyllins*, affirmant que les Parthes ne

[15] Sur les sources de la philosophie polybienne de l'histoire, voir J. de ROMILLY, «L'historiographie grecque», in *Actes du IX^e Congrès de l'Association G. Budé*, Rome 1973 (Paris 1975), 128 sqq.

[16] Sur ces larmes de Scipion, voir A. E. ASTIN, *Scipio Aemilianus* (Oxford 1967), Appendix IV, 282-287.

[17] App. *prooem.* 6 et *Reg.* fr. 11; Dion. Hal. V 1, 3; Liv. II 1, 9.

[18] J. CARCOPINO, *Jules César* (Paris ⁵1968), 471 sqq.

pouvaient être vaincus que par un roi [19]. Même si le dictateur n'avait pas besoin de cette prophétie des Livres sacrés pour concevoir cette ambition, il est significatif que sa réalisation fut envisagée dans un contexte religieux. Si le terme de roi était banni de la langue politique, parce qu'il était associé à l'idée de tyrannie, d'un pouvoir incontrôlé sur les hommes, et si, par conséquent, il semblait incompatible avec la *libertas*, il n'en restait pas moins que le mot n'avait pas disparu du vocabulaire officiel. Il figurait, on le sait, parmi les titres sacerdotaux, avec le *rex sacrificulus* et, de plus, chacun connaissait l'existence du *rex nemorensis*, ce «roi de la forêt», qui régnait, auprès de Diane, sur la forêt sacrée d'Aricie. Un *rex* est un être plus qu'humain. La puissance que lui donnent les dieux lui appartient personnellement; elle n'est pas, comme c'est le cas pour les magistrats de la République, attachée à leur fonction et, par conséquent, passagère. Un 'roi' échappe à la communauté du peuple, il ne peut plus être remis au rang de simple citoyen, et la cité ne compte plus que des esclaves. Cette image du *rex* s'illustrait tout naturellement par ce que l'on savait des Diadoques. Le roi par excellence, le prototype du roi était Alexandre. Son destin le désignait comme tel. On se souvient qu'Octave, après s'être fait ouvrir, à Alexandrie, le sarcophage d'Alexandre, refusa de regarder les momies des Ptolémées, en disant qu'il «était venu voir un roi et non des cadavres» [20]. Le roi était promis à la domination universelle, et c'est cette idée qui paraît l'avoir emporté dans le concept de royauté, lorsque les *Livres Sibyllins* firent aux sénateurs, à propos des Parthes, et de César, la réponse que nous avons dite. La domination universelle, les Romains n'en faisaient pas fi; mais ils la

[19] Suet. *Iul.* 79. Cf. J. CARCOPINO, *Les étapes de l'impérialisme romain* (Paris 1961), 170, qui rapproche Cic. *Div.* II 110.

[20] Suet. *Aug.* 18, 1; Dio Cass. LI 16, 5.

voulaient pour le *Populus* entier, collectivement — le Peuple-Roi — et non au profit d'un seul homme.

C'est en face de cet enchevêtrement d'idées, où se mêlent politique et religion, que se trouvaient les penseurs romains pendant le dernier siècle de la République. Au fur et à mesure que s'affrontaient les rivalités pour conquérir le pouvoir, il apparaissait que le jeu normal des institutions n'était plus assuré. Ou bien des coups de force ou bien des lois nouvelles, de circonstance, votées sous la menace, paralysaient l'action des magistrats légitimes. Il semblait donc que se réalisât la prédiction de Polybe et, plus généralement, celle de tous les philosophes, de Platon à Aristote, et que le cycle fatal fût déjà amorcé: à la vieille république aristocratique qui avait triomphé de Carthage, avait succédé un état d'anarchie, auquel des tentatives de pouvoir personnel n'avaient pu remédier. Il pouvait paraître inévitable que la monarchie n'apparût à son tour. Le tableau que faisait Polybe du régime qui devait surgir alors n'était pas rassurant; c'était celui de la tyrannie, fondé sur la force brutale [21], avec ses massacres, ses proscriptions, la redistribution des terres — ce sont les paroles mêmes de Polybe; elles semblent décrire la politique de Sulla [22]. Jusqu'à ce moment, Rome n'avait pu échapper à la fatalité des cycles politiques que grâce à sa constitution 'mixte', qui équilibrait, en les opposant, comme des forces qui se composent, monarchie, aristocratie et démocratie. Equilibre qui peut être rompu, si les hommes d'Etat n'interviennent pas à temps pour le rétablir lorsqu'il est menacé, et, par conséquent, une révolution monarchique est toujours possible. Dans le *De republica*, Cicéron, qui résume à ce sujet un

[21] Plb. VI 9, 8–9.

[22] Voir P. PÉDECH, «Polybe face à la crise romaine de son temps», in *Actes du IX^e Congrès...* (*op. cit., supra* n. 15), 195-201, qui (p. 201 n. 2) explique la prévision de Polybe par l'exemple de la méthode comparative illustrée par Aristote (ci-dessus).

passage de Platon [23], se montre parfaitement conscient de ce danger. Il pense naturellement à Sulla, mais aussi redoute que le triumvirat, en apparence encore solide, n'aboutisse au pouvoir d'un seul. Puis, curieusement, il place dans la bouche de Scipion l'éloge de la fonction royale dans la cité:

«De ces trois premiers systèmes, écrit-il, à mon avis celui qui l'emporte et de beaucoup est le régime monarchique *(regium)*...» [24]. De la tradition platonicienne et aristotélicienne, Cicéron retient donc la nécessité dans l'Etat d'un élément *praestans et regale*, qui domine l'ensemble du système, à la manière d'une clef de voûte dont le poids maintient les claveaux... Dans les institutions romaines les plus anciennes, celles qui avaient été mises en place après la révolution de 509, cet élément royal, prestigieux et dominateur, était fourni par les magistratures, qui s'étaient substituées à l'*imperium* personnel du roi. Mais Cicéron savait, par expérience, que, dans la Rome de son temps, elles ne jouaient plus ce rôle, pour des raisons diverses; les élections étaient faussées; par la brigue ou la violence, on voyait accéder au pouvoir des personnages indignes de l'exercer (comme les consuls de 58, Pison et Gabinius). Il fallait trouver ailleurs les hommes capables d'être les 'modérateurs' de l'Etat: ceux que leur prestige et leur autorité morale élevaient au-dessus des autres citoyens.

On répète volontiers que Cicéron, en élaborant cette théorie des *principes* [25], pensait à lui-même et se considérait comme capable d'être l'un de ces 'rois' de la constitution mixte que la théorie exigeait. Ce n'est pas tout à fait une injure gratuite que lui adressaient ses adversaires lorsqu'ils l'appelaient 'le tyran d'Arpinum'. Mais l'opinion que le

[23] *Rep.* VIII 562 b sqq.; Cic. *Rep.* I 68.

[24] *Rep.* I 69.

[25] J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat* (Bâle 1953), 31 sqq.

consul de 63 avait de lui-même n'explique pas tout. Le système décrit et souhaité dans le *De republica* est une application à la réalité politique contemporaine des principes que fournissaient à Cicéron la tradition philosophique unanime, et surtout l'œuvre d'Aristote. Rappelons par exemple que celui-ci, dans la *Politique*, reconnaissait à certains hommes, qui se révélaient d'une «excellence» (ἀρετή) supérieure aux autres, le droit de commander: «il ne saurait être question, écrit Aristote, de le [un tel personnage] commander; cela reviendrait à estimer qu'il faut commander à Zeus, en pratiquant avec lui l'alternance des pouvoirs. Il ne reste donc, ce qui semble bien être la solution fondée en nature, qu'à obéir en tout à un tel homme, sans rechigner, et la conséquence, c'est que de tels hommes seront rois à vie dans les cités» [26]. Ce qui revient à justifier, sans l'avouer tout à fait, une monarchie de droit divin. Aristote déclare même expressément, un peu plus haut, dans le même passage: «un tel homme est un dieu parmi les hommes» [27]. Or, Cicéron en est persuadé, ces personnages divins ou quasi divins, existent à Rome. L'un d'eux est, précisément, Scipion Emilien, le principal interlocuteur du *De republica*, comme le montre le Songe qui clôt le dialogue. Il est clair que l'expérience historique sur laquelle Cicéron entend fonder la doctrine politique exposée dans le *De republica* s'appuie finalement sur la conception aristotélicienne de la monarchie. Et celle-ci, à son tour, se réfère à la monarchie macédonienne et, plus généralement, aux conceptions grecques de la royauté, qu'une longue suite d'écrivains et de penseurs avait élaborées depuis les temps les plus lointains de l'hellénisme [28].

[26] *Pol.* III 13, 1284 b 30 sqq.; III 17, 1288 a 15 sqq. Voir P. Grimal, «Du *De republica* au *De clementia*», in *MEFRA* 91 (1979), 677.

[27] III 13, 1284 a 10-11.

[28] Nous suivons ici l'exposé de L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténidas* (Liège 1942), 121 sqq.

Les rois homériques sont «fils de Zeus», ou «nourris par Zeus», et Homère suit sur ce point ce que lui fournissaient les légendes relatives aux héros, qui, aux temps mythiques, avaient régné sur les villes. Plus récemment, Pindare assure que certaines âmes étaient l'objet d'un sort particulier; après avoir été purifiées, elles se rendaient dans le Soleil et revenaient s'incarner dans le corps d'un roi [29]. Sous une forme moins poétique, des idées analogues se retrouvent chez Xénophon [30] et Platon [31]. Ce caractère sacré de la fonction et de la personne du roi n'est pas une notion inventée par les philosophes, mais ce que l'on pourrait appeler la 'récupération' de croyances venues du fond des âges, et qui n'avaient jamais cessé de vivre au fond des âmes, même dans les cités les plus démocratiques. Ainsi s'explique la divinisation de Démétrios Poliorcète par les Athéniens, brusque résurgence d'un état très ancien, et non, comme on le dit parfois, imitation des royautés asiatiques. Nous avons vu que les Romains, de leur côté, avaient conservé le sentiment que le *rex* captait le bon vouloir des dieux. Ils étaient donc prêts à accepter ce que les philosophes leur disaient du charisme royal. Rappelons par exemple la *felicitas* de Sulla, les liens qu'il affichait avec Aphrodite, dispensatrice des grâces. Pompée, de même, est «heureux», et Cicéron considère que cette *felicitas* est pour un chef une qualité à la fois nécessaire et d'ordre irrationnel [32]. Argument d'avocat? Peut-être, mais qui ne peut être entendu que si l'opinion des auditeurs est prête à l'accepter. Ainsi, dans le cadre même des lois républicaines, ou ce qu'il en reste, on se prend à considérer que seuls des hommes 'exceptionnels' sont capables, par leur valeur et une prédes-

[29] Fr. 21 Puech.

[30] *Oec.* 21, 10.

[31] *Meno* 90 c-d; *Rep.* VI 500 c-d, où elles sont 'justifiées' à l'intérieur de la doctrine.

[32] *Pro lege Manilia de imperio Cn. Pompei.*

tination mystérieuse, de faire face aux crises que traverse l'Etat: au temps de Pompée, la révolte des Asiatiques, celle des Alliés, la sécession de Sertorius en Espagne, la hardiesse, de plus en plus grande, des pirates; que seuls ces chefs «envoyés par les dieux» pour le salut de Rome pourront conduire le peuple vers le salut. Seuls ils possèdent la qualité royale par excellence, le pouvoir de faire que tout leur réussisse. Et ce sera la signification du titre d'Augustus, que l'on décernera à Octave vainqueur, en janvier 27. Un roi vaincu n'est plus un roi.

Mais la réflexion grecque avait été plus loin. Elle avait ajouté à ces très anciennes croyances l'idée que le 'bonheur' du roi était mérité, justifié par l'éminence de ses vertus. Platon voulait que les philosophes fussent rois, ou, du moins, que les rois fussent philosophes [33]. Mais, avant lui, déjà, vertu (au sens le plus large d'excellence) et royauté passaient pour inséparables. Isocrate, vers 370 avant J.-C., assurait à Nicoclès que la puissance d'un roi correspond à la valeur de l'éducation morale qu'il se sera donnée et des maximes qu'il suivra [34]. Et cela bien avant l'enseignement d'Aristote et même celui de Platon, si l'on se réfère à la date des dialogues politiques. Il existait donc, chez les orateurs, une certaine conception de ce qui faisait le 'bon roi', opposé au tyran — celui dont le pouvoir, hérité ou, plus souvent, usurpé, s'exerçait dans la violence, la cruauté et la corruption morale. Aussi, lorsque les philosophes post-socratiques pareront l'idée royale de toutes les excellences, ils ne feront, ici encore, que 'récupérer' une opinion déjà traditionnelle.

Les stoïciens, dès le temps de Zénon, s'étaient préoccupés du problème que posait la généralisation des rois après Alexandre, et ils avaient composé, on le sait, de nombreux

[33] *Rep.* V 473 c-d.

[34] Isoc. *Or.* II (*In Nicocl.*) 11 (d'après la traduction G. Mathieu).

traités *Sur la royauté*. Tout en déclarant que la meilleure constitution était celle qui unissait les trois régimes [35], ils n'en avaient pas moins médité sur la royauté elle-même, la qualifiant de «brillant esclavage» [36]. L'Ancien Portique se trouvait, sur ce point, dans une position difficile, la théorie se trouvant en contradiction avec les conditions réelles de la vie politique à la fin du IVe siècle et au début du IIIe. L'un des principes du système était que l'homme «était né pour protéger et sauvegarder les autres hommes» [37]: animal «sociable», il eût agi contre sa nature s'il ne s'était pas préoccupé de la société dans laquelle il vivait. Les stoïciens en concluaient que le Sage (c'est-à-dire l'homme en qui se réalisaient toutes les excellences humaines) devait participer à la vie publique. Conclusion qui aurait dû inciter Zénon et ses disciples à préférer le régime démocratique à tous les autres. Or il n'en est rien. Car l'exercice du pouvoir exige que l'on possède la science du Bien et du Mal — et seul le Sage la possède. Donc seul le Sage peut se dire roi [38]. Seul il est digne de gérer les affaires publiques. Et ici nous reconnaissons l'enseignement de Platon. Mais, tandis que la République imaginée par celui-ci est un régime idéal, sans rapport avec la réalité des cités contemporaines, les stoïciens en accord avec eux–mêmes ne peuvent négliger l'action. Le problème se posait donc d'une manière aiguë: comment obtenir que le Sage dirige la vie politique? Cela ne pouvait être que s'il devenait, sinon lui-même roi, tout au moins le conseiller d'un roi. Platon l'avait essayé autrefois en Sicile, avec peu de succès. Zénon devint l'ami d'Antigone Gonatas, dans des conditions sur lesquelles

[35] D. L. VII 131 (= *SVF* III 700).

[36] Ael. *VH* II 20; E. Köstermann, «Statio principis», in *Philologus* 87 (1932), 358 sqq.; 430 sqq.

[37] Cic. *Fin.* III 68.

[38] D. L. VII 131 (= *SVF* III 700).

nous sommes mal renseignés; mais les lettres que cite Diogène Laërce, et qu'auraient échangées le roi et le philosophe, sont probablement authentiques [39]; elles montrent qu'Antigone, comme l'avait fait autrefois Philippe appelant Aristote à Pella, souhaitait avoir près de lui un homme capable «d'instruire le souverain de la Macédoine» et, avec lui, tous les Macédoniens [40]. On sait que Zénon, trop âgé, déclina l'offre du roi, mais qu'il lui envoya son disciple préféré, Persée.

Un autre disciple de Zénon, Sphairos, devint, lui, le conseiller du roi de Sparte, Cléomène, et contribua aux réformes introduites par celui-ci, dans un esprit apparemment conforme au stoïcisme [41].

Ainsi les rois, pouvait-on espérer, deviendraient 'philosophes', dans la mesure où ils seraient éduqués par des maîtres qui leur montreraient les voies de la sagesse.

Mais cela ne signifiait pas que le roi, ainsi formé, suivrait telle ou telle politique, et là intervient une distinction essentielle dans la doctrine du Portique, entre le Bien — l'*honestum*, τὸ καλόν — et les «indifférents». Seule possède la valeur l'action droite, κατόρθωμα, *actio recta*. Le contenu de cette action ne s'en trouve pas déterminé; tout dépend de la volonté qui anime l'agent. Pour reprendre la terminologie dont use Cicéron dans l'exposé qu'il prête à Caton de la doctrine stoïcienne, la matérialité de l'action relève du «convenable», non de l'action droite [42]. C'est le jugement du Sage qui détermine ce qui, dans chaque cas, est «convenable» [43]. Tout dépend des circonstances, et le Sage, précisément, possède la faculté de juger sainement de

[39] A. Grilli, «Zenone e Antigono II», in *RFIC* 91 (1963), 287-301.

[40] D. L. VII 6-9.

[41] I. Hadot, «Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques», in *REL* 48 (1970), 133-179.

[42] *Fin.* III 58 sqq.

[43] *Fin.* III 59: *iudicat (sapiens) igitur cum agit officium illud esse.*

celles-ci; c'est l'une de ses vertus, l'εὐκαιρία [44]. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer des stoïciens engagés dans des politiques contraires. Ainsi, deux disciples directs de Zénon, Persée et Chrémonidès, ont été, le premier, un agent actif d'Antigone, au service duquel il exerça un commandement militaire, tandis que le second provoqua le soulèvement d'Athènes et la guerre contre la Macédoine, où périt finalement ce qui restait d'indépendance à la cité [45]. Ou bien encore, à Rome même, deux partis opposés, celui des Gracques et celui de Scipion Emilien et de ses amis, pouvaient se réclamer, l'un du stoïcien Blossius, l'autre du stoïcien Panétius. Au temps de Néron, enfin, Sénèque sera 'ministre' de Néron, tandis que Thrasea Paetus conduisait l'opposition.

Il n'est donc pas exact de prétendre que le stoïcisme soutenait les monarchies. Celles-ci n'étaient pour lui que des instruments, dont le Sage savait user, pour le bien de l'humanité et le sien propre [46]. Au regard des sujets du roi, le conseiller stoïcien devenait un garant de la 'vertu' du prince. Lorque les Athéniens votèrent un décret honorifique à la mémoire de Zénon, ils justifièrent leur décision en déclarant que Zénon était «toujours resté... un homme de bien; que, en exhortant à la vertu et à la tempérance les jeunes gens qui venaient le fréquenter, il les a poussés au bien, donnant comme modèle à tous sa propre vie, qui était conforme à la doctrine qu'il exposait...» [47]. Il semblait évident à tous qu'un roi ayant pour mentor un philosophe stoïcien, qui ressemblerait à Zénon, ne pourrait être que l'un des «bons rois» décrits par Isocrate. Ce ne sera certai-

[44] *Fin.* III 45 et 60. Voir notre *Sénèque ou la conscience de l'Empire* (Paris 1978), 17; 106, etc.

[45] Voir K. von Fritz, «Zenon», in *RE* X A (1972), 88.

[46] Stob. II 7, p. 111, 3-9 Wa. (= *SVF* III 690); Plut. *De Stoic. repugn.* 20, 1043 B-D (= *SVF* III 691).

[47] D. L. VII 10 (trad. É. Bréhier).

nement pas un hasard si, parmi l'entourage d'Auguste figureront deux stoïciens, Areios d'Alexandrie et Athénodore de Tarse, fils de Sandon. Et même si Agrippine se défendra d'avoir choisi Sénèque en raison de ses études philosophiques, il est certain que sa présence auprès de Néron contribuera à faire accepter le jeune prince tout au long du fameux *quinquennium*. Royauté et stoïcisme feront, à cet égard, bon ménage.

Ces raisons historiques, qui avaient en quelque sorte scellé une alliance (toujours révocable) entre le Portique et les rois, étaient renforcées par un point, essentiel dans la doctrine elle-même, qui accordait à la royauté une valeur éminente dans l'ordre du monde. Le roi suprême est Zeus et l'univers une monarchie qui lui obéit. Zeus est l'être même, et, en même temps, la volonté qui ordonne tout ce qui est, et il le fait «selon la loi» [48], à la manière de la meilleure sorte de rois que connût la pensée politique grecque, ceux qui «obéissaient aux lois» [49]. Nous retrouvons ici, transposée sur le plan de la métaphysique, la vieille conception homérique, à laquelle nous avons fait allusion, dans laquelle les rois sont, en quelque sorte, les hypostases de Zeus, lui-même roi de l'Olympe. Le Sage, qui rivalise avec Zeus, grâce à sa raison, est un dieu sur terre, donc un roi 'idéal'. Certes, nous l'avons dit, il devra, en pratique, se résigner à n'exercer cette royauté que par personne interposée et penser, comme Aristote [50], qu'une monarchie 'pure' n'est qu'une utopie, et qu'il faut la tempérer par des institutions mixtes, tenant compte et des grands et du peuple; le Sage n'en comprenait pas moins, à l'intérieur de sa conscience, que la royauté était fondée en nature et conforme à l'ordre du monde. Mais, ici encore, la forme

[48] Cleanth. Stoic. Ὕμνος εἰς Δία 2, *SVF* I 537.

[49] Arist. *Pol.* III 14 (royauté laconienne).

[50] R. Weil, *op. cit.* (*supra* n. 3), 351 sqq.

idéale devait être adaptée aux circonstances, aux exigences de l'humanité moyenne.

Quelque sympathie qu'aient pu avoir les Romains qui, autour de Scipion Emilien, écoutaient les leçons de Panétius, ils ne pouvaient pas imaginer que l'on pût transporter dans la «fange de Romulus» (comme le dira plus tard Cicéron à propos de Rutilius Rufus) la royauté de Zeus, incarnée par un sage stoïcien, quel qu'il fût. Cependant, au moins à la manière d'un mythe, cette image du dieu-roi (qui n'était pas si éloignée de l'idée qu'ils pouvaient se faire de Jupiter, parèdre sur le Capitole de *Juno Regina*) venait confirmer et en quelque sorte sacraliser tout ce que les penseurs grecs avaient dit de l'âme royale. La notion apparaît pour nous avec la célèbre anecdote de Scipion, le premier Africain, salué roi par les Espagnols, et qui avait répondu qu'il voulait bien avoir l'âme royale, mais que son seul titre était celui d'*imperator* [51]. Si les Espagnols se référaient, de leur côté, à l'idée d'une royauté tribale, au pouvoir absolu de leurs propres 'rois', Scipion, lui, pensait, assurément, à toute l'idéologie élaborée par les penseurs helléniques et hellénistiques et qui décrivait le roi digne de ce nom comme le modèle de toutes les vertus, celles, précisément, que Scipion venait de montrer: intelligence et sagesse, clémence, magnanimité, justice, maîtrise de soi, lorsqu'il avait pardonné à ses adversaires ibères ou ilergètes, refusé d'accepter l'or que lui offrait un jeune homme pour qu'il libérât sa fiancée, accepté les justifications des chefs indigènes, contraints de servir les Carthaginois, lorsque, enfin, il s'était abstenu de faire violence à ses captives. Ce sont les mêmes vertus que possède Nicoclès, si l'on en croit Isocrate [52].

[51] Plb. X 40, 5; Liv. XXVII 19, 3-6. Polybe dit: βασιλικός, Tite-Live *regalem animum*.

[52] Isoc. *Or.* II (*In Nicocl.*): sûreté dans le jugement (φρονιμώτερον) 10; cf. 52; justice 16; *magnanimitas* 25; maîtrise de soi 29; 31; 32; clémence 23; 24.

On se souviendra, d'autre part, que le même Scipion affectait de s'entretenir familièrement avec Jupiter, et de lui demander une inspiration [53]. Ce qui, dit Tite-Live, avait eu pour effet que le peuple le comparait à Alexandre le Grand et se persuadait qu'il était de filiation divine. Nous retrouvons ici cette idée, que nous avons déjà signalée, et qui domina le monde hellénistique, selon laquelle Alexandre incarnait l'archétype du roi, équivalent, dans le monde terrestre, de Zeus-Ammon dans celui des dieux. Ainsi, en la personne de l'*imperator* Scipion confluaient les deux 'sources' de l'idée royale, la source religieuse, qui faisait du roi une émanation du dieu universel, et la source 'sophistique', représentée par le discours d'Isocrate (mais dont on pourrait trouver bien d'autres exemples), qui parait le roi idéal de toutes les vertus et offrait aux princes réels un miroir dans lequel se reconnaître. La théologie stoïcienne venait faire la liaison entre ces deux courants de pensée: le véritable roi est le Sage; celui-ci est l'image de Jupiter, dieu suprême, qui, lui-même, exerce sa royauté sur l'Univers entier. Et, naturellement, le Sage, roi idéal, est aussi le modèle de toutes les vertus. Comme bien souvent, les philosophes ont mis en système ces idées éparses, qui flottaient dans la conscience commune.

Certes, cette liaison établie entre Jupiter-roi et le régime monarchique, dont elle est une justification au moins théorique, sinon directement applicable dans la pratique, n'a pu être déterminante lorsque César voulut se faire proclamer roi. Les philosophes de ce que nous appelons le 'moyen stoïcisme' avaient fort peu développé cette idée. Panétius et ses disciples s'étaient plutôt attachés à montrer que les vertus stoïciennes convenaient, d'une manière générale, aux hommes d'Etat, ceux pour lesquels fut écrit le περὶ τοῦ καθήκοντος, source du *De officiis* cicéronien. Il se peut que

[53] Liv. XXVI 19.

l'insistance de ce traité sur la pratique et la vie politique soit due plus à Cicéron qu'à Panétius lui-même [54], mais il n'est pas douteux que la manière dont Cicéron accueille et interprète le stoïcisme de Panétius, en cette avant-dernière année de sa vie, alors qu'il adresse à son fils un véritable testament spirituel, n'accorde qu'une place fort restreinte à la théologie de la doctrine et, plus généralement, à la φρόνησις, vertu de connaissance, par laquelle nous pouvons comprendre l'Univers [55], mais insiste sur les vertus sociales, justice, grandeur d'âme et maîtrise de soi [56], dont le champ d'action est celui de la *praxis*. Une telle doctrine se révélait particulièrement utile pour la formation de ces 'orateurs' dont Cicéron avait décrit naguère le rôle dans la cité, et qui devraient reprendre la direction des affaires, une fois la *res publica* retrouvée. Le modèle monarchique, la théologie et la cosmologie qui le justifiaient semblent estompés, au profit d'une morale du 'convenable', adaptée au régime aristocratique en vigueur pendant le second siècle avant J.-C., — la République oligarchique telle qu'elle avait, semblait-il, fonctionné au temps de Scipion Emilien — régime idéal, embelli encore dans l'esprit de Cicéron par le contraste avec les années qui suivirent, et, sans doute, déjà quelque peu utopique lorsque Panétius l'élaborait. Ce régime suppose en effet une cité dans laquelle les dirigeants seraient tous des sages et, par conséquent, en droit, autant de 'rois', au sens où le Portique définissait ce mot. Ce qui, poussé à la limite, aboutissait à une 'monarchie pluraliste', s'il est possible d'associer ces deux mots. L'expérience montra qu'un tel équilibre n'était pas durable.

[54] Voir P. Boyancé, «Le stoïcisme à Rome», in *Actes du VII^e Congrès de l'Association G. Budé,* Aix-en-Provence 1963 (Paris 1964), 222 sqq.; K. Büchner, *ibid.,* 255-256 (résumé).

[55] *Off.* I 18.

[56] *Off.* I 15.

Cette conception d'une république stoïcisante diffère sensiblement de la République de Platon: ce ne sont pas les philosophes qui auront le pouvoir, mais les dirigeants qui iront vers la philosophie; les hommes d'Etat, tout en restant essentiellement des hommes d'action, se référeront aux valeurs fondamentalès de la vie morale et justifieront chaque fois leur conduite par rapport à elles. Telle est bien la pensée qui anime Cicéron dans son *De officiis*, et cela explique le peu d'intérêt qu'il y témoigne pour la connaissance théorique. Le régime politique de Rome, la république des Scipions, est accepté comme un donné de fait. La tâche du philosophe consiste non pas à le modifier, en fonction de quelque vue théorique, mais à le moraliser. Sa réflexion ne peut donc porter que sur le *contenu* de la vie politique, non sur son principe. Elle joue sur le choix des préférables, donc, reste dans le domaine des indifférents, les *officia media* [57]. La philosophie, par conséquent, intervient dans la cité, mais seulement *a posteriori* [58].

On voit les raisons pour lesquelles les tendances monarchiques du stoïcisme se trouvèrent, au moins momentanément, 'mises de côté'. Malgré cela, cette théorie des 'devoirs' n'en exercera pas moins une influence certaine dans la création d'une idéologie qui aboutira, finalement, à la monarchie. Ce qui a été dit, naguère, du *princeps* stoïcien comme guide de la cité [59] demeure valable. Le *princeps* augustéen retiendra beaucoup de l'image que proposait Cicéron. En dehors de toute justification métaphysique du monarque, il reste sa justification morale, par les vertus qui seront les siennes. L'homme d'Etat cicéronien s'inspirera

[57] Cic. *Fin.* III 58.

[58] C'est ainsi que la même philosophie pouvait justifier la politique des Gracques, opposée à celle de Scipion Émilien. *Supra* p. 247 n. 41.

[59] M. Pohlenz, *Antikes Führertum* (Leipzig 1934); *Die Stoa* (Göttingen ²1955-59).

des quatre vertus cardinales, nous l'avons dit, et plus particulièrement, des trois vertus pratiques, de courage, de justice, de modération. Les mêmes vertus seront inscrites sur le bouclier *(clupeus uirtutis)* décerné par le Sénat à Octave, qui devenait en même temps Auguste, en janvier 27 avant J.-C. La démarche est exactement la même que celle de Panétius: l'action politique d'Octave est acceptée pour ce qu'elle est, une donnée de fait. Elle se trouve justifiée par les 'vertus' qu'elle suppose, et qui désignent le vainqueur à la reconnaissance et à la vénération de la cité. Il n'est donc pas sans intérêt d'examiner la nature des vertus qui figurent sur le bouclier de 27.

Ces vertus sont au nombre de quatre: *uirtus, clementia, iustitia, pietas* [60]. Une seule d'entre elles figure expressément dans la liste des quatre vertus cardinales auxquelles se réfère le *De officiis*, la justice. C'était déjà l'une des vertus du 'bon roi' selon Isocrate [61]. Elle ne pouvait manquer de se trouver ici. Les trois autres ne correspondent pas à celles du traité. Que faut-il entendre par *uirtus*? Est-ce la *fortitudo*, l'ἀνδρεία, celle que le *De officiis* appelle *magnitudo animi*? [62] La *magnitudo animi* comprend, assurément, le courage, comme cela résulte de la définition que nous avons citée. Mais elle va au-delà, puisqu'elle élève l'homme qui la possède au-dessus des accidents qui peuvent le frapper et qui sont inhérents à la nature humaine [63]. C'est évidemment aussi une vertu 'royale', l'une de celles que possède Nicoclès [64]. L'homme d'Etat romain se doit aussi d'être supérieur à tous les coups de la Fortune. Cicéron peut donc substituer à la *fortitudo* pure et simple la *magnitudo animi*. Or, le *clupeus uirtutis*

[60] *Res gestae Divi Augusti* 34, 2 (VI 20).

[61] Ci-dessus, n. 52.

[62] I 15: *animi excelsi atque inuicti magnitudine.*

[63] Stob. II 7, p. 60, 9 sqq. Wa. = *SVF* III 264.

[64] Ci-dessus, n. 52.

n'accepte pas cette équivalence et use du mot *uirtus*. La raison en est, probablement, que *uirtus*, ici, désigne, d'une manière générale, l'excellence de qui la possède, son ἀρετή. Le mot éveille en effet des échos profonds dans la conscience romaine, ce que ne fait pas la *magnitudo animi*, notion adaptée du grec, comme le montre le fait que le mot est traduit de cette langue.

Pas plus que la *uirtus*, telle que les Romains la comprennent, la *clementia* n'appartient aux catégories de la morale stoïcienne. Elle est même, on le sait, exclue du nombre des vertus puisqu'elle implique, disaient les anciens stoïciens, une faiblesse de l'âme [65]. Quoi qu'on en ait dit [66], la *clementia*, au contraire, est une valeur permanente de la morale politique romaine; elle ne repose pas sur la pitié, *misericordia*, mais sur une aversion profonde à l'égard de la cruauté; sur le désir, toujours affirmé, d'accorder à l'accusé toutes ses chances et la réprobation qui s'attache à la fonction d'accusateur, aussi nécessaire soit-elle dans la cité [67]. Mais il se trouvait que ce que l'on considérait, avec plus ou moins d'exactitude, comme l'équivalent grec de la *clementia*, et qui est la 'douceur' (ἐπιείκεια) [68], était aussi une vertu royale, et l'image du 'bon roi' comportait cette vertu [69]. Ce que nous avons rappelé au sujet de Scipion le premier Africain et de sa conduite en Espagne montre que sa clémence était un aspect de son 'âme royale'. Cicéron accuse, dans le *Pro Rabirio*, les premiers rois de Rome d'avoir été cruels [70].

[65] D. L. VII 123 (= *SVF* III 641). Voir P. Grimal, «La clémence et la douceur dans la vie politique romaine», in *CRAI* 1984, 466 sqq.

[66] Notamment M. Ruch, éditeur de Cicéron, *Pro Marcello,* Coll. Érasme (Paris 1965), 10 sqq.

[67] P. Grimal, *art. cit. (supra* n. 65).

[68] J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque* (Paris 1979), 53 sqq.

[69] Isoc. *loc. cit.;* J. de Romilly, *op. cit.* (*supra.* n. 68), 250 sqq.

[70] *Rab. perd.* 10: *crudelitas regia.*

Désormais, il faudra parler de *clementia regia*! Et c'est aussi bien ce que comprit César, dès avant la guerre civile, lorsqu'il demanda au Sénat que l'on fît preuve de modération à l'égard des complices de Catilina. On s'interroge sur les mobiles profonds d'une telle attitude, qui sera reprise dès les premiers mois de la guerre contre les Pompéiens et poursuivie jusqu'à la fin de sa dictature: inclination naturelle à la bonté? Mais la répression en Gaule n'en témoigne guère. Attitude politique? Probablement, la clémence étant plus propre à gagner les esprits et les coeurs que ne l'est la cruauté, ou simplement la sévérité. Mais elle contribue, surtout, à donner de celui qui la pratique systématiquement, une image véritablement royale, et là sans doute est le véritable mobile de César: donner de lui-même cette image royale imposée par la tradition grecque, depuis Philippe et Alexandre. Ici, la philosophie n'est pas en cause, dira-t-on. Certes, mais il ne se pouvait faire qu'elle ne récupérât cette notion commune, pour l'introduire dans le système des vertus. La *clementia* sera donc classée tantôt comme une 'espèce' de la justice, tantôt, plus souvent, comme une forme de la maîtrise de soi (σωφροσύνη). Cela, au temps de Panétius, puisque nous le trouvons dans le *De officiis* [71]. A partir de ce moment, la *clementia* va apparaître comme une forme de la modération dans le pouvoir, et c'est bien ainsi que Cicéron la définira dans le *Pro Marcello*: *in summa potestate rerum omnium modum* (modération dont la *clementia* de César est un aspect) [72].

On comprend dès lors pourquoi la *clementia* figure sur le *clupeus uirtutis*. Non seulement elle est un mot qui est cher aux Romains — dans la mesure où la modération dans le pouvoir est une garantie contre la tyrannie, contre la 'mauvaise' monarchie — mais elle suppose que le *princeps* qui la

[71] I 99 (à propos de la quatrième vertu); cf. § 102?

[72] *Marcell.* 1.

pratique, en même temps que la justice et la *uirtus*, se rapproche de ce Sage idéal que, de plus en plus, à mesure que s'accumulent les épreuves pour les Romains, ils aimeraient voir à la tête de l'Etat.

La quatrième vertu est la *pietas*. Il est clair qu'elle aussi est particulièrement chère à la pensée romaine. On pense naturellement à Virgile et au «pieux Enée». Il est inutile de rappeler ici que, pas plus que la *clementia* ne saurait être identifiée à l'ἐπιείκεια, la *pietas* ne peut l'être à l'εὐσέβεια. Le 'bon roi', certes, s'acquitte des devoirs envers les dieux. Ainsi faisait Nicoclès [73]: c'est là une condition indispensable pour que la cité demeure prospère, ou le redevienne. Mais on sait que la *pietas* romaine va beaucoup plus loin: elle comprend tout ce que chacun doit non seulement aux divinités mais aux membres de sa famille, père, mère, enfants, parents plus lointains par le sang ou par alliance et, progressivement, à l'ensemble de la *ciuitas*. Reconnue chez Auguste, cette *pietas* rappelle qu'il vengea son père mais, en même temps, elle fait de lui le protecteur des citoyens. Il était plus difficile aux stoïciens de la récupérer pour lui faire une place dans le système des vertus. Dans le *De officiis*, cette *pietas*, qui n'est pas nommée, mais seulement décrite, est rattachée à la *iustitia* [74], comme l'était, chez les anciens stoïciens, la piété envers les divinités.

Ainsi, les vertus reconnues à Auguste sont au nombre de quatre, comme les vertus cardinales chères aux philosophes, mais elles ne correspondent pas à celles-ci terme à terme: la φρόνησις, la *prudentia*, est absente. Nous avons vu le peu de place qu'elle tient dans le *De officiis*. C'est que les problèmes posés par la vie politique romaine relèvent de l'action, et que la vie contemplative, le βίος θεωρητικός [75], ne

[73] Isoc. *Or.* II (*In Nicocl.*) 20.

[74] I 50 sqq. et surtout 53-54.

[75] Voir A. La Penna, *Orazio e l'ideologia del principato* (Torino 1963), 203 sqq.

convient guère à un *princeps*. La *prudentia*, cependant, est loin d'être absente de l'image idéale que l'on se forme alors du chef de la cité. Elle apparaît, explicitement, dans la quatrième des *Odes* romaines d'Horace (*Carm.* III 4), où le poète exalte le *consilium lene* et la *prudentia*, opposés à la force brutale [76]. Cette *prudentia*, affirme Horace, règlera les desseins politiques du *princeps*, la connaissance qu'il a des lois de l'histoire, et de l'évolution des Empires, lui permettra d'échapper à la fatalité qui menace tout ce qui grandit au-delà des limites naturelles [77]. Le poète a donc complété la série des 'vertus' que l'inscription du bouclier prêtait à Auguste, et cela, en conformité avec l'analyse que faisaient les philosophes (et non seulement les stoïciens) des excellences humaines.

Tel que le Sénat veut le faire apparaître, en ce mois de janvier 27 où Octave devient Auguste, le jeune vainqueur s'élève donc au-dessus de la cité à la fois comme un être de nature divine (*augustus*) et un 'sage' — sans que le mot soit prononcé — mais aussi un Romain, possédant les vertus de la tradition nationale. Il y a là une synthèse particulièrement remarquable, faisant concourir à l'exaltation du maître triomphant aussi bien les valeurs romaines que celles de la philosophie et, au-delà encore, celles du 'bon roi' des orateurs et des poètes grecs. Une synthèse qui désigne évidemment Auguste comme un roi, sans le titre. On voit le rôle joué par la philosophie dans cette construction politique: elle justifie *a posteriori* les vertus reconnues chez Auguste, celles dont il a fait la preuve par ses actions qu'il les possédait; elle les intègre dans un ordre du monde où le fait d'atteindre les plus hauts sommets de l'ἀρετή confère la royauté. Il est douteux que, si la pensée des Romains

[76] Cf. Fr. Klingner, *Römische Geisteswelt* (München 1956); P. Grimal, «Les *Odes romaines* d'Horace et les causes de la guerre civile», in *REL* 53 (1975), 150.

[77] P. Grimal, *ibid.*

n'avait été, dès ce moment, influencée par les philosophes, l'idée monarchique ait pu s'imposer aussi aisément.

*
* *

Nous avons jusqu'ici essayé d'évaluer le rôle joué par les philosophes dans cette mutation de la vie politique romaine en nous référant principalement au stoïcisme. Cela, parce que la doctrine du Portique se trouvait être dominante dans la pensée des hommes d'Etat romains depuis le milieu du second siècle avant notre ère, et aussi parce qu'elle avait élaboré, autour de la monarchie, tout un système cohérent qui se révéla particulièrement fécond. Nous avons vu sa contribution à la notion même de prince. Son action, d'ailleurs, ne se limitera pas à ces années de formation; on la retrouvera, au temps de Néron, lorsque Sénèque, dans le *De clementia*, exaltera la figure d'un Empereur 'solaire', véritable monarque stoïcien, image du dieu suprême [78]. Plus tard encore, le *Panégyrique de Trajan*, en reprenant le thème des vertus du Prince, assimilera encore plus étroitement le Sage et le 'monarque', sous le regard de la Providence. L'ambivalence de la pensée stoïcienne, tantôt religieuse, tantôt rationnelle, se prêtait bien à rendre compte de la complexité inhérente au régime impérial.

Mais le stoïcisme n'est pas la seule doctrine qui exerça son action sur la pensée politique romaine pendant les années cruciales du premier siècle avant notre ère. Nous avons dit par quels détours l'enseignement de Platon et d'Aristote avait pénétré les esprits, depuis le temps de Caton le Censeur. Il est certain aussi que le *De republica* de Cicéron a contribué à revaloriser, aux yeux des sénateurs contemporains de Pompée et de César, la composante

[78] P. GRIMAL, «Le *De clementia* et la royauté solaire de Néron», in *REL* 49 (1971), 205-217.

monarchique de la 'constitution' romaine et, par conséquent, à préparer l'avènement d'une monarchie où le roi serait soumis aux lois, une monarchie «à la laconienne», pour reprendre la terminologie aristotélicienne [79]. Mais l'Académie et le Lycée restaient des doctrines 'savantes', qui exigeaient une préparation dialectique et, pour cette raison, moins aisément accessibles que le stoïcisme de Panétius et de ses disciples.

La troisième philosophie dominante était l'épicurisme. Là encore, la doctrine, en dépit du principe, souvent répété, que le sage ne doit pas se mêler à la vie politique, ne pouvait manquer de suggérer chez ses adeptes des prises de position qui ne furent pas sans conséquence pour le problème qui nous occupe. Si, pour les stoïciens, l'action dans la cité est un devoir imposé par notre nature même, l'idéal épicurien, qui place le Souverain Bien dans l'absence de trouble, incite évidemment les hommes à se tenir éloignés du tumulte et des luttes du forum. Ils ne peuvent donc appeler de leurs voeux, dans l'ordre politique, qu'un Etat bien policé, qui assure l'ordre et la liberté. Par exemple une monarchie forte, mais exempte de tyrannie, qui garantit à tous, sans violence, le loisir et la paix. C'est ce que reconnaît Lucrèce lorsqu'il écrit: *ut satius multo iam sit parere quietum | quam regere imperio uelle et regna tenere*: il vaut mieux obéir que chercher à commander [80]. La monarchie bien réglée est en effet une conquête de l'humanité. Cela résulte du passage de Lucrèce dont nous venons de citer la conclusion. Lucrèce, ici, reste fidèle à la doctrine d'Epicure, du moins si l'on en juge par un fragment de Colotès, que nous connaissons par Plutarque [81]:

[79] P. GRIMAL, *art. cit.* (*supra* n. 26), 677.

[80] V 1127-1128. Voir P. GRIMAL, «Le poème de Lucrèce en son temps», in *Entretiens Hardt* 24 (1978), 242.

[81] *Adv. Col.* 30, 1124 D.

« Les hommes, dit Colotès, qui ont établi des lois et des coutumes, qui ont institué dans les cités la royauté ou le pouvoir des magistrats, ceux-là ont assuré à l'existence une grande sécurité et une grande paix, et l'ont délivrée du trouble; si l'on ôte cela, nous vivrons une vie de bêtes sauvages et n'importe qui pourra, en quelque sorte, dévorer n'importe qui. »

Plusieurs indications peuvent être tirées de ce texte. D'abord, la prédominance des rois, ou, plus généralement, des législateurs et des politiques, sur les philosophes. Colotès allait plus loin et écrivait à Ptolémée II pour lui démontrer que les doctrines des philosophes, avant Epicure, ne permettaient même pas aux hommes de vivre [82]. Cette thèse de Colotès s'accorde avec la doctrine de Lucrèce : ce ne sont pas les philosophes qui ont organisé les cités, mais « quelques-uns » (*partim*) [83] des hommes d'action. Les philosophes pourront seulement prospérer dans une cité bien policée.

D'autre part, Colotès, comme Lucrèce, nous invite implicitement à distinguer deux sortes de monarchie, l'une, spontanée, qui donne le pouvoir aux plus forts physiquement, aux plus beaux et, finalement, aux plus riches, entraîne l'envie de la part des autres et contient des germes de discorde, monarchie, par conséquent, précaire — et une autre forme, établie après la période d'anarchie qui résulta de la situation précédente, et qui est, elle, réglée par des lois, une monarchie « à la laconienne ». Un régime pluraliste, démocratique ou aristocratique, peut sans doute, au moins théoriquement, parvenir au même résultat, qui est d'assurer la tranquillité. Mais on peut penser que la préférence des épicuriens allait à la monarchie, qui pouvait apparaître, ainsi qu'on l'a montré, comme le régime où les citoyens

[82] 1, 1107 D-E.

[83] Lucr. V 1143 : *inde magistratum partim docuere creare.*

n'ayant pas à participer directement au pouvoir, les conditions étaient plus favorables à la vie intérieure [84]. Dans un régime pluraliste, au contraire, chacun pouvait être entraîné dans quelque action qui menacerait son *ataraxie*.

Lucrèce, lui, ne parle que de la création d'un *magistratus*, et non d'un *regnum*. Mais c'est qu'il adapte son langage à l'idéologie ambiante, qui est loin d'accepter, à ce moment, un éloge de la monarchie, quelle qu'elle soit. Cela ne viendra qu'une génération plus tard, lorsque Virgile, reprenant l'historique retracé par Lucrèce dans ce passage, opposera à l'anarchie provoquée par l'*inuidia* la monarchie d'Octave [85]. La victoire d'Actium réalise, dans cette perspective, ce qu'avaient obtenu les 'bons rois' selon Epicure. Dans cette mesure, l'épicurisme, lui aussi, aura contribué à préparer et rendre plausible l'établissement du principat.

De même que les stoïciens, dès les premiers temps, voulurent être les compagnons des rois, nous l'avons rappelé, de même les épicuriens furent les amis de quelques-uns des plus notables parmi les Diadoques: Epicure celui d'Antigone Monophtalmos et de Démétrios Poliorcète [86]. Nous avons vu aussi que Colotès, disciple direct du Maître, entretenait des relations apparemment assez étroites avec Ptolémée II, au point de le rendre arbitre de sa polémique contre les autres philosophes. L'influence de l'épicurisme s'exerça aussi sur les Séleucides. On sait que l'épicurien Philonidès fut le précepteur du jeune Démétrios, le futur Sôter, pendant la période où le jeune homme était l'otage

[84] Tiziano DORANDI (ed.), Filodemo, *Il buon re secondo Omero* (Napoli 1982), 24 sqq. avec la bibliographie et la discussion des thèses en présence.

[85] Verg. *Georg.* III *prooem.* (1-48); P. GRIMAL, «*Inuidia infelix* et la 'conversion' de Virgile», in *Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964), 242-254.

[86] A. MOMIGLIANO, «Su alcuni dati della vita di Epicuro», in *RFIC* 63 (1935), 302-316.

des Romains [87], et qu'il dut cette fonction à l'amitié que lui portait Antiochos IV Epiphane [88].

On connaît, enfin, le rôle joué par Cinéas auprès de Pyrrhus. Conseiller du roi, il fonde ses conseils, dans une conversation fameuse, sur la doctrine d'Epicure: le véritable bonheur réside dans le plaisir, l'amitié, le repos et l'absence d'anxiété. La conquête du monde n'apportera rien de plus [89]. Il n'est guère douteux que Cinéas ait été lui-même adepte de l'épicurisme. Il est un excellent orateur, mais, bien que l'opinion le comparât à Démosthène, il ne tente pas d'exercer sur le peuple de la cité qui l'accueillerait (il était thessalien) une influence directe, il se met au service du roi et ainsi rend sa conduite conforme aux préceptes d'Epicure [90]. Devant le roi, il pratique la παρρησία, disant ce qu'il pense sans déguiser ses opinions, et n'ayant pas peur de contredire Pyrrhus. Nous verrons que c'est là un privilège auquel les épicuriens tiennent par-dessus tout.

Les sénateurs romains furent surpris, et intéressés, par la découverte qu'ils faisaient de l'épicurisme, en entendant les propos de Cinéas. Ils se réjouirent, nous dit-on, que leurs ennemis pratiquassent des maximes aussi contraires aux leurs et virent là un présage de victoire. Aussi, lorsque se présentèrent à Rome des 'missionnaires' épicuriens, Alkios et Philiskos, au début du second siècle avant J.-C. [91], le Sénat s'opposa à ce qu'ils donnassent un enseignement public et les fit expulser. Cette mesure ne fit que retarder la pénétration de la doctrine du Jardin à Rome; mais celle-ci

[87] R. PHILIPPSON, «Philonides», in *RE* XX 1 (1941), 63 sqq.; I. GALLO (ed.), *Frammenti biografici da papiri*, 2: *La biografia dei filosofi* (Roma 1980).

[88] W. CRÖNERT, *Die Epikureer in Syrien*, Jahrb. Arch. Inst. Wien X (1907), 146.

[89] Plut. *Pyrrh.* 14.

[90] D. L. X 121.

[91] Athen. XII 547 a. La date est incertaine, soit 173 soit 155; la première est la plus vraisemblable; voir P. GRIMAL, *Le siècle des Scipions* (Paris ²1975), 299.

était déjà connue et pratiquée en 121 avant J.-C. A ce moment, la conduite de Titus Albucius, qui s'était converti à l'épicurisme pendant son séjour à Athènes, provoquait l'indignation du préteur Scevola, mais plutôt l'ironie de Lucilius [92]. On reprochait à Albucius de vivre 'à la grecque', et ainsi de se ravaler au rang de ses 'amis' épicuriens [93]. Albucius eut des imitateurs et l'épicurisme recruta de nombreux adeptes, si bien que vers le milieu du premier siècle existait à Rome une véritable école épicurienne, qui s'était développée pendant la première moitié du siècle et comprenait un nombre, semble-t-il, assez important de sénateurs [94]. Cicéron lui-même avait failli devenir le disciple de l'épicurien Phèdre. Atticus, lui, reçut des leçons de celui-ci une empreinte qu'il conserva sa vie entière: dissimulant sa vie, évitant toute action politique directe, pratiquant le culte de l'amitié, mais se faisant volontiers le conseiller des hommes d'action (non seulement de Cicéron, mais d'Octave, lorsqu'il s'agit de restaurer certains sanctuaires tombés dans l'abandon), il nous apparaît comme le 'parfait épicurien' qui n'intervient pas directement dans la vie politique, mais s'efforce d'en atténuer les rigueurs et, en des temps difficiles, préserve non seulement, autant que cela était possible, son calme intérieur, mais évite à d'autres les tentations du désespoir. Vivre dans l'ombre des puissants, aider ses amis, travailler à apaiser les différends, prêcher pour la clémence et la douceur, tel est le rôle d'un épicurien. Et cela entraîne une conséquence fort importante: la philosophie épicurienne implique que le 'philosophe' sera au service des politiques, donc qu'il approuvera toute constitution, tout régime politique dans lesquels il pourra

[92] Lucil. II 19 Charpin = 88 sqq. Marx.

[93] Voir P. GRIMAL, in *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé,* Paris 1968 (Paris 1969), 143.

[94] *Ibid.*,146.

exercer cette fonction, que l'on aimerait qualifier d'humanitaire. Nous retrouvons ici les principes énoncés par Epicure lui-même. Un épicurien, pourrait-on dire, a besoin d'un 'roi', d'un puissant, qui lui assure et assure à l'ensemble de la cité des conditions de vie permettant l'épanouissement des esprits.

Dans la république romaine finissante, le pouvoir, exercé à tour de rôle par les 'nobles' ou les hommes qui accédaient à la *nobilitas*, faisait de chacun pour le temps de chaque magistrature, un 'roi' ou une manière de roi [95]. C'est ainsi que Philodème de Gadara devint le 'conseiller' de L. Calpurnius Piso Caenoninus, le consul de 58. Beau-père de César, Pison jouissait d'une certaine autorité au Sénat, où il devait contrebalancer l'influence de Gabinius, l'autre consul, qui était dévoué à Pompée. Nous ne pouvons ici étudier son action politique; il apparaît seulement qu'en cette période troublée, il s'efforça, non sans succès, d'éviter une épreuve de force entre les triumvirs et les chevaliers au moment où P. Clodius fit exiler Cicéron. Les reproches que lui adressera plus tard celui-ci sur sa conduite en ces circonstances le laissent clairement discerner. On peut penser que cette volonté d'apaisement (après tout, Cicéron ne tarda pas à revenir d'exil) lui a été dictée par sa foi épicurienne. Ce qui confère un intérêt tout particulier au traité de Philodème, intitulé *Le bon roi selon Homère* [96], conservé, on le sait, par un papyrus d'Herculanum, malheureusement très mutilé.

La doctrine de Philodème sur la royauté se laisse assez bien entrevoir: le roi doit être modéré, avoir une conduite privée conforme aux règles de la morale, se montrer juste

[95] Cf. le mot de Cinéas décrivant à Pyrrhus le Sénat comme «une assemblée de rois», c'est-à-dire, apparemment, des hommes parfaitement indépendants et ayant de «grands sentiments», une «âme royale».

[96] La plus récente édition est celle de Tiziano DORANDI, citée (*supra* p. 262 n. 84).

envers les hommes et reconnaissant, c'est-à-dire pieux envers les divinités. Un long développement est consacré aux divertissements que le roi pourra se permettre et, tout particulièrement, aux banquets — un problème qui avait préoccupé Epicure [97]. Philodème en vient, enfin, à des préceptes plus généraux: le bon roi devra se montrer clément et aimable (πραότητα διασκεῖν καὶ δ' ἐπιείκειαν) [98]. On reconnaît ici les vertus de Nicoclès! La doctrine épicurienne du 'bon roi' paraît bien ne faire autre chose ici que reprendre la tradition des orateurs et des sophistes. Philodème insiste aussi sur la nécessité pour le roi d'assurer l'union et condamne vivement la devise trop célèbre selon laquelle il faut «diviser pour régner». De même la violence et la guerre sont condamnées. Toutes les affaires, même les plus graves, devraient être réglées par le conseil des plus sages. Et Nestor est l'un des plus grands parmi les héros, sinon le plus grand.

Les modernes sont divisés sur les circonstances qui ont amené Philodème à composer cet ouvrage [99]. Il nous a semblé autrefois, et il nous semble toujours, que trop de détails correspondent à la situation politique de l'année 45 pour qu'il faille chercher une autre date au traité. Quoi qu'il en soit, à moins de penser que Philodème se livre à un pur jeu d'esprit, en dehors de toute référence à son temps, nous avons là un témoignage sur les aspirations politiques des épicuriens romains. Ils ne veulent pas tous, nous le verrons, instituer une monarchie dans Rome, mais tous aspirent à la paix et se disent las des violences que connaît la République depuis un demi-siècle et davantage. Ainsi Lucrèce adresse à Vénus une prière pour que Mars prenne quelque repos. De la même façon, Philodème rappelle que, dans l'*Iliade*, Zeus

[97] Plut. *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 13, 1095 C sqq.

[98] Par. 4, col. XXIV, 11.

[99] T. Dorandi (ed.), *op. cit.*

déclare son aversion pour Arès [100]. Les épicuriens, certes, ne méconnaissent pas que certaines guerres sont légitimes, et Lucrèce accepte que Memmius se porte au secours de la patrie, s'il le faut; de même Philodème déclare (en accord avec toute la tradition relative à la royauté) que le bon roi aime vaincre, mais non pas faire la guerre. Car la guerre n'est pas une fin, elle n'a pour objet que d'assurer la paix.

Dans un article resté célèbre, A. Momigliano a montré qu'un grand nombre d'épicuriens furent les collaborateurs et les amis de César [101]. Il a montré aussi que l'un d'eux, le plus célèbre, Cassius, fut l'un de ses assassins. Et il y en eut d'autres qui furent hostiles au dictateur. Il serait donc tout à fait absurde d'affirmer que l'épicurisme, en tant que tel, disposait ses adeptes à agir en faveur de la monarchie. Mais il les incitait à l'accepter, au moins dans certaines conditions: la première était que leur fût assurée la liberté de parole (ce que Cicéron ne put obtenir de César, après leur rencontre, au retour de celui-ci [102]). La seconde était que fût écarté le risque de la tyrannie — et sur ce point, le pouvoir d'un seul comportait un risque grave. Philodème nous semble s'être défié tout particulièrement d'Antoine. Le nom de celui-ci avait été reconstitué dans un passage du *Traité sur les dieux* où il est question d'une situation politique où les rivaux(?) abandonneraient les affaires au seul Antoine [103]. La restitution du nom d'Antoine est aujourd'hui remise en question [104], mais l'opinion de Philodème n'en est

[100] *De bono rege secundum Homerum,* par. 5, col. XXVII, 30.

[101] A. Momigliano, compte rendu de Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (London 1939), réimprimé in *Secondo contributo alla storia degli studi classici* (Roma 1960), 375 sqq.

[102] Cic. *Att.* IX 18, 1.

[103] *De dis* I, col. XXV, 35–37. Cf. A. Momigliano, *op. cit. (supra* n. 101), 383.

[104] T. Dorandi (ed.), *op. cit.,* 27-28.

pas moins claire: l'état d'anarchie dans lequel est tombée la cité laisse craindre que ne s'y installe une tyrannie [105]. Apparemment, Philodème pense à Antoine, et les indices que nous avons relevés dans le traité *Sur le bon roi* nous confirment dans cette opinion. Quoi qu'il en soit, les raisons qui avaient poussé bon nombre de jeunes Romains groupés autour de César à adopter l'épicurisme c'est-à-dire le désir de paix, le goût, aussi, de l'amitié, voire l'attitude de César lui-même, ses qualités humaines, qui faisaient de lui, en une certaine manière, un héros épicurien [106] pouvaient les éloigner de lui et, plus encore, de son lieutenant Antoine lorsqu'ils crurent que tous deux trahissaient l'idéal politique de la secte. Rappelons que Pison, le protecteur de Philodème, prit violemment parti contre Antoine et la tyrannie [107].

Une lettre de Cassius à Cicéron, de janvier 45, nous renseigne assez bien sur l'état d'esprit qui régnait alors chez quelques-uns de ces épicuriens. Nous y trouvons, d'une part, un éloge de la *clementia* et de la *probitas*, opposées à la *crudelitas* et d'autre part l'affirmation que le plaisir et l'ataraxie ne peuvent être atteints que par la pratique de la justice et du bien moral (τῷ καλῷ) [108]. Morale qui ne diffère de la positioin stoïcienne que sur un point (souligné par Cassius): tandis que les stoïciens pensent que ces vertus doivent être recherchées pour elles-mêmes, l'épicurisme les considère comme le seul moyen de parvenir au Souverain Bien, qui est le calme intérieur. Dans la pratique, l'action sera la même, pour les stoïciens et pour les épicuriens. Dans la conscience de Cassius (dont Plutarque explique la con-

[105] *Ibid.*, 30.

[106] M. Rambaud, «César et l'épicurisme d'après les Commentaires», in *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé* (Paris 1969), 411 sqq.

[107] Cic. *Fam.* XII 2, 1 *(nullo adsentiente)*.

[108] *Fam.* XV 19, 2-3.

duite par des motifs peu honorables, et assez peu vraisemblables, une longue inimitié à l'égard de César, en particulier [109]), ce qui domine, c'est le sentiment que la liberté est la valeur suprême et que la mort est préférable à la servitude. Philodème, semble-t-il, ne tenait pas un autre langage [110].

Telles sont les hésitations que nous discernons chez les épicuriens de ce temps. Apparemment, donc, leur idéal philosophique n'était, en pratique, que difficilement conciliable avec l'établissement d'une monarchie. Mais cette conclusion n'est valable que pour ceux d'entre eux qui appartenaient à la vieille aristocratie et que le sentiment de l'honneur — de leur *dignitas* — attachait à la république oligarchique. Un tel obstacle n'existait pas pour d'autres, qui n'avaient pas les mêmes raisons de redouter l'abaissement de la classe dirigeante et le nivellement politique que ne manquerait pas d'entraîner la présence d'un 'roi' à la tête de la cité. Pour ceux-là, ce qui importait, c'était le rétablissement de la paix, la fin des guerres civiles, l'union à l'intérieur de la cité, la possibilité de vivre sans angoisse. Ils savaient (et Philodème le proclamait dans le passage du traité *Sur les dieux* que nous avons cité) que seul le Sage épicurien est véritablement un homme digne de ce nom, et que les plus riches et les plus puissants ne sont que des insectes à ses yeux [111]. Tityre ou son maître ne sauraient entrer dans le jeu des intrigues romaines, qui ont provoqué tant de souffrances, mais ils peuvent tout attendre du 'jeune dieu' qui s'élève au-dessus de tous et se présente comme une Providence dans l'Italie déchirée. Déjà César avait

[109] Plut. *Brut.* 8.

[110] *Mort.* 35, col. VI, 11 sqq.

[111] μόνον ἑαυτὸν / ἄνδρα νομιοῦντα, τῶν ἄλλων δὲ κατα/φρονήσοντα πάντων ὡς σέρφων, καὶ οὐ / μόνον τῶν ταπεινοτέρων, ἀλλὰ καὶ / τῶν αὖ μέγιστα χρήματα κεκτημέ/νων ἰδιωτῶν καὶ τῶν ἐπιφανεστά/των ἐν δυνάμεσι πολιτικαῖς... (I, col. XXV, 28-34).

éveillé des espoirs semblables parmi les paysans et les petits propriétaires de la Cisalpine. Et Virgile chante son apothéose sous le nom de Daphnis, le héros qui «aime la paix» *(amat otia),* Virgile, qui ne saurait partager les scrupules orgueilleux d'un Cassius. A mesure que se déroule l'histoire du second triumvirat, le poète hésitera sur les moyens de réaliser le dessein de César et d'assurer la paix: il espérera, parfois, que cela puisse être obtenu grâce à la concorde entre Antoine et Octave — et c'est la quatrième *Eglogue.* Mais cet espoir est lui-même déçu et, tandis qu'il écrit les *Géorgiques,* il lui apparaît de plus en plus clairement que seul Octave est l'héritier spirituel et politique de son père adoptif. Après Actium lui vient la révélation définitive: le descendant des Iulii seul a vocation de briser le cycle fatal de l'*inuidia;* jusqu'à sa victoire, la cité se trouvait dans un état d'anarchie analogue à celui où était plongée l'humanité après l'expulsion des premiers rois, et pour les mêmes raisons. Mais Octave va jouer le rôle qu'Epicure, nous l'avons vu, attribuait aux 'politiques': instituer des lois, les faire respecter et, ainsi, permettre aux sages (et à quelques autres) d'atteindre le Souverain Bien [112]. Et, puisque les institutions 'pluralistes' ont démontré leur impuissance à réaliser cet idéal, il ne reste plus qu'à accepter la monarchie.

Il est significatif de constater que cette vision épicurienne de la monarchie — un régime tempéré par la présence de conseillers garantissant que l'autorité du roi ne sera pas absolue, c'est-à-dire soumise à son bon plaisir — figure à la fois chez Philodème et dans le discours que l'épicurien Mécène tient à Octave, dans la longue consultation rapportée par Dion entre Octave, Mécène et Agrip-

[112] P. GRIMAL, «*Inuidia infelix...*», in *Hommages à J. Bayet* (Bruxelles 1964), 242–254; cf. Epicur. fr. 530 Usener: οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται.

pa [113]. Et, finalement, tout aboutit à la conclusion que Rome ne peut retrouver son équilibre que grâce aux 'vertus' d'un homme providentiel. Convergence remarquable avec la position des stoïciens, telle que nous avons cru pouvoir la définir.

L'œuvre d'Horace nous apporte quelques indications complémentaires sur la composante épicurienne du principat. Tandis que Virgile est surtout sensible à la mission du 'jeune dieu', Horace présente, dans les *Satires*, l'image d'une société véritablement épicurienne, fondée sur l'amitié et non plus sur l'origine et la classe de naissance. Mécène est l'ami d'Horace, fils d'un affranchi. Dans le cercle de Mécène, il n'existe aucune jalousie, aucune rivalité — ce que le 'fâcheux' ne peut imaginer. La richesse n'y est pas recherchée; elle ne peut que fournir, au mieux, les conditions d'une vie heureuse; la villa de Sabine n'est pas une propriété de rapport, elle n'a d'autre fonction que de «rendre le poète à lui-même». Et les amis de Mécène resteront à la place qui est la leur, sans se préoccuper des grands intérêts de l'Etat: les conseillers du prince sont là pour le faire. Et, comme dans toute société épicurienne, les banquets jouent un grand rôle; c'est là que les amis vivent leur véritable vie, dans le loisir insouciant du soir.

*

* *

L'avènement du principat ne fut donc pas seulement un phénomène politique ou militaire, mais, comme nous le proposions en commençant, une mutation spirituelle et morale de la société romaine, qui se produisit sous l'action de forces multiples, parmi lesquelles l'enseignement des philosophes fut décisif. Cet enseignement atteignit d'abord,

[113] Dio. Cass. *loc.cit.* (*supra* n.1).

comme il est naturel, l'élite intellectuelle, le milieu qui comprenait la classe dirigeante, les *nobiles* et ceux qui aspiraient à le devenir. Or, c'étaient évidemment ces hommes-là qui étaient portés à refuser un régime qui diminuerait leur influence. Mais la pression des événements, l'expérience des troubles provoqués par les *populares*, puis le début des guerres civiles incitèrent les hommes d'Etat à demander aux philosphies helléniques les éléments d'une solution. Or, le monde grec n'avait jamais cessé de connaître des régimes monarchiques, dont chacun pouvait être exemplaire: celui de Sparte, ou bien les 'tyrannies' qui subsistaient, à côté des démocraties, et surtout ceux des Diadoques. Philosophes et rhéteurs avaient fait porter leurs analyses sur ces monarchies, et, pour diverses raisons, leur avaient reconnu une sorte de bon droit. Toute cette réflexion, qui pénétra la pensée romaine au cours du second et du premier siècle avant J.-C., eut pour résultat de familiariser les Romains avec l'idée que toute monarchie n'était pas, en soi, exécrable. Et cela d'autant plus facilement que la conscience romaine conservait un souvenir lointain des royautés religieuses, dont elle avait transféré les prérogatives sur des magistrats. Il suffisait que l'*imperator* devînt grand pontife pour que se trouvât reconstituée une part importante, et essentielle, du pouvoir royal. César ne l'ignora pas!

Mais les philosophes apportèrent des arguments plus positifs. Les stoïciens appuyaient le caractère divin du monarque en montrant que ses vertus l'assimilaient au dieu suprême. Cette théorie ne faisait que justifier *a posteriori* la très ancienne conception des rois, fils de Zeus, mais elle en donnait une justification 'raisonnable', sinon tout à fait rationnelle. Le souvenir d'Alexandre n'était pas moins présent à la pensée romaine qu'il pouvait l'être à la pensée grecque. Les stoïciens auront beau se montrer souvent hostiles au conquérant macédonien, leur conception du roi n'en doit pas moins beaucoup à son exemple.

Les épicuriens, de leur côté, avaient répandu l'image du 'bon roi', qu'ils devaient en partie à leur maître Aristote, en partie à la tradition des sophistes et des rhéteurs. Le 'bon roi' était celui qui ne céderait pas à la tentation de la tyrannie, qu s'entourerait de bons conseillers, qui mènerait une vie vertueuse mais, par son autorité, éviterait à la cité les inconvénients de la démocratie et de l'aristocratie. Ainsi, la monarchie apparaîtrait comme le plus haut degré auquel peuvent atteindre les sociétés humaines. Ainsi se créait, peu à peu, l'idéal d'un prince qui réunirait en lui toutes les vertus, toutes les excellences de l'homme. Ce qui le rapprochait du Sage, tel que chaque école le concevait. Et comme les vertus du Sage étaient les mêmes pour toutes les écoles, puisqu'elles avaient leur commune origine dans le platonisme, le bon roi des épicuriens ne pouvait que ressembler à celui des stoïciens. On introduisit quelques nuances: la clémence, que les stoïciens finirent par accepter, non sans répugnance, d'abord, puis la *pietas*, qualité essentielle de l'homme romain, garante de l'ordre universel. C'est ainsi que les antiques vertus nationales s'assimilaient à celles dont les philosophes paraient le nouveau type de roi, celui que Rome attendait, sans trop le savoir, mais qu'elle accepta, progressivement, au cours du long règne d'Auguste. L'institution impériale, par ce qu'elle retenait de la tradition hellénique, agit comme un lien spirituel à l'intérieur de l'Empire et assura la survie, pendant des siècles, de la pensée des philosophes, en l'intégrant dans la romanité.

# DISCUSSION

*M. Dihle:* Die Philosophie hat vielleicht nicht immer die jeweils bestehende Monarchie und ihr ideologisches Fundament gerechtfertigt. Man sieht es an ihrer Stellungnahme zum Phänomen Alexander. Die offizielle Ideologie sowohl des hellenistischen Königtums als auch des Prinzipates, wie sie sich z.B. im Herrscherkult aussprach, rechnete mit dem Monarchen als einem charismatisch begabten und darum übermenschlichen Wesen. Alexander diente hier, auch wo er offiziell nicht genannt wurde, als Prototyp. Die Philosophie aller Schulen sah demgegenüber im Herrscher durchweg den Menschen, dessen an den Masstäben philosophischer, für jeden Menschen geltender Ethik gemessen grössere Tüchtigkeit seine Herrschaft legitimierte. Alexander wurde deshalb von allen Philosophenschulen sehr kritisch betrachtet, gerade weil er den Forderungen philosophischer Individualethik nicht genügte. Alfred Heuss (in *A & A* 4 [1954], 65 ff.) und Pierre Hadot (in *RAC* 8 [1972], 556 ff.) haben die Gegensätzlichkeit der beiden Herrscherbilder, des philosophischen und des charismatischen, sehr klar herausgearbeitet. In Rom waren es zuerst die grossen 'Gewaltsmenschen' der ausgehenden Republik, die das charismatische Herrscherbild und die Alexandertradition ausdrücklich für sich in Anspruch nahmen, Sulla, Pompeius, Caesar, Antonius, und auf der Gegenseite Mithridates, der deshalb bis in die Spätzeit stets ähnlich wie Kleopatra als Gestalt der römischen Geschichte figuriert, etwa bei Pseudo-Aurelius Victor.

Augustus vermied es ängstlich, an Caesar und über Caesar an Alexander anzuknüpfen, obwohl das sehr nahe gelegen hätte. Eine Versöhnung der charismatischen mit der philosophischen Tradition, die bei Seneca oder in den Berichten über Vespasian gleichsam unverbunden nebeneinander erscheinen, gab es erst im Zeitalter Trajans. Damals wurden Alexander und Caesar rehabilitiert, indem man ihnen charismatische und ethische Qualitäten zuschrieb, seit damals liess man die Reihe der Kaiser nicht mehr mit Augustus, sondern mit Caesar anfangen. Die Rechtfertigung des charismatischen Verständnisses durch die Philosophie erfolgt

also, sieht man von den merkwürdigen pseudopythagoreischen Traktaten ab, erstaunlich spät, während die Opposition gegen die Monarchie, insbesondere die mit der Vorstellung von Charismen verknüpfte Erbmonarchie, von Anfang an gerade durch 'philosophische' Argumente gestützt wird.

*M. Grimal:* Il est tout à fait exact qu'Alexandre a été jugé sévèrement par les philosophes hellénistiques. Du moins dans sa personnalité. Les stoïciens, en particulier, le considéraient comme un 'brigand heureux'. Mais cela n'empêche pas qu'il ait incarné une certaine idée, neuve alors, de la monarchie. Cette conception, qui met en cause la nature même de l'univers, relève de la métaphysique et elle est indépendante de la personne qui l'incarne. Les stoïciens acceptent la légitimité des Diadoques, malgré leur jugement sur Alexandre. Tout l'effort va consister à montrer que tel roi particulier 'mérite' d'être l'incarnation du roi idéal. Ce sera le cheminement suivi par Auguste — Virgile, le *clupeus uirtutis*, etc. — et la raison de l'hésitation devant le nom de 'roi', moins, peut-être, à cause de la répugnance des Romains et du serment de 509, qu'à cause du caractère de perfection impliqué par ce nom, auquel on n'ose se référer. On hésite à déclarer que tel homme est, en fait, un être divin. C'est seulement avec les Antonins qu'apparaîtra, sans pudeur, le terme de *domus diuina*. Longtemps, il y a autour du *regnum* comme des relents de sacrilège: seul Jupiter est *rex*. Mais cela ne concerne pas seulement la philosophie...

*M. Long:* In the light of your very interesting findings about the relation between political concepts and philosophy, how would you suggest we should respond to the apparent lack of serious interest in Greek philosophy among most Romans at the time of Cicero? Should we suppose that the terrible events of the civil wars made certain Romans look for theoretical explanations of the downfall of the Republic, and also to look to philosophy for justification of an ideology which could promise an avoidance of such problems in the future?

*M. Grimal:* Il est difficile de penser que l'élite des Romains, au temps de Cicéron, n'ait eu que peu d'intérêt pour la philosophie grecque.

Nous voyons au contraire que Lucullus, Pison, Caton (pris comme représentants chacun d'une tendance) avaient auprès d'eux des philosophes 'de métier'. Ces entretiens n'ont pas donné lieu à des écrits en latin, mais l'engouement pour la philosophie n'en était pas moins réel, et l'enseignement dispensé par ces 'philosophes domestiques' n'en a pas moins joué un rôle, important, dans l'évolution des idées. Et cela avait commencé depuis, au moins, le temps de Scipion Emilien.

L'explication de la guerre civile était déjà contenue dans l'enseignement de Polybe. Les remèdes proposés par cette 'philosophie de l'histoire' étaient connus. Ils seront repris par Salluste: agir sur les *mores*, la répartition de la richesse, les ambitions mauvaises, etc. La monarchie n'est pas conçue comme un remède universel, mais comme l'un des moyens possibles de réaliser cette révolution morale. On pensera aux *Lettres à César*. Il est certain que les guerres civiles ont conduit les Romains à tourner leur regard vers un 'sauveur', mais la réalité politique a joué un rôle, au moins autant que la philosophie.

*M. Couloubaritsis:* Vous avez mis en évidence l'apport égyptien dans la conception romaine du 'roi', notamment sur le plan généalogique qui régit la filiation entre le Soleil divin et le roi. Il est certain que l'expansion de l'Empire romain rend hautement probable cette influence. Mais n'y a-t-il pas également une influence grecque, due en particulier au modèle familial, au rapport platonicien entre le Bien et le Soleil, à l'idée du roi-philosophe, voire à la conception d'une théologie cosmique (cf. le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote)?

Si l'on se borne à une influence extérieure, ne croyez-vous pas qu'on risque de réduire la philosophie romaine à son caractère rhétorique et politique, alors que si l'on discerne son ascendance grecque et si on ajoute à cette idée 'égyptienne' des conditions internes, on peut établir une *originalité* romaine dans l'instauration de conditions métaphysiques à la formation de l'idée philosophique de la royauté politique que vous avez si bien décrite?

*M. Grimal:* Certes, l'originalité de Rome a été grande, puisqu'elle aboutit à créer un type jusque-là inconnu de monarchie, le Principat, et,

après lui, l'Empire. Si j'ai insisté sur le modèle égyptien, c'est parce que le rapprochement avec l'idéologie pharaonique est rarement mis en lumière. Mais il y eut d'autres courants: le roi platonicien, par exemple, et la politique d'Aristote sont présents dans la pensée romaine à la fin de la République. Je crois avoir souligné aussi la présence, dans la conscience commune, à cette époque, d'un sentiment mystique de la royauté. Tout cela est extrêmement complexe, et chaque tendance pouvait trouver dans la philosophie hellénistique des arguments en sa faveur.

*M. Dihle:* In der Tradition der römischen Jurisprudenz hat man bis in die Spätantike niemals zugegeben, dass der Kaiser im Sinn der alten Vorstellung vom νόμος ἔμψυχος als Charismatiker über dem Gesetz steht, dessen Ordnung die Menschen bindet. Wie würden Sie die Wirkung dieser spezifisch juristischen Meinung auf das öffentliche Bewusstsein einschätzen, das nach Ausweis der kaiserzeitlichen Sprache mit ihren zahlreichen juristischen Ausdrücken von der juristischen Fachtradition nicht unbeeinflusst blieb?

*M. Grimal:* Il me semble qu'il y a, dans cette observation, une remarque très juste sur le caractère romain du Prince comme législateur. L'Empereur a pris la suite des magistrats qui, depuis toujours, ont «dit le droit» et l'ont fait. Ce pouvoir du magistrat est traditionnel, il n'a pas besoin d'être justifié. C'est, si l'on veut, l'une des composantes romaines de la royauté. On pense à la juridiction du *pater familias* qui, lui aussi, est roi dans la *domus*, sous réserve des avis du *consilium*. La philosophie, ici, n'a rien à faire. Le *mos maiorum* suffit. Le *concilium principis* rend manifeste cette filiation.

*M. Bringmann:* Meine Frage betrifft das Verhältnis von Politik und Philosophie. Das römische Kaisertum scheint mir in erster Linie das Ergebnis der politischen Katastrophe der alten regierenden Klasse und des definitiven militärischen Sieges Octavians zu sein. Zusammen mit dem Alleinherrscher kam der Frieden, wie Lucan sagt. Darauf beruhte möglicherweise die Zustimmung, die das Kaisertum in der griechisch-römischen Welt fand. Dann aber stellt sich mir folgende Frage: Welche

Faktoren haben nun vor allem bewirkt, dass die Monarchie akzeptiert wurde: Resignation und Friedenssehnsucht oder ein geistiger Wandel, zu dem die Philosophie ganz wesentlich beitrug? Ich stimme Ihnen völlig zu, dass für eine geistige Begründung der Monarchie viele 'philosophische Elemente' angeführt werden können, die in der Zeit der späten Republik umliefen. Aber wenn ich nicht irre, sind sie doch damals nicht in diesem Sinne verwendet worden (das Beispiel Ciceros ist aufschlussreich genug). Mit der Etablierung der neuen Ordnung wurde das gewiss anders. Die Frage also, um die es mir geht, ist folgende: Welche Rolle kam dem philosophischen Denken zu: die einer geistigen Vorbereitung auf die Monarchie oder die einer Begründung und Rechtfertigung *a posteriori*?

*M. Grimal:* Je pense que le rôle joué par la philosophie a été double, comme vous le dites, à la fois dans la préparation des esprits et dans l'acceptation du fait royal. D'une part, il y a le *De republica* de Cicéron, qui met en lumière l'importance de la 'royauté' dans la structure politique (ce que nous appelons le 'pouvoir exécutif') et fonde sa justification sur plusieurs ordres de considérations, dont les principales relèvent de la philosophie politique (Aristote, Platon, etc.). D'autre part, il y a une justification *a posteriori*, qui apparaît surtout à partir de Néron, avec Sénèque et Lucain. Mais on n'oubliera pas non plus le rôle joué par la pensée épicurienne, et le traité de Philodème, pour nous le témoignage le plus important. L'épicurisme a facilité l'acquiescement. On pense à Mécène, à Atticus, à Horace.

*M. Kidd:* Is it not rather revealing of the lack of effective contact between philosophy and monarchy, that when Rome finally indeed achieves a philosopher king, no political philosophy of any kind emerges? Marcus Aurelius gives little indication that his philosophy was a political stimulus or clarification, but rather it sank to a kind of personal *consolatio*. Nor do we know of anyone writing of the character of his rule from the point of view of a political philosophy.

*M. Grimal:* La mention de Marc-Aurèle est intéressante, bien que son règne se situe loin de l'époque envisagée ici. Entre la fin de la

République et le milieu du IIe siècle après J.-C., une longue et importante évolution s'est produite dans les esprits et les institutions. Le roi, le monarque, tel qu'il apparaît avec les Julio-Claudiens, n'est pas *personnellement* un philosophe; on prend bien garde qu'il n'apparaisse pas comme tel. Les qualités qu'il peut avoir répondent à des valeurs politiques, nullement à une ascèse personnelle. Les Romains sont trop pragmatiques pour admettre qu'un philosophe, tel que l'école le montre, soit un homme de gouvernement. Le philosophe peut être un conseiller du roi, celui qui l'aide à résoudre des problèmes déterminés, à acquérir la maîtrise de soi; il ne saurait aller plus loin.

*M. Gigon:* Trois points me semblent particulièrement importants:

1) La place exceptionnelle de l'Egypte et de sa tradition pharaonique à partir d'Alexandre le Grand (sans oublier que les relations des Grecs avec l'Egypte ont toujours été infiniment plus directes que leurs relations avec le Proche-Orient asiatique).

2) La position curieuse de l'épicurisme envers la politique. A côté du λάθε βιώσας, Epicure a dû laisser à ses disciples une porte ouverte vers une activité politique. On peut penser à Kinéas, conseiller du roi Pyrrhus; et nous en saurions probablement davantage si nous possédions la correspondance complète, notamment les lettres qu'il a échangées avec Idoménée et avec Mithres.

3) Peut-on déterminer mieux qu'on ne l'a fait l'origine et le rôle des traités *Sur la royauté* qui ont surgi au IIe siècle avant J.-C. sous le nom de quelques vieux pythagoriciens (voir L. Delatte, H. Thesleff)?

4) Pour finir, une petite remarque: La σύγκρισις entre Alexandre et César de Plutarque est malheureusement perdue. Si elle existait, on saurait un peu mieux dans quelle perspective César a été, pour la première fois, comparé explicitement à Alexandre.

*M. Grimal:* Le rôle de l'Egypte dans la formation d'une idéologie du roi à Rome me semble, en effet, avoir été très important. Ce rôle a été constant, à travers tout l'Empire; il a pu commencer, en effet, à travers l'idéologie royale hellénistique, il s'est continué avec les contacts directs

entre la cour d'Alexandrie et les hommes d'Etat romains, puis, après Auguste, lorsque les empereurs furent reconnus comme les successeurs des pharaons. Cela n'exclut pas que d'autres idéologies royales aient pu, elles aussi, avoir une influence, notamment celle de la Perse. Mais les voies sont, ici, moins évidentes, et il faut attendre Néron et Tiridate pour que le rapprochement se fasse. Il y avait longtemps alors que la pensée égyptienne était présente à Rome.

L'épicurisme n'exclut pas la politique. Il faut nous y résigner. Pas plus qu'il n'exclut la poésie. Nous ne devons pas être dupes de formules absolues. Ce qui est important, c'est l'être intérieur, plus que les conditions et les circonstances, qui peuvent et doivent être dominées, surmontées.

Quant aux traités *Sur la royauté*, étudiés par L. Delatte, ils mériteraient que le sujet fût repris, selon la même méthode. Leur datation est très incertaine. Delatte place le traité d'Ecphante au I^er^ ou au II^e^ siècle de notre ère, mais la *Lettre d'Aristée* au II^e^ ou au premier *avant* J.-C., et insiste sur l'influence égyptienne. Les rapports de ces traités avec la pensée romaine sont, eux aussi, mal définis. Le domaine entier reste ouvert...

*M. Bringmann:* Ich möchte eine Frage anfügen, die mit dem von mir bereits angeschnittenen Problem zusammenhängt. Ich habe den Eindruck, dass philosophisches Denken, im weiteren Wortsinn verstanden, erst dann eine erhebliche Rolle spielte, als es zum Kaisertum keine politische Alternative mehr gab. Mit Hilfe philosophischer Ethik und in Anknüpfung an hellenistische Fürstenspiegel ist versucht worden, den Kaiser auf eine an ethische Normen gebundene Form der Herrschaftsausübung zu binden (es mag genügen, an Seneca, den jüngeren Plinius und das humanitäre Kaisertum des 2. Jahrhunderts zu erinnern). Meine Frage geht nun dahin, ob nicht in diesem Zusammenhang die Rolle des philosophischen Denkens stärker gewesen sein könnte als während des gewaltsamen Übergangs von der Republik zum Kaisertum.

*M. Grimal:* Assurément, le siècle de Néron et de Pline le Jeune est plus visiblement imprégné de philosophie que celui de Cicéron et de

César. Les grandes valeurs de la philosophie appartiennent désormais aux idées reçues. Elles sont plus apparentes; mais elles n'étaient pas absentes de la pensée romaine vers 50 avant J.-C., et elles ont facilité l'acceptation du fait royal, imposé par le résultat des guerres civiles.

*M. Dihle:* Das Bedürfnis der Menschen, ihre soziale oder politische Ordnung mit der kosmischen oder göttlichen übereinstimmen zu lassen und dadurch zu legitimieren, hat unter den verschiedensten Bedingungen zu der Vorstellung geführt, die Monarchie sei die beste, der Weltordnung entsprechende Staatsform. Wo politische Machtbildung besonders weit ausgriff, wie zum ersten Mal in Mesopotamien zur Zeit Sargons I., oder von anderen Machtzentren isoliert war wie in Ägypten, ergab sich die Konzeption der Universalmonarchie. Die Universalmonarchie konnte, wie z.B. bei Dion von Prusa oder Pseudo-Aristoteles *De mundo* zu lesen, auch mit dem kosmologischen Entwurf begründet werden, demzufolge ein oberster Weltgott das Geschehen lenkt. Es ist bei der Verbreitung dieses Denkmodells darum schwer zu entscheiden, ob es in die griechische Welt aus Ägypten kam. Dafür spricht nur der Umstand, dass kein anderes exotisches Land auf so lange Zeit das Interesse der Griechen fand.