VI

RHÉTORIQUE ET PHILOSOPHIE : LA MONSTRUOSITÉ POLITIQUE CHEZ CICÉRON[1]

par Carlos LÉVY

Professeur à l'Université de Paris XII-Val-de-Marne

SOMMAIRE. — *Le but de ce travail est de mettre en évidence les éléments* ***philosophique*** *et* ***rhétorique*** *qui permettent une certaine unification du concept de* ***monstruosité politique*** *chez* ***Cicéron****. À partir de l'*oikeiôsis *sociale qui, dans la philosophie stoïcienne, construit autour de l'individu les cercles de la famille, de la cité et de l'humanité, il s'agit de mettre en lumière la centralité perverse du monstre politique qui inverse les catégories de la nature. Le* ***monstre*** *est comparé à un gouffre alors que le sage représente une source de bienfaits pour l'humanité. Il est un animal sous l'apparence d'un homme, il détruit les liens familiaux par l'inceste ou l'assassinat de ceux qui lui sont les plus proches, il aspire à la disparition de la* res publica, *notamment par la destruction de la religion de la cité. Il constitue autour de lui une* ***antisociété*** *qui repose non plus sur la nature, mais sur le* foedus. *Mais le traitement cicéronien de la monstruosité correspond aussi aux concepts rhétoriques tels qu'ils sont répertoriés dans les lieux de l'****indignatio*** *que Cicéron évoque dans le premier livre du* De inuentione.

EPITOME. — *Hoc opusculo demonstrare nitimur intelligi posse, cum quid philosophiae in Ciceronis orationibus rhetoricae commisceatur quaeras, multa communia esse omnibus iis quibus ciuitatis monstra esse Arpinas obiicit. Conciliatione enim illa stoica utentes, qua quisque familiae quasi circulis et ciuitatis et hominum omnium circumdari dicitur, exponere studemus quam penitus monstrorum eorum prauitate naturae genera ac leges peruertantur. Quae monstra cum gurgitibus comparantur, cum sapiens beneficiorum fons ceteris sit. Nam quanquam humanam speciem praebent, beluae re uera sunt et cum incestis tum suorum caedibus familiarum uincula delent et religione imprimis tollenda rem publicam euertere uolunt. Cum uerae hominum societates natura coniungantur, monstrorum foederibus quibusdam exsistunt. At quae de monstris a Cicerone dicuntur indignationis etiam locis reguntur quos in primo de inuentione libro explicat.*

L'un des paradoxes de l'œuvre oratoire de Cicéron est qu'elle a assuré une survie certes peu glorieuse, mais durable, à des personnages qui autrement seraient beaucoup plus difficilement passés à la postérité. On imagine,

1. Des versions antérieures de ce travail ont fait l'objet d'une communication en 1994, à Québec, au congrès de l'International Society for the History of Rhetoric et d'une conférence à Sarrebruck en 1997. Nous tenons à remercier tous ceux qui, par leurs suggestions ou leurs critiques, nous ont aidé à améliorer ce texte, et en particulier, P. FLOBERT et W. GÖRLER. Nous remercions également J. M. MAY de nous avoir fait parvenir tout récemment son article *Cicero and the Beasts*, dans *Syllecta Classica*, 7, 1996, p. 143-153, dont les conclusions rejoignent sur certains points les nôtres.

grâce à Salluste, ce qu'aurait pu être le destin historique de Catilina sans les *Catilinaires*. Mais qu'en serait-il de Clodius sans les furieuses attaques dont le gratifia si souvent Cicéron ? Ce qui est, en revanche, plus difficile à déterminer, c'est la nature de ce dont nous nous souvenons. Personne n'irait jusqu'à affirmer que les *Catilinaires* sont la description historique du personnage de Catilina. Mais personne n'affirmerait non plus que le Catilina des *Catilinaires* est une pure création rhétorique de Cicéron, totalement étrangère au personnage historique. On considère donc implicitement ou explicitement que le Catilina des *Catilinaires* reprend des traits historiques du personnage, mais réinterprétés par la sensibilité politique et l'éloquence de Cicéron. C'est cette interprétation que nous voudrions laisser de côté aujourd'hui pour tenter une autre démarche, visant à montrer que le réseau des thèmes utilisés par Cicéron dans la description des personnages qu'il considère des monstres de la vie politique romaine a une cohérence interne et que l'on peut tenter de l'étudier pour lui-même, sans se référer, en tout cas à titre expérimental, à une analyse historique. Alain MICHEL a montré combien est féconde la lecture à la fois philosophique, rhétorique et historique des discours cicéroniens[2]. De manière beaucoup plus restreinte, nous nous contenterons de mettre ici en évidence à propos du thème de la monstruosité politique des coïncidences que nous ne croyons pas être fortuites et qui témoignent selon nous de l'unité de la pensée cicéronienne. Pour éviter tout malentendu, nous ferons les précisions méthodologiques suivantes :

— notre mise entre parenthèses de la réalité historique des personnages ne vise nullement à une réhabilitation déguisée de ceux-ci et encore moins à faire prévaloir un quelconque relativisme. Si Cicéron était un historien, nous ne procéderions pas de cette manière, mais précisément Cicéron n'est pas un historien[3] ;

— nous ne prétendons nullement par l'étude de la topique du monstre politique réduire à un modèle uniforme la riche diversité des discours cicéroniens. Notre projet est de mettre en évidence une construction sur laquelle se sont articulés en grand nombre des variations et des thèmes secondaires ;

— nous avons choisi pour définir cette topique trois personnages principalement : Catilina, Clodius et Marc Antoine[4]. Pourquoi eux et non Gabi-

2. A. MICHEL, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie*, dans *l'œuvre de Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, 1960.

3. Sur la question de l'évaluation des sources pour la connaissance de cette période, Z. YAVETZ écrit, non sans humour, dans, *The failure of Catilina's conspiracy*, dans *Historia*, 12, 1963, p. 485-499 : « If only Clodius' speeches had survived, the younger Cato would have been known to us, not as a symbol of Roman virtue, but as *carnifex ciuium*. » Cette réévaluation des sources peut parfois conduire certains historiens à une réhabilitation des ennemis de Cicéron, comme le montre, en particulier, l'article de W. M. F. RUNDELL, *Cicero and Clodius : the question of credibility*, dans *Historia*, 28, 1979, p. 301-328.

4. Pour le problème général de la violence dans la Rome républicaine, voir l'ouvrage de A. W. LINTOTT, *Violence in Republican Rome*, Oxford, 1968. Des rapprochements ont été établis par les historiens entre la conjuration de Catilina et l'agitation clodienne : A. W. LINTOTT, *P. Clodius Pulcher-Felix Catilina*, dans *G§R*, 14, 1967, p. 157-169 ; T. LOPSZKO-H. KOWALSKI, *Catilina und Clodius. Analogien und Differenzen*, dans *Klio*, 72, 1990, p. 199-210 ; B. RINK, *Diskussionsbemerkungen zu dem Aufsatz « Catilina und Clodius. Analogien und Differenzen »*, von T. LOPOSZKO und H. KOWALSKI, *ibid.*, p. 210-215.

nius ou Pison ? Parce qu'ils représentent dans l'éloquence cicéronienne trois cas de monstruosité politique absolue, en ce sens qu'ils sont tous les trois générateurs de la corruption et de la ruine de la cité, alors que Gabinius et Pison, fort monstrueux eux aussi dans la description qu'en donne Cicéron, nous paraissent avoir un rôle plus secondaire. Ils favorisent un processus de destruction beaucoup plus qu'ils ne le créent : « ce que j'ai, comme consul, empêché Catilina de réaliser, les consuls ont aidé P. Clodius à le faire », dit Cicéron[5]. Reste évidemment le cas, particulièrement difficile, de César. En tant que tyran, celui-ci ne peut être considéré que comme un monstre[6], et cependant, même dans le *De officiis*, lorsque la mort du dictateur a libéré le verbe cicéronien, la thématique ne coïncide pas avec celle appliquée aux troix autres[7]. Certes, on ne s'exprime pas dans un traité philosophique comme dans un discours. Il n'est pas impossible, cependant, que Cicéron, quels qu'aient été ses griefs à l'égard de César, ait éprouvé des scrupules à employer à l'égard d'un homme qu'il savait être d'une nature exceptionnelle[8] les termes qu'il avait utilisés pour stigmatiser un Catilina ou un Clodius. La monstruosité de César n'est pas explicitée de la même manière que celle des autres adversaires de Cicéron, sans doute parce que le caractère unique du personnage impliquait une approche qui en rendît la spécificité[9]. Par ailleurs, même si beaucoup des thèmes que Cicéron développe dans les discours politiques se trouvent dans les *Verrines*, qui constituèrent sans nul doute un moment important dans l'élaboration de ce type

5. *Pis.*, 15.

6. Voir *Rep.* II, 48 : *qui, quamquam figura est hominis, morum tamen immanitate uastissimas uincit beluas.*

7. J. M. MAY, *op. cit.*, p. 150, parle de « bestial terminology » appliquée à César. En réalité, une telle terminologie n'est pas directement utilisée en ce qui concerne le dictateur. Très caractéristique à cet égard est *Off.*, III, 82. Cicéron commence par y blâmer ceux qui préfèrent l'utilité à la beauté morale et il déclare alors : *Quid enim interest utrum ex homine se conuertat quis in beluam an hominis figura immanitatem gerat beluae ?* Puis il ajoute que ces gens se comportent comme *is qui etiam socerum habere uoluit eum cuius ipsa audacia potens esset*, autrement dit Pompée. Il sera question de César immédiatement après, mais on ne peut négliger le fait que ce soit Pompée, et non lui, qui se trouve au contact de l'évocation de la *belua*.

8. Voir, dans *Phil.*, V, 49, cet hommage pour le moins ambigu qui semble exprimer avec une certaine sincérité la position de Cicéron à l'égard du dictateur mort : *omnem uim ingeni, quae summa fuit in illo, in populari leuitate consumpsit.* César se voit reprocher dans *Off.*, III, 83-84 d'avoir convoité la royauté et de s'être ainsi rendu coupable de parricide. Il représente un cas extrême en ceci qu'il a obtenu ce que l'opinion commune considère comme l'avantage le plus utile, celui qui permet d'atteindre tous les autres avantages. Sur l'attitude de Cicéron à l'égard de César, voir M. GELZER, *Cicero und Caesar*, Wiesbaden, 1968 ; G. ACHARD, *Pratique rhétorique et idéologie politique dans les discours « optimates » de Cicéron*, Leiden, 1981, p. 159-175, et notamment p. 175 : « Cicéron n'a jamais pu dire publiquement — même après les Ides — tout le mal qu'il pensait de César. » Ce que les textes ne permettent pas de déterminer, c'est si cette très relative retenue cicéronienne s'explique uniquement par des contraintes politiques ou si elle exprime également des sentiments complexes à l'égard de César.

9. Voir notamment la lettre *Att.*, 11, 1, où Cicéron utilise une double approche, historique et philosophique, pour définir la personnalité de César : *utrum de imperatore populi Romani an de Hannibale loquimur ? O hominem amentem et miserum qui ne umbram quidem umquam τοῦ καλοῦ uiderit ?* On notera également en *Phil.*, XIII, 1, 2, l'habileté rhétorique avec laquelle Cicéron accorde et refuse à la fois la qualité d'homme à César : *Nihil igitur hoc ciue, nihil hoc homine taetrius, si aut ciuis aut homo habendus est qui ciuile bellum concupiscit.* Cl. MOUSSY, *Esquisse de l'histoire de* monstrum, dans *R. É .L.*, 55, 1977, (p. 345-369), p. 364, signale ce passage de *Att.*, VIII, 9b, 2, où Cicéron écrit à propos de César : *Sed hoc τέρας horribili uigilantia, celeritate, diligentia est.* L'emploi du grec ne peut être considéré comme indifférent. Cicéron n'emploiera, en effet, jamais *monstrum* pour parler de César.

de rhétorique, la différence de l'enjeu — Verrès, quels que fussent ses forfaits, ne mettait pas directement en danger la société romaine — fait que le propréteur ne peut être mis sur le même plan que Catilina, Clodius ou Marc Antoine.

Avant d'évoquer les éléments constitutifs du monstre politique, nous évoquerons très brièvement le modèle d'organisation sociale qui correspond le mieux à la pensée de Cicéron, parce qu'il exprime à travers des concepts philosophiques une conception dans laquelle des traditionalistes romains pouvaient au moins partiellement se reconnaître. Ce modèle, c'est celui, stoïcien, de l'οἰκείωσις sociale, bien décrit notamment dans le troisième livre du *De finibus*[10], qui conçoit la société humaine comme une structure naturelle organisée selon un ensemble de cercles concentriques ayant pour centre l'individu, mais s'étendant progressivement à l'humanité tout entière à travers des cercles intermédiaires qui sont la famille, les proches, et la patrie. Certes, la théorie de l'οἰκείωσις n'est exprimée par Cicéron que dans les œuvres philosophiques de la fin de sa vie, mais il en a été imprégné dès sa jeunesse par la fréquentation des maîtres stoïciens (Posidonius, Diodote) et, de surcroît, on peut estimer que l'influence de Panétius sur l'aristocratie romaine avait contribué à faire de ce dogme du portique, sous une forme simplifiée, un schéma de pensée assez largement répandu[11]. On en a au moins une preuve dans les fameux vers consacrés par Lucilius à une définition de la vertu à la fois influencée par le stoïcisme et exprimant les valeurs du *mos maiorum*[12] : « c'est aussi placer en premier l'intérêt de la patrie, ensuite celui de nos parents, en troisième et dernier lieu le nôtre. » Mais on peut également trouver une trace de cette théorie dans l'un des premiers discours de Cicéron, le *Pro Roscio Amerino*, où sont évoquées à la fois la *communio sanguinis* et l'*humanitas*, et dans lequel il est question à propos des sociétés animales de la *conciliatio*, terme par lequel Cicéron traduira οἰκείωσις dans ses œuvres philosophiques[13]. Ce texte annonce avec une surprenante précision le développement du troisième livre du *De*

10. *Fin.*, III, 62. Ce concept a suscité de nombreuses études dans ces dernières décennies. Voir, en particulier, G. STRIKER, *The role of* oikeiôsis *in stoic ethics*, dans *OSAPh*, 9, 1991, p. 1-73; B. INWOOD, *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford, 1985; T. ENGBERG-PEDERSEN, *Discovering the good :* oikeiôsis and kathèkonta *in Stoic ethics*, dans *The norms of Nature*, G. STRIKER et M. SCHOFIELD éds, Cambridge, Paris, 1986; C. LÉVY, *Cicero Academicus*, Rome, 1992, p. 377-387; J. BRUNSCHWIG, *L'argument des berceaux chez les Épicuriens et les Stoïciens*, dans *Études sur la philosophie hellénistique*, Paris, 1996, p. 69-112; C. LÉVY, *Éthique de l'immanence, éthique de la transcendance. Le problème de* l'oikeiôsis *chez Philon*, dans *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*, C. LÉVY et B. BESNIER éds, Turnhout, 1998, p. 153-164.

11. Sur l'éthique de Panétius et son influence en milieu romain, voir F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, 1994, p. 23-162 et notamment, à propos de l'οἰκείωσις sociale, les pages 133-148.

12. Lucilius ap. Lactance, *Diu. inst.*, VI, 5, 2 = fg.H 23 CHARPIN, t. III de l'édition des « Belles Lettres ». À propos de ce texte CHARPIN signale, *ibid.*, p. 256, les ressemblances avec *Off.*, I, 17, 58 et écrit, p. 257 : « La définition de la vertu signale la première manifestation littéraire du stoïcisme romain. »

13. *Rosc. Am.*, 63 : *magna est enim uis humanitatis, multum ualet communio sanguinis; portentum atque monstrum certissimum est esse aliquem humana specie et figura qui tantum immanitate bestias uicerit ut, propter quos hanc suauissimam lucem adspexerit, eos indignissime luce priuarit, cum etiam feras inter sese partus atque educatio et natura ipsa conciliat.* Sur la traduction d'οἰκείωσις en latin, voir C. LÉVY, *op. cit.* p. 386-387.

finibus sur l'amour que même les animaux vouent à leur progéniture [14]. Dans un tel système, si les liens du sang sont essentiels en tant qu'origine naturelle de l'éthique — « c'est la nature qui fait que les enfants sont aimés des parents, c'est le point initial d'où procède la société universelle du genre humain [15] » — en revanche, du point de vue axiologique, plus le cercle est extérieur, plus il représente des valeurs importantes, avec cette réserve, cependant, que Panétius précisément avait fortement nuancé la supériorité du cercle genre humain sur le cercle patrie [16]. On en a une preuve dans la tension qui existe entre les § 55 et 57 du premier livre du *De officiis*. Dans le premier passage Cicéron écrit que « de toutes les sociétés, aucune n'est plus noble, aucune n'est plus solide que celle des gens de bien », dans le second, « de tous les liens sociaux, aucun n'est plus important et plus cher que celui qui existe pour chacun d'entre nous avec la République ». Il va de soi que le contexte politique ne se prêtait guère à de grandes déclarations humanistes et Guy ACHARD a fort bien montré la place qu'occupe la xénophobie dans l'arsenal polémique cicéronien [17]. Reste cependant dans les discours l'idée qu'il existe une communauté de tous les êtres humains et que certains individus s'en sont eux-mêmes exclus par leur bestialité.

Or le monstre politique est caractérisé par une métaphore qui exprime une dynamique à l'opposé de celle que nous venons de décrire. En effet, lui n'a pas une vie orientée vers les différents cercles de la sociabilité humaine. Il ne possède pas cette capacité de dominer le passé et de se projeter dans l'avenir, dont Cicéron dit qu'elle distingue l'homme de la *belua* [18]. Il est, au contraire, comme un gouffre qui engloutit tout et qui, se définissant par cette immédiateté destructrice, se revèle totalement étranger aux sentiments humains. Cette idée d'engloutissement était déjà présente comme thème polémique chez les orateurs grecs, qui l'exprimaient par le verbe καταπίνειν [19]. Cicéron lui donne une ampleur nouvelle en utilisant la métaphore de Charybde. La première occurrence de celle-ci se trouve, pour des raisons géographiques évidentes, dans les *Verrines* [20] : « Il y avait en Sicile... un type nouveau de cette ancienne sauvagerie (*immanitas*) qui, dit-on, eut son siège dans ces mêmes lieux. Non, en conscience, Charybde et Scylla ne furent pas aussi funestes aux navigateurs que Verrès en ce même endroit. » La

14. *Fin*, III, 62 : *Atque etiam in bestiis uis naturae perspici potest, quarum in fetu et in educatione laborem cum cernimus, naturae ipsius uocem uidemus audire. Quare, ut perspicuum est natura nos a dolore abhorrere, sic apparet a natura ipsa ut eos quos genuerimus amemus, impelli.*

15. *Ibid.*

16. F. ALESSE, *op. cit.*, p. 146, atténue cette tension en affirmant : « il senso di fondo di queste osservazioni è proprio quello di demostrare che ciascun genere di relazione parentale, affettiva, civile, ha in se sufficiente forza per stimolare nell'individuo l'attitudine sociale et la benevolenza. »

17. *Op. cit.*, p. 201-220.

18. *Off.*, I, 11. Sur *belua*, voir A. COSSARINI, *Belua e bestia. Un antitesi semantica dell'epoca arcaica all'età augustea*, Florence, 1984, où est défendue la thèse selon laquelle le latin aurait utilisé comme injure jusqu'à la fin du IIe s. ap. J.-C. *belua* et non *bestia*. Cette opinion a été contestée par A. TRAINA, *Belua e* bestia *come metafora di 'uomo'*, dans *R. F. I. C.*, 112, 1984, p. 115-119.

19. Voir Eschine, *Contre Timarque*, 96. La même image est employée à propos des juges par Aristophane dans les *Grenouilles*, 1466.

20. *Ver.*, V, 145.

même métaphore est utilisée, dans la *Réponse des Haruspices*[21], à propos de Clodius, avec un jeu sur les images du gouffre et de l'écueil : « Les poètes qui ont imaginé Charybde et Scylla ont-ils jamais pu représenter un gouffre aussi démesuré, capable d'engloutir autant de tourbillons qu'il a, lui, avalé de dépouilles prises aux Byzantins et aux Brogitariens, ou un écueil entouré de chiens aussi hérissés et affamés que lui. » Elle est également présente dans le *Pro Sestio*[22], toujours à propos de Clodius. On la trouve, enfin, dans la *Seconde Philippique*[23] à propos des biens matériels engloutis par Antoine : « Est-il Charybde aussi vorace ? Que parlé-je de Charybde ? qui, si elle a existé, était un monstre unique ; l'océan, par ma foi, aurait pu à peine, à ce qu'il me semble, engloutir si rapidement tant de choses, si dispersées, placées en des lieux si éloignés les uns des autres. » On pourrait ne voir là que de la rhétorique, mais précisément la présence de cette métaphore est d'autant plus intéressante que, dans le *De oratore*[24], Cicéron déconseille l'emploi de la figure mythologique de Charybde, parce que, dit-il, « les yeux de l'intelligence se portent plus facilement vers les objets que nous avons vus que vers ceux dont nous avons entendu parler ». S'il contrevient à la norme qu'il s'est lui-même fixée, c'est parce que cette métaphore n'est pas seulement un ornement rhétorique et qu'elle vise à suggérer la dimension mythique d'une antinature, ce qui ne serait pas le cas s'il avait simplement utilisé *uorago*. Qui accepte de se placer dans cette perspective remarquera que le gouffre du monstre s'oppose à cette source de bienfaits pour l'humanité que représente dans le stoïcisme le sage[25], symbolisé par Hercule, vainqueur d'animaux monstrueux et à ce titre bienfaiteur de l'humanité : *Hercules nihil sibi uicit*[26]. Bien sûr, tout cela ne peut apparaître tel quel dans les discours, mais il y aurait quelque naïveté à croire que les thèmes philosophiques qui s'étaient, sous une forme vulgarisée, diffusés depuis le II^e^ siècle dans une partie non négligeable de la société romaine et que Cicéron avait étudiés en profondeur dès sa jeunesse aient pu être totalement absents de son éloquence[27]. Les discours politiques, dirigés contre

21. *Har.* 59. J.-M. MAY, *op. cit.*, p. 144, n. 3, met subtilement en relation la métaphore de Charybde et Scylla avec celle, si familière à Cicéron, du vaisseau de l'État.

22. *Sest.*, 18.

23. *Phil.*, II, 67.

24. *De or.*, III, 163 : *deinde uidendum est ne longe simile sit ductum : 'Syrtim' patrimonii scopulum libentius dixerim; 'Charybdim' bonorum, uoraginem potius.*

25. Voir Plutarque, *Sto. rep.*, 1046 c = *S. V. F.*, III, 672, ainsi que les passages cités en *S. V. F.*, III, 625-636. Cette thématique est très présente chez Philon d'Alexandrie, voir *Somn.*, I, 176 : « L'homme de bien n'est pas précieux seulement pour lui seul mais pour tous, toujours prêt à faire bénéficier des avantages qui émanent de sa personne. Car, de même que le soleil éclaire tous ceux qui ont des yeux, de même le sage éclaire tous ceux qui participent de la nature raisonnable. » Voir également J. DILLON, *Ganymedes as the logos : traces of a forgotten allegorisation in Philo ?*, dans *The golden chain*, Aldershot, 1990, p. 183-185.

26. Sénèque, *Ben.*, I, 13, 3. Sur Hercule comme symbole du τόνος, voir Cornutus, 31 = *S. V. F.*, I, 514, avec une référence à Cléanthe. D. SEDLEY, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge, 1998, p. 75, n. 62, a cherché à relativiser cette valeur symbolique du demi-dieu dans le stoïcisme, mais on peut lui opposer ce qu'écrit Sénèque dans le *De constantia sapientis*, 2, 2 à propos d'Ulysse et d'Hercule : *Hos enim stoici nostri sapientes pronuntiauerunt, inuictos laboribus et contemptores uoluptatis et uictores omnium terrorum.*

27. Rappelons ce qu'il écrit lui-même dans *D. N. D.*, I, 6 : *cum minime uidebamur tum maxime*

ces personnages-gouffres qui représentent l'inhumanité, ne sauraient être totalement dissociés de la réflexion philosophique qui, elle, est orientée vers la perfection rayonnante du sage. L'éloquence met en scène la lutte contre les abysses de la perversité alors que la philosophie exalte le pôle opposé, celui de la perfection intérieure, qui, dans une perspective stoïcienne, est inséparable de l'amour de l'humanité.

Comment s'explique la centralité perverse du monstre politique ? Alors que, pour des personnages secondaires, Cicéron admet qu'il y puisse y avoir sinon une évolution, du moins une non-évidence immédiate de la monstruosité — c'est le cas pour Pison dont il nous est dit qu'il avait trompé bien des gens par son apparence de rigueur[28] — en revanche le monstre politique nous est présenté, dans les discours qui le concernent, comme d'une évidente et naturelle monstruosité. Ailleurs il arrive à Cicéron de se montrer quelque peu plus nuancé. L'exemple le plus clair à cet égard est le *Pro Caelio*, où parlant de Catilina il dit que celui-ci était un *monstrum* par « un alliage de goûts et d'appétits innés, contraires, opposés et contradictoires »[29]. Cela sous-entend qu'il y avait en lui du positif, ce que l'orateur n'aurait jamais admis dans les *Catilinaires*. Mais nous sommes quand même loin de Démosthène, écrivant dans le discours *Sur la couronne*[30] : « Philippe avait sacrifié toute partie de son corps que le sort désirait afin que le reste lui permît de vivre avec honneur et gloire. » Il y a dans les discours politiques de Cicéron une radicalisation qui ne laisse subsister aucun aspect positif du personnage attaqué. Que les caractéristiques romaines aient joué un rôle dans ce phénomène ne peut évidemment être contesté. Mais on ne doit pas pour autant négliger l'aspect philosophique de la question, à savoir la présence chez Cicéron d'une conception de la nature humaine moins diversifiée, beaucoup plus dogmatique que celle de Démosthène. Entre les deux orateurs il y a eu la philosophie hellénistique et notamment le stoïcisme, avec sa distinction si tranchée entre l'homme qui se définit par la raison et l'animal, qui en est dénué[31]. Alors que chez Platon l'irrationalité constitue une composante de l'âme humaine, chez Chrysippe elle n'est qu'une déviation inessentielle par rapport à la norme, une autosubversion de celle-ci. Panétius a sans doute pris quelque distance par rapport au monisme psychologique

philosophabamur; quod et orationes declarant, refertae philosophorum sententiis, et doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit.

28. *Sest.*, 21.

29. *Cael.*, 12.

30. *Sur la couronne*, 67.

31. Sur la différence entre l'homme et l'animal dans le stoïcisme, voir R. SORABJI, *Animal minds and human morals*, Londres, 1993, notamment p. 112-115, p. 123-133. Une lettre de Cicéron est particulièrement intéressante en ce qui concerne ce problème. Il s'agit de *Fam.*, VII, 1, 3, à M. Marius d'octobre 55, dans laquelle sont racontés les jeux offerts par Pompée. Le triste sort des animaux émut la plèbe, voir également Pline, *H. N.*, 7, 21, si bien que Cicéron écrit : *admiratio magna uulgi atque turbae, delectatio nulla exstitit; quin etiam misericordia quaedam consecutast atque opinio eiusmodi, esse quandam illi beluae cum genere humano societatem.* Contrairement à R. SORABJI, *op. cit.*, p. 124, nous ne pensons pas que Cicéron attribue au public une lucidité que n'auraient pas les Stoïciens. Il nous semble, au contraire, qu'à ses yeux ce carnage non seulement n'a pas diverti la foule, mais a fait naître en elle une idée fausse, celle de la parenté entre l'homme et l'animal.

de Chrysippe[32], mais le *De officiis* reste marqué par l'idée que la société humaine est fondamentalement différente de la société animale, en ceci que le lien social entre les hommes est la raison[33]. Cicéron ne se réfère jamais dans ses discours, comme Démosthène dans le *Contre Aristogiton*[34], à une nature humaine « irrégulière et, pour chaque individu, particulière à son possesseur ». Pour Démosthène, même si on trouve parfois chez lui quelques références à la loi naturelle[35], la nature individuelle est variable et c'est la loi de la cité qui constitue l'autorité ordonnatrice de cette diversité. Dans l'invective politique cicéronienne l'alternative est celle-ci : ou l'on appartient à une nature humaine se définissant par la raison — et, dans la pratique, par la conformité avec les idées de Cicéron — ou l'on est rejeté dans la bestialité ; il n'y a pas de moyen terme. C'est comme si la rhétorique transposait dans les discours et à l'intérieur même de la cité la coupure radicale que les stoïciens ont instituée dans le règne du vivant entre l'humanité et l'animalité.

Le décompte lexical met en évidence des particularités intéressantes à cet égard. *Monstrum* n'est pas si souvent employé pour désigner nos monstrueux personnages, peut-être parce qu'il comporte encore des résonances cosmologiques et religieuses que Cicéron a pu percevoir comme trop abstraites[36]. *Monstrum* désigne les anomalies pour la cité et le monde qui résultent de l'action du monstre plus que le monstre lui-même. À titre d'exemple, l'exil de Cicéron est qualifié de *monstrum* dans le *Pro Sestio*[37]. En revanche, Clodius, monstre parmi les monstres, n'est jamais qualifié de *monstrum*. Dans la *Réponse des haruspices*[38] il est bien question de *monstrum* à propos des agissements du tribun, mais dans un contexte relatif à des pratiques religieuses liées à la politique : si un essaim d'abeilles, dit Cicéron, avait envahi pendant les jeux mégalésiens la scène ou l'hémicycle, on aurait fait appel aux haruspices, qui auraient alors sans doute mis en garde contre une révolte servile. Mais ce sont des essaims d'esclaves que Clodius a lancés pour perturber le déroulement de ces jeux et donc il y a eu confusion entre le présage et l'événement annoncé. En ce qui concerne Marc

32. Même si l'on admet avec M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam-Paris, 1946, p. 106 s., que sur le fond Panétius est resté fidèle au monisme chrysippéen, il faut reconnaître au moins qu'il y a chez Panétius une présentation nouvelle de la doctrine stoïcienne.

33. *De off.*, I, 12 : *eademque natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad uitae societatem ingeneratque in primis praecipuum quemdam amorem in eos qui procreati sunt.*

34. *Contre Aristogiton*, I 15 : ἡ μὲν φύσις ἐστὶν ἄτακτον καὶ κατ' ἄνδρ' ἴδιον τοῦ ἔχοντος, οἱ δὲ νόμοι κοινὸν καὶ τεταγμένον καὶ ταὐτὸ πάσιν·

35. Voir *ibid.*, I, 81, où il est question d'une loi naturelle « qui a été fixée unique et identique pour tous les hommes et les animaux et qui est d'honorer ses parents ». Il s'agit là d'une anticipation intéressante du premier stade de l'οἰκείωσις stoïcienne. Voir également *Phil.*, I, 5, où il est question d'une loi naturelle qui veut que les biens des absents soient à ceux qui veulent s'en saisir.

36. Sur *monstrum*, voir Cl. MOUSSY, *op. cit.* à la note 9.

37. *Sest.*, 53. Voir également le *Pro Roscio Amerino*, 63 cité n. 13 ; *Ver.*, II, III, 171 : *non mihi iam furtum, sed monstrum ac prodigium uidebatur ciuitatum frumentum improbare, suum probare.*

38. *Har. resp.*, 26 : *quod igitur ex aliquo diiuncto diuersoque monstro significatum caueremus, id, cum ipsum sibi monstrum est et cum in eo ipso periculum est ex quo periculum portenditur, non pertimescemus ?*

Antoine nous n'avons qu'un seul passage où il soit traité de *monstrum*[39]. Il est vrai cependant que Catilina est qualifié de *monstrum illud atque prodigium*[40] et Pison d'*immanissimum ac fœdissimum monstrum*[41], mais ces occurrences sont moins fréquentes que celles d'autres termes : *portentum*[42] et surtout *belua*[43], *pestis*[44], *pernicies*[45], *immanitas*[46], qui indiquent de manière beaucoup plus précise que l'on a affaire à des hommes qui résultent d'une inversion dans la *scala naturae*, l'animalité s'étant substituée en eux à la nature humaine. Les deux registres semblent assurément différents, puisque dans le cas de *monstrum*, de *portentum* et de *prodigium* il est fait référence à quelque chose qui est étranger aux mécanismes ordinaires de la nature, tandis que, dans le second, on reste malgré tout dans l'ordre naturel, la *belua* appartenant encore, quelles que soient sa férocité ou sa taille, à l'ordre naturel. Cependant il y a une unité de la thématique, puisque l'homme qui par son comportement devient une *belua* est pour Cicéron tout aussi étranger à la nature qu'un mouton à cinq pattes. Le *prodigium* n'est pas alors dans la *belua* elle-même, mais dans le fait qu'un être rationnel se conduise en *belua*; et c'est en cela que la conception monolithique de la nature humaine défendue par les Stoïciens sert l'éloquence cicéronienne. Dans l'éloquence antique l'assimilation de l'adversaire à une bête sauvage est un *topos*, comme le montrent les références au renard, à la vipère, à la tarentule, ou plus généralement au θηρίον chez Démosthène[47], et, d'un point de vue théorique, dans la *Rhétorique à Herennius*[48] l'image de l'adversaire transformé en bête sauvage est donnée comme exemple d'hypoty-

39. *Phil.*, XIII, 49 : *monstra quaedam ista et portenta et prodigia rei publicae*, à propos de Marc Antoine et de ses partisans.

40. *Cat.*, II, 1. pour le terme de *prodigium* appliqué à nos personnages, voir *ibid.*, IV, 10; *Har. resp.*, 4; *Sest.*, 38; *Pis.*, 9; *Phil.*, *loc. cit.*

41. *Pis.*, 31, voir également fr.1 : *hic inluxit dies mihi quidem, patres conscripti, peroptatus, ut hoc portentum huius loci, monstrum urbis, prodigium ciuitatis uiderem.*

42. *Portentum* est utilisé pour désigner Clodius, dans *Dom.*, 72 (*portentosa pestis*) et *Pis.*, 9; Gabinius et Pison, dans *Prou. cons.*, 2, 3; Pison, dans *Pis.*, fr. 1; les complices de Catilina, dans *Mil.*, 63; Marc Antoine, dans *Phil.*; Cyda, l'ami crétois d'Antoine, dans *Phil.*, V, 13; L. Antonius, dans *Phil.*, 14, 8.

43. On trouve *belua* appliqué à nos personnages, dans *ad Sen.*, 14; *Har. resp.*, 5; *Sest.*, 16; *Prou. cons.*, 15; *Pis.*, 1, 8, fr. 14b; *Mil.*, 32, 40, 85; *Phil.*, III, 28; IV, 12; VI, 7; VII, 27; VIII, 13; X, 22; XII, 26; XIII, 5, 22. Sur l'assimilation du tyran à la *belua*, voir *Rep.*, II, 48; *ibid.*, III, 45, c'est la foule avide de pouvoir qui est comparée à une *belua*.

44. Voir *Cat.*, I, 2, 11, 30, 33; II, 1, 2; IV, 3; *Mur.*, 52, 85; *ad Sen.*, 17; *Dom.*, 2, 5, 14, 24, 26, 72, 85, 99, 144, *Har. resp.*, 6, 50; *Sest.*, 33, 39, 43, 65, 78, 83, 114, 135, 146; *Vat.*, 18, 25, 33; *Pis.*, 3, 27, 56; *Mil.*, 33, 68, 88; *Phil.*, II, 51; III, 3, 5; IV, 3, 7; V, 18, 43; VII, 27; VIII, 16; X, 23; X, 12; XI, 21; XIII, 19, 25; XIV, 4.

45. *Pernicies* est très fréquemment utilisé pour désigner l'effet produit par le monstre politique, voir, par exemple, *Cat.*, IV, 22; *Mur.*, 59; *Dom.*, 93; *Sest.*, 25; *Pis.*, 19. Mais il peut être également appliqué de manière descriptive au monstre, voir *Mil.*, 84 : *ea uis igitur ipsa quae semper incredibilis huic urbi felicitates atque opes adtulit, illam perniciem extinxit ac sustulit, cui primum mentem iniecit ut ui irritare ferroque lacessere fortissimum uirum auderet...*

46. *Cat.*, I, 14; IV, 11; *Sest.*, 58; *Vat.*, 9; *Pis.*, 38; *Phil.*, V, 37; XI, 1; XII, 26; XIII, 2.

47. Voir *Sur la couronne*, 162; *Contre Aristogiton*, I, 95 et Eschine, *Sur l'ambassade*, 20. Sur le sens exact de θηρίον, voir l'article de J.-P. PERPILLOU, *R. P. H.*, 69, 2, 1995, p. 263-268, qui souligne que ce terme ne désigne pas forcément des bêtes énormes, mais peut être utilisé pour des insectes. Quel que soit le référent, la connotation rhétorique est évidemment méprisante.

48. *Rhet. Her.*, IV, 51.

pose. Cependant Cicéron n'est pas seulement rhéteur et les aspects philosophiques du thème doivent également être pris en considération. Cette référence à la bestialité nous renvoie bien sûr à la description du tyran dans la *République* de Platon. Mais il faut évoquer également le *Lucullus*[49] où Cicéron cite un mot de l'Académicien Clitomaque disant que le scepticisme de Carnéade, en supprimant l'*opinatio* et la *temeritas*, a libéré l'âme d'une sorte de *belua*. Cette idée platonicienne selon laquelle tout homme porte en lui une part d'irrationalité, Cicéron la radicalise en la clivant : il y a des hommes qui ne sont que raison — en cela il rejoint à sa manière le stoïcisme — et d'autres que rien ne distingue de la bestialité. D'où la question posée dans le *De officiis*[50] : « quelle différence y a-t-il, en effet, entre se transformer d'homme en bête ou montrer sous une apparence d'homme une sauvagerie de bête ? » Nous indiquerons enfin une similitude dans l'expression qui nous semble avoir une véritable portée philosophique : Antoine est qualifiée de *taeterrima belua*[51], expression qui figure aussi sous une forme légèrement différente dans la quatrième *Tusculane*[52], à propos du chagrin, qualifié de *taetram et immanem beluam*. Il faut en conclure que le monstre politique est à la société ce que la passion est à la raison individuelle, et tout comme dans les *Tusculanes* Cicéron, à la différence des Péripatéticiens[53], refuse d'accorder la moindre concession à la passion, dans le *De officiis* la séparation entre le tyran, archétype de la monstruosité politique, et la société des hommes est radicale[54] : *nulla est enim societas nobis cum tyrannis et potius summa distractio est...* L'image de la chirurgie, si souvent employée par les Stoïciens à propos du traitement de la passion[55], est employée dans ce même passage à propos du tyran dont Cicéron nous dit qu'il doit « être retranché de l'humanité, pour ainsi dire, commune, qui forme un corps ». Or, de ce point de vue, le *De officiis* n'apporte rien de nouveau par rapport aux discours qui ont abondamment illustré cette radicalité.

Sans revenir sur l'étude détaillée qui en a été faite par G. ACHARD, nous devons maintenant examiner de plus près quelques éléments constitutifs de la topique de la monstruosité. Il faut certes faire une différence entre les *Catilinaires*, où cette topique est encore à certains égards assez rudimentaire, et les discours contre Clodius ou Marc Antoine, dans lesquels elle acquiert une richesse beaucoup plus grande. Néanmoins dès le portrait de Catilina, qui se trouve dans les §13 et 14 de la première *Catilinaire*, on remarque la présence des thèmes de l'inversion et de la destruction des cercles naturels de la vie sociale. Catilina est accusé d'avoir détruit le cercle correspondant à la famille en supprimant sa femme et son fils — en ce qui concerne le fils, Salluste dit seulement[56] : *pro certo creditur* — et, dans la des-

49. *Luc.*, 108.
50. *Off.*, III, 82.
51. *Phil.*, III, 28.
52. *Tusc.*, IV, 45.
53. Voir sur ce point J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, Paris, 1989, p. 299-306.
54. *Off.*, III, 32.
55. Voir, en particulier, Sénèque, *Ad Marc.*, I, 8 ; *Ad Helu.*, II 2.
56. *Coni. Cat.*, 15.

cription qui est faite de sa vie privée, on notera la manière dont Cicéron affirme que son adversaire recrutait les tout jeunes gens en les séduisant physiquement[57] : « Est-il un pauvre adolescent, pris au filet tentateur de ta dépravation, devant qui tu n'aies porté le poignard du crime ou le flambeau de la débauche ? » Ces mêmes éléments se retrouvent, avec quelques différences, à propos de Clodius. Cicéron dénonce sa monstruosité par de multiples allusions aux relations incestueuses que le tribun aurait eues avec sa sœur Clodia, mais aussi en condamnant sa sortie du patriciat et son adoption par un plébéien plus jeune que lui. L'orateur voit là encore une aberration, un renversement de l'ordre naturel qu'il définit ainsi[58] : *Factus es eius filius, contra fas, cuius per aetatem pater esse potuisti.* Quant à la sexualité de Clodius, elle est attaquée notamment dans le discours *au Sénat*[59], où est repris le thème des *adulescentuli* pervertis par Catilina, avec cette expression lapidaire : *eius uir Catilina.* On a donc là une illustration remarquable de cette inversion des liens sociaux par laquelle Cicéron cherche à démontrer que son ennemi est un monstre : Clodius, fils de celui dont il aurait pu être le père, est aussi la femme d'un homme. Du même coup, l'orateur donne une unité au thème de la monstruosité en mettant en évidence les liens, si l'on peut dire « familiaux », qui relient les monstres entre eux. Cependant il faut noter que la représentation la plus forte de Clodius en femme est liée non à son homosexualité, mais à une entreprise de séduction hétérosexuelle. Il s'agit évidemment de la participation clandestine du tribun aux Mystères de la Bonne Déesse pour séduire la femme de César[60]. Cet épisode a une importance particulière, puisque la tentative de Clodius de se faire passer pour une femme est liée à une transgression sociale, la violation de domicile et la tentative d'adultère, et à une transgression religieuse, la tradition romaine menaçant d'aveugler les hommes qui assisteraient aux fêtes de la *Bona Dea.* Les principaux éléments constitutifs de la monstruosité de Clodius sont repris dans le *Pro Sestio*[61], lorsque Cicéron dit : « j'avais affaire à un homme qui était le mignon de viveurs opulents, l'amant de sa propre sœur, le prêtre des scandales. » Il n'est guère difficile de retrouver cette thématique en ce qui concerne Marc Antoine. Tout comme Clodius était accusé d'avoir servi de femme à Catilina, il nous est dit[62] qu'Antoine aussitôt après avoir pris la toge virile l'avait changée en toge féminine et que Curion avait fait de lui sa femme : *in matrimonio stabili et certo collocauit.* Ailleurs, dans le passage où il raconte comment Antoine avait essayé de poser une couronne sur la tête de César, Cicéron esquisse une relation entre ce passé qu'il lui attribue et la conduite politique du lieutenant de César[63] : « Si son enfance, dit-il, avait supporté les caprices des débauchés qui exer-

57. *Cat.*, I, 13.
58. *Dom.*, 35.
59. *Ad sen.*, 12.
60. Voir J.-H. MOLYNEUX, *Clodius in hiding*, dans *CQ*, XI, 1961, p. 250-251 ; J. P. V. D. BALSDON, *Fabula clodiana*, dans *Historia*, 1965, p. 65-73 ; Ph. MOREAU, *Clodiana religio*, Paris, 1982.
61. *Sest.*, 39.
62. *Phil.*, II, 44.
63. *Phil.*, XIII, 17.

çaient sur lui leur tyrannie, allait-il encore préparer contre nos enfants un maître et un tyran ? » À travers une figure de rhétorique, Cicéron suggère ainsi que la violence sexuelle peut être le modèle de la violence politique. Quant à la destruction par Antoine des liens familiaux, elle se déduit des multiples descriptions de sa vie de débauché, mais aussi des passages dans lesquels Cicéron essaye de faire honte à son adversaire en lui rappelant le comportement des ses illustres ancêtres.

Par rapport à la rhétorique classique grecque, la différence nous semble là encore se trouver dans la rigueur systématique. Présenter l'adversaire comme un débauché, un mauvais père, une femme plutôt qu'un homme, tout cela se trouve chez les orateurs attiques et on peut supposer qu'à Athènes comme à Rome l'exactitude dans l'accusation était un souci très secondaire. En revanche, on chercherait en vain chez Cicéron un passage comme celui où Eschine proclame[64] qu'il n'y a aucune honte à aimer « les jeunes gens bien faits », seule la prostitution étant condamnable. Il ne s'agit pas uniquement de différences culturelles, ou plus exactement celles-ci sont indissociables de conceptions politiques et philosophiques. Pour Eschine, la nature individuelle de Timarque est profondément détestable, mais la norme de référence est la loi de la cité, qui interdit de se prostituer. Chez Cicéron, la sanction judiciaire est secondaire en ce sens que la nature elle-même constitue une instance juridique constamment présente : ce qui est reproché au monstre politique c'est d'abord de bouleverser par son existence même les catégories naturelles. Il est un animal sous l'apparence d'un être humain (*in figura hominis feritas et immanitas beluae*[65]), une femme sous l'apparence d'un homme. De par cette confusion qu'il incarne, il ne peut être, comme les véritables êtres humains, au centre des différents cercles concentriques de la vie sociale. Mais le monstre n'est pas seul pour autant, il sert de pôle d'attraction pour la constitution d'une antisociété qui est longuement décrite à propos de chacun des trois personnages dont nous avons choisi de parler. C'est là encore, me semble-t-il, une différence par rapport à Démosthène. Démosthène, tout en disant dans le discours *Sur la couronne*[66] que les malheurs de la Grèce sont dus « non pas à un seul, mais à beaucoup de scélérats établis dans chaque pays », ne donne aucun contenu systématique à cette affirmation. Le propre du monstre cicéronien, en revanche, c'est de réaliser autour de lui le *consensus omnium malorum*, de réunir tous ceux qui constituent comme les diffractions de la perversité absolue qui est la sienne. Cicéron décrit assez minutieusement dans les *Catilinaires* ce qu'il appelle *hoc incredibile foedus*[67]. Ce terme de *foedus*[68], que l'on

64. *Contre Timarque*, 137.

65. *Off.*, III, 32.

66. *Sur la couronne*, 158.

67. *Cat.*, II, 8. Le terme apparaissait déjà en I, 33 : *scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos.*

68. Sur la signification juridique du *foedus*, on se reportera à l'étude d'A. MAGDELAIN, dans *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris, 1943, p. 6-55. Sur les différents sens de *foedus* dans le vocabulaire politique romain, voir J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963, p. 38-40. À propos du pacte conclu entre Clodius et les consuls, voir en particulier : *Sest.*, 24, 33, 34.

retrouve à propos de Clodius, est important car il n'est jamais employé par Cicéron ni dans les multiples textes rhétoriques et philosophiques où il décrit la naissance de la société humaine [69], ni dans le fameux passage du *Pro Sestio* sur le *consensus omnium bonorum*, où sont mis en évidence, au contraire, les fondements naturels, traditionnels du groupe des *optimates* [70] : *omnes sunt qui neque nocentes sunt, nec natura inprobi nec furiosi.* Certes, le thème de la conspiration monstrueuse est un *topos* de la littérature historique et rhétorique de l'époque hellénistique [71], mais chez Cicéron, imprégné de platonisme et de stoïcisme, la perspective philosophique est toujours présente et le *foedus* est connoté négativement [72], avec sans doute, de surcroît, un jeu sur l'homonymie du nom et de l'adjectif. Ceux qui éprouvent le besoin de s'unir par un *foedus* sont ceux qui ne peuvent espérer fonder leur alliance sur le mouvement naturel de la sociabilité humaine. Leur accord n'est qu'une conjonction d'intérêts qu'ils s'empresseront d'oublier dès qu'ils trouveront mieux ailleurs, à moins que la violation de l'accord ne constitue en elle-même une satisfaction [73]. D'un point de vue philosophique, il convient de rappeler que pour Cicéron la République romaine doit son exceptionnelle perfection au fait qu'elle a été patiemment constituée au cours des siècles par l'œuvre d'un grand nombre d'hommes et qu'elle incarne donc le dépassement de l'individualisme [74]. En revanche, Philus, dans son discours du livre III du *De republica* où il défend *disserendi causa* des thèses sophistiques, dit que la justice est fondée sur un pacte, et non sur la nature [75]. Il existe une unité d'inspiration entre le monde des discours, où les contractants du *foedus* sont des monstres, et celui de la philosophie, où les défenseurs du *foedus* comme fondement de la société humaine (Sophistes et Épicuriens [76]) sont adversaires de la tradition platonico-stoïcienne à laquelle se rattache Cicéron. Le personnage de Pison, à la fois partie prenante du *foedus* clodien et philosophe épicurien, joue de ce point de vue un rôle important.

La description de l'antisociété qui gravite autour du personnage monstrueux présente des caractéristiques générales et des différences de détail, selon que Cicéron présente le monstre comme un pôle vers lequel se di-

69. Nous avons étudié ces textes dans *Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron*, dans Mathesis e philia. *Studi in onore di Marcello Gigante*, Naples, 1995, p. 155-168.

70. *Sest.*, 97.

71. Ce *topos* a été étudié de manière détaillée par E. BICKERMANN, *Ritualmord und Eselskult, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 71, 1927, p. 171-187 et 255-264.

72. À l'exception de *Fam.*, V, 8, 5, de janvier 54, où Cicéron écrit à Crassus : *Has litteras uelim existimes foederis habituras esse uim, non epistulae, meque ea quae tibi promitto ac recipio sanctissime esse obseruaturum diligentissimeque facturum.*

73. Le §14 du *Pro Sestio* est à cet égard particulièrement intéressant : il y est dit qu'aussitôt après avoir conclu avec Pompée un *foedus* par lequel il s'engageait à ne pas nuire à Cicéron, Clodius n'eut de cesse de faire trembler à la fois Cicéron et... Pompée.

74. *Rep.*, II, 2.

75. Voir J.-L. FERRARY, *Le discours de Philus* (Cicéron, *De Republica* III, 8-31) *et la philosophie de Carnéade*, dans *R. É. L.*, 86, 1974, p. 128-156.

76. La question de la tradition du contrat social chez ces penseurs a été traitée notamment par Ch. KAHN, *The origins of social contract theory in the fifth Century B. C.*, dans *The Sophists and their legacy*. G. B. Kerferd éd., Wiesbaden, 1981, p. 92-108.

rigent — en une sorte d'οἰκείωσις perverse et à ce titre définie comme un pacte, non comme un mouvement naturel — tous les personnages tarés de la cité, ou qu'il privilégie sa capacité à manipuler ceux qui peuvent lui être utiles. Dans la seconde *Catilinaire*[77] Cicéron distingue cinq grandes catégories que l'on peut, en simplifiant, réduire à trois et qui constituent comme autant de cercles autour de Catilina. La première, la plus extérieure, inclut ceux dont les motivations sont essentiellement économiques, qu'il s'agisse de riches refusant de payer leurs dettes ou de pauvres ayant tout perdu. De ces gens Cicéron semble considérer que plusieurs sont récupérables[78]. Dans la seconde, il y a ceux que nous appellerions aujourd'hui les professionnels de la violence qu'il désespère d'arracher à Catilina, mais qui ne constituent pas pour autant ce qu'il appelle le *proprium Catilinae*[79]. C'est, en effet, la dernière catégorie qui, selon Cicéron, est la plus chère à Catilina parce qu'il s'agit « de tous les joueurs, tous les adultères, tous les êtres impurs, tous les débauchés »[80]. En ce qui concerne Clodius, les choses sont un peu différentes. Même s'il arrive à Cicéron d'évoquer la *consceleratorum ac perditorum manus* qui entoure le tribun[81], il n'en fait pas pour autant un thème dominant des invectives, il n'établit pas entre Clodius, d'une part, Gabinius et Pison, d'autre part, le même type de relation mimétique qu'il avait décrite entre Catilina et les conjurés qui lui étaient les plus proches. Il insiste beaucoup, en revanche, sur le pacte qui a uni les trois hommes et dont il dit qu'il avait été conclu avec son sang[82]. Par rapport à Catilina Clodius apparaît non pas comme un solitaire, mais comme quelqu'un qui privilégie dans son action politique le cercle des hommes de main, plutôt que celui des proches. À la différence de Catilina, il incite plutôt qu'il n'attire[83]. Dans le *Pro Sestio*[84] Cicéron nous montre comment, après la signature du fameux pacte, le tribun amena les consuls au cirque Flaminius, devant l'assemblée du peuple, pour leur faire approuver toutes les mesures dirigées contre lui. Alors que dans la description de Catilina l'accent était mis sur la dégénérescence morale de son entourage, lorsqu'il s'agit de Clodius, ce qui prime c'est la manipulation des élites et la perversion de l'ordre social, avec en particulier l'accusation, si souvent répétée, d'avoir utilisé des esclaves pour terroriser Rome[85]. À l'inverse, le thème de l'entourage est à nouveau extrêmement présent dans les *Philippiques*. Autour d'Antoine on retrouve ceux-là mêmes dont il nous a été dit qu'ils étaient

77. *Cat.*, II, 18-23.
78. *Ibid.*, 18.
79. *Ibid.*, 21.
80. *Ibid.*, 23.
81. *Dom.*, 6.
82. *Pis.*, 28.
83. Sur l'entourage de Clodius, voir H. BENNER, *Die Politik des P. Clodius Pulcher*, Stuttgart, 1987, p. 71-108 : *Die Clodianer : eine denaturierte Clientel.*
84. *Sest.*, 33.
85. J.-M. FLAMBART, *Clodius, les collèges, la plèbe et les esclaves. Recherches sur la politique populaire au milieu du I^er^ siècle*, dans *M. É. F. R. A.*, 89.1, 1977, P. 115-156 ; F. FAVORY ; *Clodius et le péril servile : fonction du thème servile dans le discours polémique*, dans *Index*, 8, 1978-79, p. 173-205.

les préférés de Catilina[86] : « Vous connaissez la démesure d'Antoine, vous connaissez ses amis, vous connaissez toute sa maison : débauchés, effrontés, vicieux, impudiques, joueurs, ivrognes. » La confrontation des deux mondes, celui de la normalité naturelle et politique et celui de la monstruosité, qui détruit tous les repères naturels et sociaux, est symbolisée par la présence d'Antoine et de son entourage dans la maison de Varron, parangon de toutes les vertus intellectuelles et morales[87] : « mais quand tu en as été l'occupant... tout retentissait des cris des ivrognes, les dallages étaient inondés de vin, les murailles en étaient humectées, des enfants de bonne famille étaient mêlés à des prostitués, des courtisanes à des mères de famille[88]. »

Corrupteur parce que corrompu, le monstre politique transforme donc l'antinature individuelle en une antisociété qui gravite autour de lui et qu'il utilise. À quelles fins ? Nulle part, bien sûr, il n'est crédité d'un projet cohérent, qui serait en totale contradiction avec le *furor* qui l'anime. Il ne peut qu'inscrire dans le monde et, tout particulièrement, dans la *res publica*, les deux éléments constitutifs de sa monstruosité, à savoir l'inversion et la destruction. Nous ne ferons qu'évoquer rapidement ici quelques-uns des thèmes, comme celui de la violence et de la *crudelitas*, qui est utilisé avec habileté lorsque Cicéron dit à propos de Gabinius[89] : « on l'accuserait de cruauté, s'il avait eu à l'égard de nos ennemis les dispositions d'esprit qu'il avait à l'égard des citoyens romains », et qui culmine avec le passage des *Philippiques* où Antoine s'entend dire[90] : « Tu avais goûté au sang des citoyens, ou plutôt tu t'en étais abreuvé. » Le thème de la destruction des institutions républicaines permet à Cicéron d'affirmer que le monstre politique met Rome dans un état bien pire que ne l'était la tyrannie de Tarquin[91]. On trouve également de manière fréquente des évocations de la destruction de l'ordre social par le vol ou la dilapidation de l'argent des *boni* et de l'État[92]. Il est cependant un aspect de cette thématique sur lequel nous nous attarderons quelque peu, c'est celui des agressions du monstre politique contre les dieux de la cité. On sait la place qu'occupe la religion dans la définition de la *res publica* et il suffit de rappeler à ce sujet ce qui est écrit par Cicéron dans le premier paragraphe du plaidoyer *De domo* : « parmi les nombreuses créations et institutions que les dieux immortels ont inspirées à nos ancêtres, il n'est pas de plus belle que de confier aux mêmes hommes le culte des dieux immortels et les intérêts supérieurs de l'État. » Et cependant l'attitude du monstre à l'égard de la religion de la

86. *Phil.*, III, 35.

87. *Ibid.*, 105.

88. Sur l'ivresse comme caractéristique de l'homme tyrannique, voir Platon, *Rép.*, IX, 573 a-c et l'article de Marie-Pierre NOËL, *Vin et démocratie chez Platon*, à paraître dans l'ouvrage collectif : *Vin et santé en Grèce ancienne*, L. Villard éditrice.

89. *Prou. cons.*, 10.

90. *Phil.*, II, 71.

91. *Phil.*, III, 9.

92. Voir par exemple, *Dom.*, 25, 51, 146 ; *Sest.*, 34, 46 ; *Prou. cons.*, 9 ; *Pis.*, 40 ; *Phil.*, II, 62 ; V, 15 ; 11, 6.

cité ne peut être envisagée d'un point de vue uniquement politique car dans le système argumentatif cicéronien elle est révélatrice du caractère antinaturel de sa monstruosité. Il est intéressant à cet égard de suivre l'évolution et l'enrichissement de ce thème, de Catilina à Marc Antoine. Dans les *Catilinaires* le thème de l'affront aux dieux n'est pas très fréquent. Catilina se voit certes accusé de constituer un danger pour les foyers, les sanctuaires et les temples des Romains et Cicéron se met lui-même sous la protection des dieux immortels dont il espère qu'ils récompenseront son œuvre pour la défense de la République[93], mais l'utilisation du thème paraît limitée quand on la rapporte à la longue description des turpitudes des conjurés. En revanche, dans les discours contre Clodius, qui est qualifié de *dux impiorum*, le thème des atteintes à la religion devient beaucoup plus présent, et cela ne s'explique pas seulement par la profanation des mystères de la Bonne Déesse. À partir d'un fait authentique, mais dont les historiens ont montré qu'il correspondait à des raisons politiques, à savoir que Clodius avait mis le feu au temple des Nymphes dans lequel se trouvaient entreposées les archives de la cité, le tribun nous est présenté comme celui qui incendie les temples des dieux[94]. Dans le cas de Clodius, d'autres éléments historiques, comme l'abrogation de la loi Aelia et Fufia, servaient évidemment de base à une exploitation du thème de la révolte du monstre politique contre les dieux. Or le propre de cette topique est d'être présente même lorsque le soubassement historique apparaît absent ou fragile. C'est ainsi que dans les discours contre Marc Antoine, dont le seul tort dans ce domaine fut d'avoir manipulé des auspices, les dieux sont présentés comme des acteurs de la lutte contre cet être monstrueux[95] : « non seulement les hommes, mais les dieux immortels », dit Cicéron, « ont conspiré, j'en suis certain, pour assurer le salut de l'État ». Dans la onzième *Philippique*, le même thème est repris sous une forme philosophique. À l'appui de ceux qui luttent contre Antoine, il y a non plus les dieux de la religion, mais le Jupiter des Stoïciens, c'est-à-dire « la raison droite, tirée de la volonté divine, ordonnant le bien, défendant le contraire »[96]. Il y a là évidemment une habileté d'orateur pour justifier le fait que Cassius était parti pour une province, la Syrie, qui du point de vue de la loi écrite appartenait à un autre. Mais, en même temps, cette cosmologisation du problème de la monstruosité comporte une résonance nettement philosophique. Le monde étant pour les Stoïciens la cité commune des hommes et des dieux, comme le dit Cicéron dans le *De Finibus*[97], la lutte du monstre contre les dieux est l'aboutissement logique d'une attitude qui vise à ne rien laisser subsister de ce qui représente la rationalité. En même temps, la montée du thème de l'offense faite aux dieux exprime le désarroi croissant de Cicéron devant l'effondrement d'un monde.

93. *Cat.*, IV, 24.

94. Voir sur cette question C. NICOLET : *Le temple des Nymphes et les distributions frumentaires à Rome à l'époque républicaine d'après les découvertes récentes*, dans *C. R. A. I.*, 1970, p. 29-51.

95. *Phil.*, IV, 10.

96. *Phil.*, XI, 28.

97. *Fin.*, III, 64.

Jusqu'à présent nous avons essayé d'analyser quelques-uns des traits communs aux différents monstres politiques, sans évoquer la théorie rhétorique qui sous-tend cette topique et dont nous pensons qu'elle est intimement liée chez Cicéron à des thèmes d'ordre philosophique. Nous allons tenter de le faire, en commençant non pas par Cicéron lui-même, mais par Quintilien, dont on sait combien il a réfléchi à l'éloquence cicéronienne. C'est essentiellement à partir de ces discours que Quintilien illustre au livre VIII de l'*Institution* sa réflexion sur l'*amplificatio*, dont il précise qu'elle comporte quatre genres[98] : le grossissement (*incrementum*), la comparaison (*comparatio*), le raisonnement (*ratiocinatio*), l'accumulation (*congeries*). Sans entrer dans le détail de ses analyses, on peut remarquer que le concept d'amplification lui sert à caractériser les manifestations de la monstruosité politique plus que la nature de celle-ci. À titre d'exemple, il montre comment la description par Cicéron[99] d'Antoine aviné vomissant dans une assemblée du peuple romain relève d'une *amplificatio per incrementum*. Ou encore comment Cicéron utilise l'*amplificatio per comparationem* en minimisant dans la première *Catilinaire* les méfaits de Ti. Gracchus pour mieux flétrir ceux de Catilina, procédé qui, d'ailleurs, est assez général chez lui, au point que, dans le discours sur les *Provinces consulaires*, il va jusqu'à dire qu'Hannibal n'a jamais fait autant de mal à Rome que Gabinius et Pison en ont fait à sa famille[100]. On remarquera au reste que ce même procédé sera encore utilisé dans une *Philippique*, pour minimiser la scélératesse de Catilina au profit, si l'on peut dire, de celle de Marc Antoine[101]. Cependant, à la fin de son chapitre sur l'amplification[102], Quintilien aborde le problème de l'hyperbole, dont il dit que, que parce qu'elle va au-delà de l'amplification, il préfère en reporter l'étude au chapitre des tropes. Or c'est précisément dans le sixième chapitre, consacré à cette figure, qu'il inclut la description de Verrès (*Ver.*,V, 145) et d'Antoine (*Phil.*, II, 67) comme étant des monstres plus monstrueux encore que Charybde et Scylla. Pour Quintilien l'hyperbole, dont il souligne qu'elle doit être utilisée avec une certaine mesure, est une qualité *cum res ipsa de qua loquendum est naturalem modum excessit*[103]. Même chez le professeur de rhétorique apparaît donc l'idée chère à Cicéron de la norme inhérente à la nature. Malheureusement Quintilien ne va pas plus loin dans l'élucidation de ce que peut être le *naturalis modus*, affirmant qu'il a traité plus complètement ce point dans le livre où il fait le bilan des causes de la corruption de l'éloquence, livre qui ne nous est pas parvenu. Il est probable qu'il y présentait l'hyperbole comme l'une des causes de la décadence de l'éloquence.

Chez Cicéron lui-même, c'est seulement le premier traité, le *De inuen-*

98. *Inst. or.*, VIII, 3 : *quattuor tamen maxime generibus uideo constare amplificationem, incremento, comparatione, ratiocinatione, congerie.*

99. *Phil.*, II, 63.

100. *Prou. cons.*, 4.

101. *Phil.*, IV, 15.

102. *Inst. or.*, VIII, 4, 29.

103. *Ibid.*, VIII, 6, 76.

tione[104], qui nous offre un long développement sur l'*indignatio*, définie comme une *oratio per quam conficitur ut in aliquem hominem magnum odium aut in rem grauis offensio concitetur.* Des quinze lieux de l'*indignatio*, les dix premiers seulement se retrouvent dans le second livre de la *Rhétorique à Hérennius*[105], avec cette différence intéressante qu'ils y sont regroupés sous la rubrique *amplificatio*, l'*Auctor* ne mentionnant l'*indignatio* que comme un effet de la *descriptio*[106]. Tous ces lieux se retrouvent à des degrés divers dans les discours politiques de Cicéron, mais il s'agit de déterminer lesquels peuvent être plus particulièrement articulés avec la topique du monstre telle que nous l'avons décrite. Sans aucun doute le premier, qui est relatif à l'*auctoritas* de tous ceux qui se sont sentis concernés par l'affaire en question, parmi lesquels figurent d'une part les dieux, d'autre part les peuples et leurs gouvernants[107]. Le second, qui contient plusieurs possibilités, parmi lesquelles celle de montrer que l'acte en question concerne « tout le monde ou la majorité des gens »[108]. De même pour le septième[109], qui consiste à affirmer que l'on a affaire à un acte *taetrum, crudele, nefarium, tyrannicum*, qui a été commis par la force, la violence ou par de l'argent. Le huitième lieu[110] constitue de toute évidence un dépassement du précédent dans le sens d'une plus grande horreur et c'est assurément celui qui est le plus proche d'une théorie rhétorique du monstre politique. Il y est dit, en effet, qu'il s'agit d'un acte non pas isolé, mais commis à de multiples reprises, et de telle nature qu'il n'aurait pas pu être commis, même par des barbares ou des bêtes sauvages. Toutefois la définition de ces actes ne se limite pas au domaine politique et il est même intéressant de constater qu'on y trouve comme un écho de la théorie des cercles concentriques que nous avons évoquée au début de ce travail. Ces actes si monstrueux sont d'abord, nous dit Cicéron, « ceux qui ont pour victimes des membres de la famille la plus proche, parents, enfants, frères ». On aurait là une description complète du premier cercle de l'οἰκείωσις, s'il n'y figurait aussi une mention des suppliants qui nous rappelle que nous sommes dans une énumération ne prétendant pas au caractère systématique d'une construction philosophique. Un second ensemble, nettement différencié du premier par Cicéron lui-même, regroupe les anciens, les hôtes, les voisins, les amis, ceux avec qui on vit, ceux qui ont assuré notre éducation, mais on y trouve aussi les morts, les malheureux et ceux qui sont dignes de miséricorde, les hommes illustres et honorés, ceux qui sont incapables de se défendre comme les enfants, les vieillards et les femmes. Quelle est la logique de cet ensemble apparemment si hétéroclite ? C'est qu'un acte doit être présenté comme monstrueux lorsqu'il est commis à l'égard de quelqu'un qui repré-

104. *Inu.*, I, 100-105. Pour l'étude de cette argumentation, voir F. GOYET, *Le sublime du « lieu commun »*, Paris, 1996, p. 85-113.
105. *Rhet. Her.*, II, 47-50.
106. *Ibid.*, IV, 51.
107. *Inu.*, I, 101.
108. *Ibid.*
109. *Ibid.*, 102.
110. *Ibid.*, 103.

sente plus que lui-même, c'est-à-dire qui, dans une situation donnée, incarne des valeurs d'ordre familial, social, politique, ou tout simplement des valeurs éthiques fondamentales. Nous relèverons également parmi ces lieux le neuvième, qui consiste à montrer que l'on a affaire à un crime plus atroce, plus révoltant que tous les autres, le dixième qui consiste à pratiquer l'hypotypose des méfaits de l'accusé, procédé si souvent pratiqué par Cicéron, et le onzième par lequel on montre que le crime a été pratiqué par celui qui avait le moins le droit de le commettre, lieu dont on peut remarquer qu'il fut particulièrement efficace contre le patricien Clodius.

Ni les lieux du *De inuentione* ni l'anthropologie stoïcienne adaptée au contexte social romain ne peuvent rendre compte isolément de la manière dont est décrit chez Cicéron le monstre politique. Il faut se situer à l'intersection des deux pour percevoir l'extrême complexité de cette construction rhétorico-philosophique. Le principe de toute rhétorique politique est de présenter l'adversaire comme une menace, virtuelle ou actualisée, pour les valeurs et les structures sociales les plus importantes. Sans pour autant la réduire à une simple caisse de résonance, on peut dire que dans sa représentation amplifiée de ces valeurs et de ces structures, tout comme dans la conception qu'elle véhicule de la responsabilité du sujet, la rhétorique reflète nécessairement de longues évolutions intellectuelles dans lesquelles la philosophie a eu un rôle moteur. La comparaison entre ce que dit Aristote de l'aggravation rhétorique du délit et ce que nous trouvons dans les discours cicéroniens illustre bien à notre sens l'ampleur de telles mutations. Dans toute la liste des circonstances aggravantes donnée par Aristote [111] (rareté ou répétition du délit, transgression d'obligations comme des serments ou des gages de fidélité, caractère particulier du lieu, personnalité de la personne lésée) deux sont tout spécialement intéressantes de notre point du vue : « Plus le crime est bestial (θηριωδέστερον) », dit le Stagirite, « plus il est grave » [112], et un peu plus loin il ajoute : « plus grave ce qui est contraire à la loi non écrite ; car il est d'un meilleur caractère d'être juste sans que la nécessité y oblige ; or, les lois écrites agissent par la contrainte ; les lois non écrites point [113]. » Or sur ces deux points, à savoir, d'une part, la ligne de partage entre l'humanité et l'animalité et, d'autre part, l'existence d'une loi qui transcende les droits positifs, le stoïcisme, en repensant l'idée de nature, a introduit des modifications fondamentales que l'éloquence reflète non pas avec la sérénité du philosophe mais avec la passion de celui qui est engagé dans un combat politique. Nous avons eu l'impression, en travaillant sur ce sujet, que Cicéron a été pénétré dès le début de sa carrière politique de ce qu'il écrira bien plus tard dans le *De officiis*, I, 157 : *magnitudo animi, remota comitate coniunctioneque humana, feritas sit quaedam et immanitas*, et qu'il a, grâce aux instruments que lui fournissait la rhétorique, mis en scène cette conviction en assimilant chacune des grandes affaires politiques dans lesquelles il était impliqué à un combat de l'humanité contre la bestialité.

111. *Rhét.*, I, 14, 1374b24-1375a21.
112. *Ibid.*, 1375a6-7.
113. *Ibid.*, 1375a15-17.