V

NATIONALISME CULTUREL ET CULTURE INTERNATIONALE DANS LA PENSÉE DE CICÉRON

PAR M. RUCH

Professeur au lycée Kléber (Strasbourg)

SOMMAIRE. — *La pensée philosophique grecque après Aristote s'oriente vers un idéal culturel supra-national. Cicéron, dont le nationalisme est bien moins outrancier qu'on ne l'a affirmé, prend appui sur l'idée d'une spécialisation respective de la fonction civilisatrice des Grecs et des Romains, tendant à concilier deux exigences opposées : ancienneté de la philosophie et perfection des vertus ancestrales romaines ; puis, grâce à des vues plus larges : universalité de la culture, valeur du droit, évolution historique des peuples, il élabore la notion d'une civilisation internationale, fondement de l'humanisme.*

Rien n'est plus familier à la mentalité des Anciens que le procédé du parallèle et du rapprochement. Qui ne connaît son emploi dans l'éloquence d'apparat[1], dans la biographie, dans l'histoire des genres littéraires[2]? Comme toutes ses variantes, la *synkrisis* ethnographique est, elle aussi, d'origine grecque, et elle apparaît étroitement liée au nationalisme hellénique, dont elle est l'expression la plus caractéristique. C'est ainsi que les Grecs se définissent par opposition aux Barbares, et cette comparaison, qui tourne toujours à leur avantage, est une des formes de leur *hybris* intellectuelle.

Cette tendance se manifeste dès Hérodote, et le recours constant au parallèle s'explique en même temps comme un principe de composition destiné à faire passer la juxtaposition un peu

1. Cf. Cicéron, *De or.* 2, 348 : *Est enim cum ceteris praestantibus uiris comparatio in laudatione praeclara* ; Isocrate, *Euag.* 37.

2. Cf. Aristote, *Poét.* 9, 1451 b ; Polybe 12, 28, 11 ; Plutarque, *De Pyth. orac.* 24 ; Lippelt, *Quaestiones biographicae*, p. 70 ; J. Perret, *Introd.* de l'éd. Budé de la *Germanie*, p. 16 sqq. ; K. Trüdinger, *Studien zur Gesch. d. gr. röm. Ethnographie*, Bâle, 1918 ; G. Hense, *Die Synkrisis in der antiken Literatur*, Freiburg, 1893.

factice des différentes pièces du récit[1]. L'idée sous-jacente est que l'homme est la mesure de toutes choses et que les Grecs seuls en représentent le type parfait. Il existe donc dans l'Antiquité une *synkrisis* ethnique, qui vise à établir les caractères spécifiques de chaque peuple et qui doit être soigneusement distinguée de la comparaison moralisante, bien plus fréquente, celle des vices et des vertus[2].

Mais c'est surtout Platon qui se fait l'écho de ce nationalisme grec intransigeant : « Posons en principe, écrit-il dans l'*Epinomis* (987 D), que tout ce que les Grecs reçoivent des Barbares, ils l'embellissent et le portent à sa perfection. » C'est là le principe même de l'imitation créatrice, que les Romains reprendront pour leur compte, et Cicéron d'ailleurs connaît bien le texte de l'*Epinomis*[3].

Aristote, lui aussi, est convaincu de la prééminence absolue des Grecs. « La race grecque, écrit-il[4], unit en elle le courage propre aux peuples nordiques et les qualités intellectuelles des peuples d'Asie. C'est pourquoi elle jouit sans cesse de la liberté, possède les meilleures constitutions et serait capable de dominer tous les autres peuples, si elle adhérait à un État unique. L'union du courage et de l'esprit d'invention est le privilège des Grecs. » On reconnaît là le principe même de la fusion prônée par Alexandre entre la Grèce et l'Orient. Pour Aristote d'ailleurs, aucune équivoque n'était possible sur la signification du terme Barbare. C'est ce sens strict et injurieux que les Romains récuseront ; ainsi Cicéron : « Si, comme le disent les Grecs, tous les hommes sont ou Grecs ou Barbares, je crains que Romulus n'ait régné sur des Barbares ; mais si le terme Barbares doit s'appliquer non aux langages, mais aux mœurs, je pense que les Romains sont aussi loin que les Grecs d'être des Barbares. » (*De rep.*, 1, 58.)

Cependant le point de vue étroit d'Aristote va être abandonné dès le IVe siècle par ses disciples mêmes. La pensée grecque s'oriente

1. Cf. Schmid, *Gesch. Griech. Lit.*, p. 638.
2. Cf. Cicéron, *De har. resp.* 19 ; Salluste, *Cat.* 51 (Discours de César).
3. Cf. *De or.* 3, 21. A ce sujet, Roloff, *Maiores bei Cicero*, Göttingen, 1938, p. 121, conteste l'affirmation de Bickel, *Gesch. d. röm. Lit.*, 1937, p. 137, d'après laquelle Cicéron n'aurait fait que reprendre textuellement la thèse platonicienne pour l'appliquer aux Romains.
4. *Pol.* H. 7, p. 1327, b, 19-38.

vers la considération de la civilisation en général, sans discrimination ethnique, vers l'étude comparative, sans préjugé, de ce que les peuples ont entre eux de commun.

Dicéarque (347-285) rompt le premier avec la thèse aristotélicienne : dans son Βίος Ἑλλαδος, il fait l'historique de la civilisation depuis le début de l'histoire, c'est-à-dire depuis l'âge d'or jusqu'à l'époque d'Alexandre, en étudiant principalement la constitution des États et l'évolution des arts (musique, jeux, poésie). Sa conception de l'histoire est pessimiste et réagit contre celle de Thucydide qui faisait l'apologie du présent ; pour Dicéarque, le développement de la civilisation entraîne la régression du bonheur[1]. Cependant, pour avoir renoncé au nationalisme intransigeant, les Grecs n'en continuent pas moins à s'attribuer le privilège de l'invention, et il existe, à l'époque de Dicéarque, toute une littérature περὶ εὑρημάτων. On sait, d'autre part, qu'admirateur de la constitution de Sparte[2], le même philosophe inspire les deux premiers livres du *De republica* de Cicéron et qu'il est l'un de ceux dont on loue la *magna uis ingenii et uirtutis* (*De rep.*, 2, 20). Mais ce qui nous intéresse bien davantage ici, c'est de constater l'orientation différente de la pensée historique et politique, qui s'engage dans la recherche et l'affirmation de lois générales, valables pour l'évolution de tout peuple : c'est l'idée d'évolution qui semble avoir donné le coup de grâce au nationalisme étroit, idée si étrangère à la pensée du v^e^ siècle !

Successeur de Dicéarque, Ératosthène (276-195) reprend l'usage de la *synkrisis* ethnique[3], celle des mœurs des peuples, des qualités humaines et des productions de l'esprit[4]. La tendance cosmopolite adaptée aux nouvelles circonstances politiques lui fait rejeter la doctrine aristotélicienne de l'infériorité naturelle des Barbares par rapport aux Grecs ; lui aussi conçoit l'idée d'une civilisation internationale. Grâce à Strabon, nous savons qu'Ératosthène

1. On découvre d'ailleurs ce pessimisme de la pensée grecque dès Platon, dans la *République*, le *Politique*, le *Timée* et le *Critias*. Seul Théophraste s'oppose à cette tendance ; cf. Cicéron, *Ad Att.* 2, 16, 3.

2. Cf. Solmsen, *Phil.* 1933, p. 338 ; *Die Theorie der Staatsformen bei Cicero...* « C'est Dicéarque qui est l'auteur de la constitution mixte. Aristote déjà avait, *Pol.* B 9, 1270, b 17 sq., souligné la constitution mixte de Sparte. Son élève Dicéarque écrit un ouvrage célèbre où il fait l'éloge de cette même constitution. »

3. Cf. Focke, *Herm.* 58, 1923, p. 327 sqq.

4. C'est cette forme qu'on trouvera à Rome, particulièrement chez Pline, *Hist. nat.* 7, 123-152.

« n'approuvait pas ceux qui partageaient la foule humaine, dans son ensemble, en Grecs et Barbares, et qui avaient conseillé à Alexandre de traiter les uns en amis, les autres en ennemis ; il valait mieux, à son avis, faire une distinction fondée sur les bonnes et les mauvaises dispositions, car beaucoup de Grecs présentaient des vices et, parmi les Barbares, il y avait des gens cultivés, tels les Indiens et surtout les Romains qui avaient une si étonnante organisation politique[1]... ».

Mais c'est surtout à Polybe et à Poseidonios qu'il appartenait de renverser la tendance du nationalisme primitif : « La comparaison du caractère grec et du caractère romain, écrit Leo[2], telle qu'elle était conçue par ces deux hommes, ouvrait dès lors un domaine immense. Des problèmes historiques, littéraires, esthétiques, seront désormais débattus dans le sens du parallèle, et il n'y a sans doute guère de genre littéraire où l'on ne retrouve cette tendance. » Également influencé par Dicéarque, Polybe (210-125) apparaît comme l'apologète classique des fondements spirituels et culturels de l'*imperium*. En dégageant, dès le milieu du IIe siècle, la signification politique et culturelle de Rome, il contribue largement à créer un climat de compréhension entre les deux peuples. Son idée essentielle, telle que Cicéron la formule, *De rep.*, 2, 30, c'est que « le peuple romain doit sa force, non à un concours fortuit de circonstances, mais à un dessein réfléchi et à une discipline fermement maintenue ». Il se montre surtout préoccupé d'écarter, pour la justification de la grandeur romaine, tout recours à l'influence de la Fortune d'une part (οὐ τύχῃ, καθάπερ ἔνιοι δοκοῦσι τῶν Ἑλλήνων, οὐδ' αὐτομάτως)[3], d'une théorie politique abstraite (λόγῳ), d'autre part, comme ce fut le cas de Sparte, grâce à Lycurgue[4]. En rejetant les notions de τύχη et d'αὐτόματον, qui ne se laissent pas appliquer à l'Empire romain, au rebours de celui

1. Cf. Strabon, p. 66, cité par Schmid, *G. G. L.* II, p. 247, n° 473 : οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἴς τε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους καὶ τοὺς Ἀλεξάνδρῳ παραινοῦντας τοῖς μὲν Ἕλλησιν ὡς φίλοις χρῆσθαι, τοῖς δὲ βαρβάροις ὡς πολεμίοις· βέλτιον εἶναί φησι ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα· πολλοὺς γὰρ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους, καθάπερ Ἰνδοῦς, ἔτι δὲ Ῥωμαίους οὕτω θαυμαστῶς πολιτευομένους...

2. *Die griechisch-römische Biographie*, Leipzig, 1901.

3. Cf. 1, 63, 9 et E. Baumann, *Beiträge zur Beurteilung der Römer in der antiken Literatur*, *Diss.* Rostock, 1930, p. 30.

4. Cf. R. Reitzenstein, *Die Idee des Prinzipats bei Cicero und Augustus*, *Nachr. Gött. Ges.* 1917, p. 407, 3, et 405, 1.

d'Alexandre[1], Polybe explique que seule la φύσις peut rendre compte de son accroissement[2]. Or cette antithèse φύσις-τύχη se retrouve chez Cicéron, *De rep.*, 2, 30 (*naturale iter, non fortuito*), mais à une différence près dans la conception de l'idée même de φύσις : pour Polybe, celle-ci signifie, s'agissant de l'imperium, σύστασις (association, composition), αὔξησις (accroissement) et, peut-être, εἰς τἀναντία μεταβολή (évolution en sens opposé, une fois éliminé tout ennemi extérieur) ; pour le Romain, au contraire, l'État n'est pas une synthèse, mais un organisme vivant, soumis à des lois naturelles et dont l'évolution est inscrite dans les siècles : *Quod nostra respublica non unius esset ingenio, sed multorum, nec una hominis uita, sed aliquot constituta saeculis et aetatibus*[3]. En tout cas, Polybe ne cesse de s'interroger sur les qualités intellectuelles propres aux Romains, sur l'importance de la constitution romaine[4], sur les raisons de la supériorité romaine[5]. Le renversement de la tendance en faveur des Romains est d'ailleurs un fait général en ce milieu du IIe siècle : un historien anonyme de Trézène loue les Romains comme étant κοινοὶ τῶν Ἑλλήνων εὐεργέται, et bientôt l'idée que les Romains ont été, en tous points, les disciples de leurs ennemis se répandra au point de devenir un τόπος célèbre[6].

Étudiant, lui aussi, la mentalité des Romains et leur facilité d'adaptation, Poseidonios (135-50) reprend cette idée pour son compte[7]. Mais ce qui nous intéresse davantage chez ce Stoïcien, c'est l'élaboration d'une loi « sociologique », par quoi il témoigne de l'universalité de la pensée grecque. Pour lui, l'humanité est conduite d'un état de nature, assimilable à la barbarie, à l'état

1. Cf. 1, 63, 9 ; 2, 38, 5 et Pohlenz, *Festschrift für Reitzenstein*, 1931, p. 90.

2. Cf. 6, 4, 3 ; 6, 9, 10 sqq. et Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 84, rem. 3 ; O. Guntz, *Polybios und sein Werk*, 1902, p. 43 sqq.

3. Cf. G. Wunderer, *Polybios*, dans : *Das Erbe der Alten*, 12, 1927, p. 40 ; Dilthey, *Arch. Gesch. Phil.* 4, 1891, p. 617.

4. Cf. 6, 10, 13 ; 6, 25, 11.

5. Cf. E. Burck, *Staat, Volk und Dichtung im republikanischen Rom*, *Herm.* 71, 1936, p. 295 ; Egermann, *S. B. Akad. Wiss. Wien. Phil. hist. Kl.* 214, 3, 1932, p. 65, rem. 1.

6. Cf. Gelzer, *Herm.* 68, 1933, p. 139, rem. 2. L'origine du lieu commun est peut-être l'historien Philinos.

7. Cf. Jacoby, *F. H. G.*, p. 87, n° 59 ; Diodore 5, 40 : ὧν τὰ πλεῖστα Ῥωμαῖοι, μιμησάμενοι καὶ πρὸς τὸ κάλλιον αὐξήσαντες, μετήνεγκαν ἐπὶ τὴν ἰδίαν πολιτείαν γράμματα καὶ φυσιολογίαν καὶ θεολογίαν. . On connaît la réponse faite par les Romains aux Carthaginois à propos de l'affaire de Sicile : « Les Romains, en fait d'écoliers, avaient toujours surpassé leurs maîtres. Que les Carthaginois leur apprennent aujourd'hui à combattre sur mer, et bientôt l'on trouvera les disciples supérieurs aux maîtres. » (Diodore 23, 2).

de civilisation, et cette évolution s'accomplit, selon le même processus, chez tous les peuples[1]. Les rois de l'âge d'or étaient des philosophes : ce sont eux qui ont inventé les arts et métiers (construction, instruments), en suivant les indications de la nature ; ils ont eu la *ratio*. Puis, une fois la technique créée et les besoins des hommes satisfaits, la philosophie, de pratique qu'elle était, devient spéculative : c'est l'usage de la *recta ratio*. Se tournant vers la contemplation, elle s'élève jusqu'à la connaissance des principes suprêmes. Comment les maîtres du monde ne suivaient-ils pas cette évolution qui les fait en même temps progresser de la superstition vers la piété, de la tyrannie vers la justice? Ce sera une des idées maîtresses du *De republica*.

Un seul philosophe grec se déclare l'ennemi irréductible de la grandeur romaine : Carnéade (219-125), contemporain de Polybe. Au cours de la fameuse ambassade de 155, il n'hésite pas à affirmer : « Tous les peuples ayant un Empire, les Romains en particulier, maîtres du monde, s'ils voulaient être justes, c'est-à-dire restituer ce qui appartenait aux autres, devraient rentrer dans leurs maisons étroites et traîner une vie misérable. » (*De rep.*, 3, 32.) Pareille hardiesse, inconcevable dans nombre d'États modernes, ne suscite cependant à Rome aucune réaction de haine : c'est que, dès la deuxième moitié du IIe siècle, les Romains sont prêts à accueillir favorablement les leçons de l'hellénisme, à s'imprégner d'une culture dont ils reconnaissent le caractère universel et international. Sans doute en veulent-ils encore quelque peu à la vanité grecque, à cette fameuse *hybris* civilisatrice, sans doute évitent-ils soigneusement l'accusation de pédantisme[2], mais à Rome, dès 92, un édit du censeur Crassus interdit d'abréger les études en supprimant la formation grecque[3]. Si l'illustre orateur décide de fermer les écoles des *rhetores Latini*, auxquels il reproche leur manque d'instruction, c'est qu'il estime que les Grecs apportent des connaissances techniques à une époque où Rome n'a pas encore de rhétorique, et un savoir qui constitue la culture générale (*humanitate dignam scientiam*). Écoutons-le : « Non que je veuille par là prétendre ou décider que je désespère

1. Cf. Sénèque, *Lettres* 90, et E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19, 1893, p. 420 sqq.
2. Cf. Cicéron, *De or.* 1, 221.
3. Cf. *De or.* 3, 93 sqq.

de voir exposer en latin, sous une forme parfaite, les matières sur lesquelles nous avons discuté. Ni le génie de notre langue ni la nature du sujet ne s'opposent à ce que cette antique et excellente sagesse des Grecs soit appropriée à notre usage et à notre génie. Mais il faut pour cela des hommes instruits, et jusqu'à présent nous n'en avons pas eu dans ce genre. Si jamais ils se montrent, ils devront l'emporter même sur les Grecs. » Ainsi Cicéron définit lui-même ou plutôt fait annoncer par une *uaticinatio ex euentu*, dès l'année 91, date du *De oratore*, ce que sera son rôle au cours de la première moitié du 1er siècle.

Mais, avant de préciser et de définir ce rôle, demandons-nous quelle conception les Romains pouvaient se faire de la culture, avant l'achèvement de l'œuvre cicéronienne. Nous sommes évidemment bien loin de toute idée synthétique. L'image en apparaît très fragmentaire et ne dépasse guère la spécialisation en disciplines, dont les unes se rattachent au βίος πρακτικός et constituent les *maximae artes*, hiérarchisées comme suit : *ars imperatoris*, *ars oratoris*, *ars iuris interpretis* ; les autres, au βίος θεωρητικός, et sont autant d'agréments de l'*otium* qui se groupent, sans aucun lien, en *artes mediocres ou minores* : la philosophie, les mathématiques, la musique, la grammaire, la poésie. Seule une personnalité d'élite, tel Scipion Émilien — et son exemple est sans doute unique — pouvait tenter, dans la pratique, une synthèse ou, du moins, un exercice conjoint des deux formes d'activité. Cicéron lui-même, dans le préambule du *De oratore*, justifie la distinction, et l'unité n'est esquissée que sporadiquement dans le cours du dialogue, à la faveur de l'exigence imposée à l'orateur, de posséder la totalité du savoir théorique. Cependant la décade qui va de 55 à 45 va être capitale pour la transformation de sa pensée.

Quel va donc être son rôle historique? Relevons d'abord un fait évident : Cicéron apparaît influencé par les philosophes grecs de l'époque hellénistique, que nous venons d'étudier, bien plus que par Platon et par Aristote. Il montre pour les auteurs des grands systèmes une admiration qui semble plutôt de commande ; *homo nouus*, il fonde son nationalisme sur des idées grecques, le puise dans l'admiration que professent Polybe, Panaitios, Poseidonios, pour la constitution et les choses romaines. Mais le voici pris entre deux exigences opposées. D'une part, sa défense

de la philosophie l'oblige à recourir sans cesse à un argument essentiel, l'ancienneté de cette discipline, facteur de civilisation ; or il est bien évident que les Romains ne peuvent pas revendiquer ce privilège, étant venus trop tard. D'autre part, pour donner une caution à ses ambitions politiques, il doit démontrer que les *maiores* ont, à leur insu, pratiqué des vertus et cultivé des disciplines qui constituent l'*humanitas* grecque, telle qu'elle est enseignée et transmise dans les écoles des philosophes. En somme, le paradoxe se ramène à ceci : il lui faut pouvoir prouver à la fois que les anciens Romains, malgré leur manque de culture philosophique, étaient parfaits (jugement de valeur), et que le peuple romain s'est occupé de philosophie très anciennement (jugement de réalité). Comme dans d'autres circonstances, le génie de Cicéron lui impose de concilier ces deux exigences contradictoires. L'auteur est bien conscient que l'affirmation d'une supériorité romaine universelle est insoutenable[1] : entre un nationalisme que lui dicte sa situation d'*homo nouus* et un philhellénisme qui est la conséquence de sa formation et de ses études autant que de son entreprise philosophique, la route est parfois difficile. Être philhellène dans un sens bien déterminé, ce sera un devoir national[2]. Mais par où passe la ligne de partage? Ce n'est pas celle, subjective, de la raison et du cœur. Le grand mérite de Cicéron a toujours été d'objectiver, de s'élever des faits et des sentiments aux idées, de nous transmettre les premiers dans le cadre des secondes. Ce n'est pas non plus la spécialisation par *artes*, celle, bien connue, de Virgile, qui conduit à l'arrêt de toute évolution. L'idée maîtresse, qui revient sans cesse, est celle d'une répartition des rôles respectifs dans l'histoire de la civilisation, ce que nous appellerons, si l'on veut, une spécialisation « fonctionnelle ».

Il faut se rappeler à présent que l'affirmation essentielle de Polybe et de Poseidonios était que le génie romain consiste, non dans la création (εὑρησις), mais dans la reprise et le perfectionnement

1. E. Lange, *Diss. Phil. Halenses*, 4, p. 247, pense, lui aussi, que Cicéron est convaincu de la supériorité des Grecs, mais que sa carrière politique et sa vie publique lui interdisent de soutenir franchement cette opinion.

2. Cf. M. A. Trouard, *Cicero's attitude towards the Greeks*, Chicago, 1936. « *And while he entertained a profound admiration for Roman ideals and aspirations, he was perforce obliged to conced the intellectual supremacy of the Greeks.* » Cf. aussi G. Shoverman, *Cicero's appreciation of Greek art.*, *Am. Journ. Phil.* 25, 1904, p. 307, n° 1.

(ξήλωσις) de découvertes étrangères[1]. Or Cicéron était suffisamment formé par cette même ξήλωσις pour faire des parallèles constants entre l'esprit grec et l'esprit romain. D'ailleurs, en introduisant la philosophie à Rome, il ne fait que reprendre une tradition qui s'est constamment manifestée et avec une admirable continuité dans les mœurs et les institutions : imiter ce que les autres peuples, et singulièrement les Grecs, avaient de meilleur[2].

Mais, tout d'abord, il faut souligner que les Romains n'ont pas pu avoir le privilège de l'invention, parce que, par leur histoire, ils sont entrés trop tard dans la compétition : *Serius nos poeticam accepimus* (*Tusc.*, 1, 3)... *Sero a nostris poetae uel cogniti, uel recepti* (*ibid.*, 1, 3)... *Cum multis locis nostrorum hominum ingenia uirtutesque soleo mirari, tum maxime in iis studiis quae, sero admodum expetita, in hanc ciuitatem e Graecia transtulerunt* (*Brut.*, 49). *Sero* ! L'affirmation revient comme un leitmotiv et comme un regret. Le décalage chronologique est en effet patent, mais Cicéron essaye de l'atténuer, en envisageant les choses, pour ainsi dire, *sub specie aeternitatis*. Certes, les faits romains, vus d'après l'ère attique, apparaissent tout à fait récents ; c'est l'idée qui revient constamment dans le *Brutus* : *At hi quidem, ut populi Romani aetas, senes, ut Atheniensium saecla numerantur, adulescentes debent uideri* (*Brut.*, 39)[3]. Or quatre siècles, pour l'histoire d'une ville, ne sont rien (*De rep.*, 1, 58), et si nous comparons une vie, même très longue, comme celle de Caton, à l'éternité, elle nous paraît aussi courte que la durée de ces êtres qui ne vivent qu'un jour : *confer nostram longissimam aetatem cum aeternitate, in eadem propemodum breuitate quam illae bestiolae reperimur* (*Tusc.*, 1, 94). C'est pourquoi, pour nous adapter à la vie quotidienne, nous mesurons notre existence d'après la révolution d'un seul

1. Cf. E. Meyer, *Kleine Schriften*, II, p. 227 ; Schuchhardt, *Sitzungsb. Berl. Akad.* 1931, p. 634 ; E. Wendling, *Zu Posidonius und Varro*, *Herm.* 28, 1893, p. 335 sqq. Wendling signale que la littérature περὶ εὑρημάτων, qui remonte aux sophistes, a été reprise comme histoire de la civilisation par les Péripatéticiens, et que Poseidonios en utilise des matériaux abondants pour les interpréter.

2. Cf. Salluste, *Cat.* 51 : *Neque illis (scil. maioribus nostris) superbia obstabat quominus aliena instituta, si modo proba erant, imitarentur.* M. Grimal écrit, *Le Siècle des Scipions*, Paris, 1953, p. 169 : « De quelque côté que l'on se tourne, on rencontre l'idée d'une origine grecque des choses romaines... Ce qui nous importe, c'est la croyance en ces harmonies intimes des deux mondes. Or cette croyance était réelle et ancienne et antérieure à la grande expansion de Rome. »

3. Cf. *ibid.* 41, 49, 69.

astre, le soleil ; mais c'est seulement lorsque tous les astres auront de nouveau occupé la même position qu'une année véritable se sera écoulée[1]. C'est alors que l'écart chronologique entre les deux civilisations ne compte plus : Grecs et Romains sont contemporains, comme les branches collatérales d'une même famille, et leur évolution est parallèle.

Ce qui compense encore l'infériorité romaine, si nous rentrons dans l'histoire, c'est la prodigieuse rapidité de l'assimilation : *progressio admirabilis incredibilisque cursus ad omnem excellentiam factus est, dominatu regio republica liberata* (*Tusc.*, 1, 4). Cette reprise singulièrement prompte est sensible surtout dans le domaine de l'éloquence : *Post autem, auditis oratoribus Graecis cognitisque eorum litteris adhibitisque doctoribus, incredibili quodam nostri homines discendi studio flagrauerunt* (*De or.*, 1. 4)... *At contra* (par opposition à la poésie) *oratorem celeriter complexi sumus* (*Tusc.*, 1, 5). Cette rapidité est un des aspects essentiels du génie romain. C'est dire aussi que la ξήλωσις n'est pas une simple μίμησις, mais qu'elle implique le désir constant de perfectionnement. Écoutons Scipion, *De rep.*, 2, 20 : « Tu jugeras que, si la sagesse de nos ancêtres mérite des éloges, c'est surtout parce qu'ils ont su donner aux nombreuses choses qu'ils ont empruntées une valeur supérieure à celle qu'elles avaient dans leur pays d'origine..., et tu comprendras que le peuple romain doit la force non à un concours fortuit de circonstances, mais à un dessein réfléchi et à une discipline fermement maintenue. » La formule essentielle est encore celle des *Tusculanes* : *accepta ab illis fecisse meliora.* Enfin, dans la ξήλωσις même, il faut souligner l'éclectisme des Romains : *accepta ab illis fecisse meliora, quae « quidem » digna statuissent in quibus elaborarent — « si modo proba erant »*, dira Salluste. Éclectisme d'ailleurs primitivement inconscient et comme dirigé par l'excellence des dispositions naturelles. C'est ainsi que les Romains possédaient, à leur insu, les disciplines qui composent l'*humanitas*, tout en procédant d'ailleurs, et comme par instinct, de façon sélective : « Notre cité, à elle seule, a produit, ne disons pas des sages, puisqu'on restreint tant l'usage du mot, du moins un grand nombre d'hommes dignes d'être grandement honorés, parce qu'ils ont mis en application les préceptes et les

1. *De rep.* 6, 24 ; *De fin.* 2, 102 ; *Tim.* 33 ; *De nat. deor.* 3, 52.

découvertes des sages » (*De rep.*, 3, 7). De cette sagesse romaine, déjà fort ancienne, témoignent les premiers poètes latins ; car les poètes sont des *docti*, et la sagesse remonte non aux philosophes proprement appelés ainsi, mais aux poètes qui en sont les premiers détenteurs, parce qu'elle est un don des dieux. Même raisonnement pour les fameux *carmina* que les jeunes Romains chantaient à table, sans accompagnement, pour faire l'éloge de leurs ancêtres (*Brut.*, 75 ; *Tusc.*, 1, 3 ; 4, 3), et dont la tradition remonte à Numa, donc au VIII^e^ siècle. Voilà pourquoi, *De rep.*, 2, 28, Cicéron réfute avec passion l'erreur qui a fait de ce roi le contemporain de Pythagore, alors que le sage grec n'est venu en Italie que cent quarante années après la mort de Numa, et il conclut : « Je suis content de voir que nous nous sommes civilisés (*eruditos*), non grâce à la pénétration chez nous de connaissances venues d'outre-mer, mais par nos qualités propres, les vertus de notre race. » De même, les Romains possédaient l'éloquence naturelle, le don de la parole, tandis que l'éloquence littéraire, la rhétorique ou technique de la parole est, même chez les Grecs, apparue assez tardivement (*Brut.*, 26). La possession de cette éloquence naturelle remonte jusqu'à Brutus, fondateur de la république (*Brut.*, 53). Enfin les Romains possédaient une sagesse philosophique immanente, pratiquaient les vertus cardinales (*iustitia*, *temperantia*, *fortitudo*, *prudentia*) ; il ne leur manquait que la culture (*doctrina*)[1]. D'ailleurs, l'erreur qui fait de Numa le disciple de Pythagore est instructive en ce sens qu'elle révèle des éléments philosophiques dans les plus vieilles institutions romaines (*Tusc.*, 4, 2-3 ; 5, 10). L'évolution littéraire avait donc largement le temps de se manifester. Au demeurant, un des plus anciens poèmes, celui d'Appius Caecus[2], mérite, à juste titre, pour sa valeur philosophique, l'éloge qu'en fait Panaitios dans une lettre adressée à Q. Tubero (*Tusc.*, 4, 4).

Ainsi, que constatons-nous? Les manifestations de nationalisme outrancier et claironnant sont rares chez Cicéron. L'affirmation de la supériorité nationale apparaît d'ailleurs parfaitement justifiée là où il s'agit d'une spécialité romaine, comme le droit : « Vous goûterez encore le plaisir et la joie de reconnaître combien

1. *De fin.* 3, 11.
2. *Tusc. disp.* 4, 4 ; *Pro Caec.* 54 ; *Pro Mil.* 17 ; *De domo* 105.

nos aïeux l'ont emporté en intelligence avisée sur toutes les autres nations. On ne saurait croire, en effet, à quel point règne dans le droit civil, partout ailleurs que chez nous, une confusion presque ridicule... ; je place la sagesse de nos hommes d'État bien au-dessus de celle dont les autres peuples ont fait preuve, notamment les Grecs » (*De or.*, 1, 197). D'autre part, Cicéron n'hésite pas à reconnaître, même en politique, la supériorité des Grecs, telle qu'elle s'est manifestée dans certaines circonstances particulières. *De rep.*, 2, 58 sq., il démontre l'idée que, dans la vie politique, la nature triomphe souvent de la raison (*uincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem*) et, évoquant les dettes de la plèbe à Rome, il ajoute : « Nos ancêtres auraient pu trouver, certes, un moyen rationnel de porter remède à cet état d'endettement ; Solon et les Athéniens avaient bien su en trouver un. » *De leg.*, 3, 46, il constate avec amertume l'absence d'un code civil à Rome : « Nous n'avons point, pour nos lois, de moyens assurés de conservation... Nous n'avons pas d'archives publiques. Les Grecs sont, à cet égard, plus soigneux et ont des gardiens des lois qui ne conservent pas seulement les textes originaux, mais observent les façons d'agir des hommes et les rappellent à la légalité. » C'est donc bien à tort que Harder[1] relève dans le préambule des *Tusculanes* « un art savant de l'arrangement et du silence », mis en œuvre pour les besoins de la cause. Il oublie qu'il s'agit d'un manifeste de propagande destiné à faire passer l'entreprise philosophique de l'auteur. Mais on ne peut pas considérer ce texte isolément : il présente l'émulation philosophique gréco-romaine comme l'aboutissement d'une longue période de rivalité sur les autres plans, et, si l'on examine de près la composition, la partie réservée à la propagande se détache assez nettement.

Ce que revendique Cicéron en faveur du génie de son peuple, c'est l'existence de qualités natives qui confèrent à la *gens Latina* son caractère propre : il insiste donc bien plus sur les aptitudes que sur les connaissances et les réalisations : *Ingenia uero, ut multis rebus possumus iudicare, nostrorum hominum multum ceteris hominibus omnium gentium praestiterunt* (*De or.*, 1, 15). Une nature heureuse et des institutions sociales efficaces : tels semblent être les privilèges du peuple romain (*De rep.*, 3, 5). Quoi

1. *Festschrift für Regenbogen*, Heidelberg, 1952, p. 104-118.

de plus normal, dès lors, pour lui, d'acquérir en plus la culture et les connaissances?

C'est précisément cette originalité intellectuelle du peuple romain que Varron semble n'avoir pas voulu reconnaître. Disciple, lui aussi, de Poseidonios, le savant de Réate, dans les *Antiquités romaines*, parues peut-être dès 56, en tout cas connues de Cicéron à cette époque, avait cherché l'origine de la civilisation romaine presque exclusivement chez les autres peuples. Un livre de cette vaste encyclopédie, le *De gente populi Romani*, était conçu pour montrer, d'après une allusion de Servius[1], ce que les Romains ont repris de chaque peuple, grâce à l'imitation. Varron s'était servi de l'ouvrage du Rhodien Kastor, paru en 60, et qui donnait un tableau synoptique de l'histoire grecque, romaine et orientale. D'après ce que nous savons des *Académiques postérieures*, le polygraphe contestait l'originalité des Romains tout particulièrement à propos de la pensée philosophique. Voici son raisonnement : « La philosophie est si bien approfondie chez les Grecs que les Romains hésitent à donner dans leur langue des équivalents inférieurs aux modèles. Et puis, l'effort aurait-il répondu à un besoin? Ceux qui s'intéressaient à la philosophie savaient le grec et recouraient aux originaux. Allait-on composer en latin des ouvrages que les doctes ne consulteraient pas et que le commun ne comprendrait point? » Ainsi, à force de rechercher scientifiquement l'origine des institutions romaines, Varron en arrive à dénier aux Romains toute faculté d'invention[2].

Cicéron, au contraire, veut fonder sur une véritable émulation intellectuelle la prétention romaine à la supériorité[3], et dès le préambule du *De oratore* il réagissait contre l'engouement qui se manifestait pour les rhéteurs grecs. Caton d'ailleurs, représentant de la génération précédente, avait la conviction que le génie grec, saisi dans ses profondeurs comme dans ses manifestations, ne présente aucun danger pour ses contemporains, mais leur permet de se rendre dignes des vertus ancestrales : c'est ce que montre l'amitié de Scipion et de Polybe[4]. L'époque de Sylla

1. *Ad Verg. Aen.* 7, 176 : *ut Varro docet in libris de gente populi. Romani in quibus dicit quid a quaque traxerint gente per imitationem.*
2. Cf. Wendling, *loc. cit.*, p. 351.
3. Cf. *De nat. deor.* 1, 7.
4. Cf. F. Klingner, *Cato Censorius und die Krisis des römischen Volkes*, *Antike* 10, 1934, p. 248.

ensuite croyait à la supériorité civilisatrice romaine[1]. Mais, en revanche, la position de Varron est encore plus abrupte chez Lucrèce[2], et l'on admire l'impartialité de Cicéron, quand il se fait l'éditeur du poète, malgré des opinions si opposées[3].

Qu'est-ce qui va donc lui fournir la notion d'une culture dépassant à la fois l'hellénisme et le génie latin? Il y est d'abord préparé par la forme même de son esprit, avide de tout connaître, de tout comprendre, hostile aux vues étroites et bornées, à l'esprit de système, aux discriminations raciales et ethniques, enclin naturellement à la synthèse. Il y est poussé par sa sensibilité même, réfractaire aux exclusives et aux passions idéologiques. Mais à cette double exigence, de l'intelligence et du cœur, il faut un fondement objectif; ce seront trois idées maîtresses dont il nous reste à mesurer l'importance : l'universalité philosophique, la valeur du droit, le devenir historique des peuples.

L'universalité cicéronienne apparaît d'abord comme un effort pour coordonner entre elles les diverses disciplines, pour surmonter l'opposition vaine et stérile des *maiores* et des *minores artes*. Ainsi, on passe de l'empirisme à une véritable attitude philosophique. Cette position est sensible dès le *De oratore*, et l'on a souvent souligné la nécessité d'étudier Cicéron philosophe avant ses traités proprement dits. *De or.*, 1, 187, on lit : « Presque toutes les notions dont les parties réunies maintenant en un corps de doctrine constituent tel ou tel art étaient autrefois à l'état dispersé et ne formaient point d'ensemble... Le rapport de ces éléments entre eux était inconnu; ils semblaient sans lien, disséminés. Aussi a-t-on cherché au dehors un autre domaine dont les philosophes s'attribuent la propriété tout entière, une méthode qui cimentât, en quelque sorte, ces matériaux détachés et les forçât d'entrer dans un système logique ». Et l'auteur définira ainsi, plus tard, le caractère de la philosophie : *Est enim admirabilis quaedam continuatio seriesque rerum ut alia et alia nexa et omnes* [*quaestiones*] *inter se aptae conligataeque uideantur* (*De nat. deor.* 1, 9). A vrai dire, l'idée encyclopédique était apparue dès

1. C'est ce que confirme l'emploi du terme *barbarus* chez Claudius Quadrigarius. Cf. A. Klotz, *Livius und seine Vorgänger*, Leipzig, 1940, p. 33 sq.

2. Cf. E. Burck, *Staat, Volk und Dichtung im republikanischen Rom*, *Herm.* 71, 1936, p. 306.

3. Cf. *De fin.* 1, 10.

le *Pro Archia*, qui est de 62 : *Etenim omnes artes quae ad humanitatem pertinent habent quoddam commune uinculum et quasi cognatione quadam inter se continentur* (§ 2), et l'on pourrait en trouver maint autre témoignage personnel, tout à fait indépendant de la fameuse déclaration de l'*Epinomis* platonicienne qui est transcrite *De or.* 3, 21.

Seule cette culture complète de l'esprit permet de surmonter le dilemme qui sépare le βίος θεωρητικός du βίος πρακτικός, ce qui est l'idéal humain : « Je vois en effet qu'il y avait (du temps de Platon), on peut dire, un seul enseignement pour l'homme qui voulait orner son esprit et pour celui qui voulait se distinguer en politique. » (*De or.* 3, 140.) « Cet accord et ce concert merveilleux entre toutes les connaissances » (*De or.* 3, 21) conduit naturellement à mettre au même niveau tous les hommes qui visent au même idéal, à créer, par delà les peuples, les races, les pays, l'union et l'égalité des hommes d'élite. Toujours d'après *De or.* 3, 21, l'étude théorique de toutes les sciences crée l'homme digne de ce nom, et un lien naturel s'établit, non seulement entre toutes les connaissances, mais entre tous ceux qui cherchent à se rendre compte, par la recherche théorique, loin de toute considération utilitaire, des causes et des conséquences des faits. Dès lors, toutes les distinctions ethniques s'effacent : il y a un mot admirable que prononce dans le *De republica* Scipion, l'idéal humain de Cicéron : *Non quaerimus gentem, ingenia quaerimus* (1, 58). On ne saurait mieux formuler la maxime d'une élite supranationale, engagée dans la poursuite commune de l'*humanitas*.

Rien d'étonnant, si l'on part de ces prémisses, que pour certaines disciplines, puisque toutes ont une valeur universelle, Rome, sans en revendiquer l'exclusivité, garde cependant l'initiative. C'est, bien entendu, le cas du droit. « Nous légiférons, non pour le peuple romain, se plaisent à remarquer, *De leg.* 2, 36, Cicéron et Atticus, mais pour tous les peuples qui ont des qualités de cœur et de caractère (*bonis firmisque populis*). U. Knoche[1] relève l'enthousiasme qu'éprouve Cicéron à identifier le sentiment romain de la justice avec une aspiration naturelle

1. *Die geistige Vorbereitung der augusteischen Epoche, Das neue Bild der Antike*, II, p. 206.

universelle : *Gaudeo nostra iura ad naturam accommodari maiorumque sententia admodum delector* (*De leg.* 2, 62). Cette importance du droit dans la pensée civilisatrice de Cicéron mérite qu'on s'y arrête encore, parce que c'est grâce au *ius* que se révèle le caractère commun de tous les hommes et pas seulement des élites ; car, si « la corruption des coutumes, la vanité des opinions ne détournaient pas nos faibles âmes, nul homme ne serait aussi semblable à lui-même que tous le seraient à tous » (*De leg.* 1, 29). Cet accord, psychologique, est à la fois d'ordre *affectif* et d'ordre *rationnel.* « L'accord des sentiments prouve que les hommes ne forment entre eux qu'une seule société et, en fin de compte, qu'une même règle de vie droite les rend meilleurs. » Dans l'ordre de la raison — on croirait lire Descartes — « la science peut être différente, le pouvoir d'apprendre est également partagé » : *doctrina differens, discendi quidem facultate par est ratio* (*De leg.* 1, 27-33)[1].

Ainsi, le point de vue étroit du préambule de la *Première Tusculane* est nettement dépassé. Là, on affirmait une triple supériorité romaine incontestable : *respublica*, *natura*, *doctrina*, donc l'excellence, unique au monde, des dispositions naturelles et des réalisations romaines. Maintenant Cicéron s'élève jusqu'au concept d'une nature humaine qui est la même pour tous, dans son essence comme dans ses manifestations, et dépasse la pensée même d'un Polybe.

Cette société humaine, plus étendue et plus sacrée, qui prend le pas sur la société romaine, est fondée sur deux principes : *ratio et oratio* : *Est enim primum, quod cernitur in uniuersi generis humani societate : eius autem uinculum est ratio et oratio* ; *quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando, conciliat inter se homines coniugitque naturali quadam societate* (*De off.* 1, 32). Présentant le livre de H. Dieter Meyer, *Cicero und das Reich*[2], M. Rambaud écrit[3] : « Cicéron avait le sens d'une égalité entre tous les hommes, fondée sur la communauté de leur nature, et ce sentiment du droit naturel, du *ius gentium* ... avait été encore affiné chez lui, moins par le platonisme que par le stoïcisme de

1. Cf. Eleuterio Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, *Phil. Suppl.* 28, 1936, p. 144, 229, 234.
2. *Inaug. Diss. Köln*, 1957.
3. *R. É. L.* 35, 1957, p. 333.

Panaitios et de Poseidonios. » Et à son tour, M. Boyancé[1], rendant compte de la thèse du Père Valente[2], souligne que Cicéron « a contribué à infléchir dans un sens nettement social les idées stoïciennes..., que, s'il a un peu négligé l'aspect purement métaphysique du *logos*, il a communié profondément avec les Stoïciens dans le sentiment d'une cité des hommes et des dieux et surtout dans celui d'une humanité foncièrement une ».

Cependant l'usage de la *ratio* ne constitue pas une donnée : c'est l'objet d'une conquête lente et laborieuse qui conduit finalement toute l'humanité — chaque peuple se trouvant, pour l'instant, placé à des degrés d'évolution différents — au même niveau de perfection. Il importe de suivre, en fin de compte, cette idée d'évolution qui est, en quelque sorte, la cause finale conduisant de l'état de barbarie, à travers le nationalisme étroit, jusqu'à la pleine conscience, pour chaque peuple, d'être le porteur d'une culture internationale. Cette évolution se définit comme le passage de l'état de nature à l'état de civilisation, grâce à l'action de la *recta ratio* : l'idée était sans doute chère à Poseidonios[3]. Elle apparaît en filigrane à travers les maigres fragments qui nous restent de l'*Hortensius*. L'évolution de la nature est entravée par la *consuetudo*[4], par des vices et des erreurs en grand nombre[5], et « telle est la corruption causée par les mauvaises habitudes qu'elle éteint en quelque sorte la flamme allumée en nous par la nature, engendre et fortifie les noirceurs qui lui sont opposées » (*De leg.* 1, 33). Or, le seul moyen de retrouver la nature, c'est l'usage correct de la *ratio*, commune à tous[6]. C'est en effet la *recta ratio* qui détermine notre conduite, qui ordonne et défend, qui est à l'origine du droit ; c'est, en un mot, la « raison pratique », laquelle permet de retrouver la *uirtus* que certains hommes d'élite ont « naturellement ». Car « la nature nous a primitivement confiés à nous-mêmes ; puis, par de nombreux degrés, une ascension s'est faite, qui a permis de monter jusqu'au sommet que forment, par leur union, l'intégrité du corps et la perfection de l'intelligence rationnelle » (*De fin.* 5, 40).

1. *R. É. L.* 35, 1957, p. 330 sq.
2. *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, 1957.
3. Cf. Sénèque, *Lettres*, 90, et Cicéron, *De rep.* 3, *préambule*.
4. Saint Augustin, *Contra Iul.* 5, 29.
5. Nonius 289, 18.
6. Cf. *De leg.* 1, 33 ; *Hort.* = Nonius 288, 8.

Ainsi, de même que tout homme, tout peuple suit nécessairement l'évolution qui le conduit vers une nature supérieure. Cependant l'usage de la *ratio* ne trouve son plein épanouissement que dans la *doctrina* philosophique, et à celle-ci même il convient de se préparer par la pratique des belles-lettres, c'est-à-dire par ce que nous appelons la culture : *litteris talibusque doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam imbui et praeparari decet*[1]. La voie ainsi tracée conduit au fondement même de l'humanisme que notre XVI^e^ siècle, avec Érasme et Budé, considérera comme une propédeutique de la religion chrétienne[2].

Nous voici donc enfin arrivés au terme de ce vaste cycle de pensées qui inspire l'œuvre cicéronienne.

Issue des leçons de Polybe et de Poseidonios, dont les conceptions évoluaient encore étroitement autour de la comparaison des disciplines gréco-romaines, la pensée de Cicéron gagne sans cesse en extension et en profondeur. Si les besoins de la propagande philosophique, si sa situation politique lui imposent parfois un nationalisme de commande, Cicéron a vite compris que la culture ne signifie pas la détention de tel ou tel brevet d'invention, qu'elle ne se ramène pas au privilège d'un titre d'ancienneté, mais qu'elle est l'aspiration sans cesse renouvelée vers un idéal d'unité de la vie spirituelle qui dépasse l'individu et la nation. Nul n'a senti plus que lui qu'à ce corps démesurément agrandi par la conquête, l'Empire, il fallait donner des assises spirituelles et « comme un supplément d'âme ». Il prend appui sur l'universalité stoïcienne, mais la dégage des conséquences plus pratiques que ses maîtres. Combien de fois cet idéal a-t-il été obscurci pendant les siècles ! Mais son appel demeure, d'autant plus impérieux et plus clair qu'il constitue pour nous, au siècle de la technique, à l'époque des passions exacerbées et des vues partisanes, à la fois un reproche et une consolation.

M. RUCH.

1. Nonius 521, 18 ; 386, 9.
2. Budé, *De asse*, 753.