

Echos platoniciens dans le *Pro Sestio*

Lorsque, au mois de mars 56 av. J. C., Cicéron prononça, lui quatrième, son discours pour la défense de P. Sestius, il y avait six mois à peine qu'il était revenu d'exil et plusieurs tâches l'occupaient tout entier. Il lui fallait d'abord faire oublier la flétrissure qui lui avait été infligée: même si la loi de Clodius, qui avait provoqué cet exil, était manifestement inique, il n'en restait pas moins, aux yeux de l'opinion, que le consul de 63, celui qui avait fait exécuter sans jugement les complices de Catilina, avait dû, pendant plus d'une année, rester loin de Rome et que, pendant ce temps, il avait été exclu de la vie politique. Aussi le premier devoir qui s'imposait à lui, pour son propre honneur et le bien de sa patrie, était-il de retrouver sa *dignitas*, son rang dans l'Etat. Pour cela il lui fallait montrer que son éloquence n'avait rien perdu de son pouvoir, ni au tribunal, ni dans les *contiones*, ni au sénat. Ce qu'il s'empressa de faire, en prononçant toute une série de discours. Il lui fallait aussi déconsidérer tous ceux qui lui avaient été hostiles, avaient contribué à ses malheurs et tentaient d'en profiter: ses deux principaux ennemis (si l'on excepte Clodius) étaient les deux consuls de 58, Gabinius et Pison. Il convenait de leur arracher les avantages que leur avait valus leur complicité avec le tribun. Contre le premier, qui gouvernait la Syrie, le discours *Sur les provinces consulaires*, prononcé au mois de juin 56, serait une arme suffisante, en provoquant son rappel. Le même discours n'épargnera pas non plus Pison, qu'atteindra, cette fois de plein fouet le *Contre Pison*, l'année suivante.

Toutes ces tâches s'imposaient. Mais il en était une autre, à laquelle Cicéron ne voulut point se dérober: guérir le mal profond dont souffrait la cité et dont les troubles des dernières années

étaient la conséquence. Rien de tout cela n'aurait été possible si le système politique tout entier n'était pas travaillé par des forces mauvaises, qui faussaient le jeu des institutions et bafouaient la légalité. Parmi ces forces du mal, l'une était bien connue: la brigade électorale, contre laquelle Cicéron avait fait voter une loi pendant son consulat. Puis, apparue plus récemment, la violence, dont de récents événements montraient qu'elle constituait une menace grave, mieux, qu'elle tendait à devenir un moyen habituel de pression. Cicéron était parti volontairement en exil pour épargner à l'Etat les émeutes et les effusions de sang qui auraient été inévitables s'il avait tenté de résister. Le procès de Sestius n'était qu'un autre épisode de ce qui ressemblait fort à une guerre civile larvée. Certes, il était possible, autant que nécessaire, de lutter pied à pied, d'user des mêmes armes que les factieux, à Clodius d'opposer Milon, mais ce n'étaient là que des expédients passagers, qui ne faisaient que dissimuler les vrais problèmes. Il fallait attaquer le mal jusque dans ses racines, imaginer une théorie de la cité qui rendrait possible, et définitif, le retour de la paix, de la concorde et de tout ce qui avait fait, dans le passé, la puissance et la gloire de Rome.

Cette réflexion, imposée par la situation générale, nous l'entrevoions en plusieurs passages du *pro Sestio*, et nous savons que Cicéron la poursuivra au cours des années suivantes et qu'elle aboutira au *De republica*. Il n'en est pas encore à la période d'élaboration littéraire. Il n'a pas commencé les lectures destinées à appuyer sa pensée. Il ne le fera qu'au mois de mai 54, lorsqu'il demandera à son ami Atticus de lui ouvrir sa bibliothèque¹, mais on a souvent montré que, dans le *pro Sestio*, il se réfère à certaines spéculations théoriques sur la cité². On ne peut douter que, dans ce discours pour Sestius, qui a pour dessein de dégager les implications politiques de la cause, il n'ait puisé son argumentation, au moins en partie, dans ses propres réflexions sur la nature de la *res publica* et les moyens de prémunir celle-ci contre les maux qui la menacent.

Or, Cicéron en est persuadé, il avait existé un temps où la cité était saine et forte. C'est que la vie publique était alors conduite par des hommes que ne dominaient pas leurs passions: l'ambition

1 Cicéron, *ad Att.* IV, 14, 1.

2 Voir, par ex. J. Cousin, «Introduction à l'édition du *Pro Sestio*», Paris 1965.

sans scrupule, le goût sans mesure des richesses, ou bien le manque de courage et la paresse. Mais, depuis ce «siècle d'or», qui s'était achevé avec la crise des Gracques, les choses avaient bien changé! Cicéron dénonce avec force l'espèce de démission générale qu'il constate dans la cité tout entière. Les hommes de son temps sont infidèles à l'exemple que leur ont légué leurs ancêtres. Un premier remède, évident, consisterait donc à revenir aux moeurs d'autrefois, à faire revivre la tradition morale de Rome. Et c'est bien la solution que Cicéron propose à ses auditeurs:

«Au nom des dieux immortels, imitez ces exemples, vous qui souhaitez la considération, l'estime, la gloire! Ils sont grands, ils sont divins, ils sont immortels...»³

On peut être tenté de ne voir là qu'un lieu commun, expression d'un patriotisme conventionnel, voire une banale *deploratio* des «moeurs de ce temps». Mais ce serait affaiblir la pensée de l'orateur. Il nous semble que Cicéron, dans ce développement, se réfère à une foi, de caractère religieux, dans le destin de la cité. Ce n'est pas sans raison qu'il exhorte ses auditeurs à imiter les grands hommes du passé. Ce sont eux, en effet, qui ont réalisé, dans les faits, la volonté des dieux. Ils ont été les instruments de la Providence. Ce sont eux qui ont donné à l'Etat ses assises, et c'est la raison pour laquelle Cicéron conclut en déclarant: «Je les mets en la compagnie et au nombre des dieux immortels»⁴.

Il n'est aucun lecteur du *pro Sestio* qui ne retrouve, dans cette péroraison, l'écho de la *République* de Platon, en même temps que du *De republica* et du *Songe de Scipion*. Platon n'avait-il pas, déjà, considéré les grands hommes d'Etat comme des êtres divins⁵? Faut-il donc penser que Cicéron se contente ici de reprendre ce qu'il a lu dans la *République*? Poser cette question revient à mettre en présence la pensée d'un philosophe et celle d'un praticien de la politique, celle d'un Grec et celle d'un Romain. Faut-il se borner à les superposer, dans leur formulation, pour conclure, finalement, à leur identité? En réalité, le contexte de l'une et de l'autre formule révèle leur différence, voire leur opposition.

3 *Pro Sestio* 102. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960, 211 et suiv.; 155 et suiv.

4 *Pro Sestio* 143.

5 *République* 492 e, et surtout 608 b et suiv.

Lorsque Platon parle d'hommes d'Etat inspirés, et dotés d'un caractère divin, il s'empresse d'ajouter que ce sont des êtres exceptionnels, capables, certes, de défendre leur cité, de la sauver, mais qu'ils le doivent à une faveur exceptionnelle, imprévisible que leur accorde la divinité, et que cet art, qu'ils ont exercé avec tant de bonheur, ils ne peuvent l'enseigner, le transmettre à des disciples. Socrate le déclare expressément à Ménon:

«Ce n'est pas en raison de quelque science ni parce qu'ils seraient eux-mêmes des savants (σοφοί) que des hommes comme eux dirigent les cités, les Thémistocle et ceux que vient de nommer Anytos, et la raison pour laquelle ils sont incapables de rendre personne semblable à eux c'est qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont en vertu d'une science»⁶.

Pour Platon, la politique, dans la cité, ne doit ses réussites qu'au hasard. Elle relève totalement de l'irrationnel et n'est, finalement, fondée que sur des «opinions», ce qui est on ne peut plus incertain. Lorsqu'une action ainsi conduite est couronnée de succès, il convient d'en remercier les dieux, qui ont envoyé, au bon moment, et à l'homme qu'il fallait, l'inspiration convenable, mais il serait vain d'espérer que cela se reproduise, lorsqu'on le souhaite. Politiques heureux et législateurs écoutés sont comme les poètes et les devins. Ils sont menés par des forces dont ils ignorent la nature. Divins, certes, ils le sont, mais parce qu'ils accueillent en eux, inconsciemment, et de loin en loin, un «souffle» venu des dieux, qui leur inspire des paroles magnifiques et des actes grandioses, «sans qu'ils sachent eux-mêmes de quoi ils parlent»⁷.

Platon en conclut, on le sait, qu'il ne peut exister de «science politique» en l'absence d'une démarche philosophique, dont elle est le terme. La conduite d'une cité — c'est-à-dire l'ordre imposé à ce qui, par essence, est instable et irrationnel — exige, de la part de ceux qui prétendent devenir les guides du peuple, qu'ils possèdent la vérité, qu'ils échappent aux illusions de l'opinion, donc qu'ils soient réellement préparés à leur mission, et formés à la science véritable, au terme d'une longue éducation que seuls quelques citoyens sont aptes à recevoir. Tous les autres devront être exclus de toute responsabilité dans la conduite de l'Etat. Ce qui ne sera possible, évidemment, que dans une cité imaginée et ordonnée

6 *Ménon* 99 b. Cf. *Protagoras* 320 a.

7 *Ménon* 99 c-d.

de telle sorte que seuls les «philosophes» pourront accéder aux affaires.

La position de Cicéron est entièrement différente. Il ne croit pas, comme Platon, que les réussites politiques soient rares et fugitives, ni qu'elles exigent, chaque fois, un miracle. Il n'écrit pas, à la différence de l'auteur du *Ménon* et du *Protagoras*, sous l'impression d'échecs semblables à ceux qui avaient marqué l'histoire d'Athènes, après le «siècle d'or» de Périclès. Rome, lorsque Cicéron revient d'exil, est aussi puissante qu'elle a jamais été, davantage même. L'Orient est pacifié, depuis les campagnes de Pompée; les derniers vestiges des monarchies issues de l'empire d'Alexandre, en Asie, en Syrie ne doivent plus d'exister qu'au bon vouloir des Romains et César conduit les légions jusqu'à l'Océan et au-delà du Rhin. Pas plus dans le présent que dans le passé, Rome ne manque de «grands hommes», de politiques clairvoyants et courageux. Et Cicéron sait bien que leurs réussites n'ont jamais rien dû à la philosophie. Tous ont ignoré les subtilités de la dialectique. Ce qui les guidait, c'était un instinct très sûr de leurs devoirs envers la patrie, qui les incitait à défendre la cité contre le désordre et les tentations irrationnelles, c'est-à-dire la *temeritas* du peuple⁹. Cet instinct, qu'ils doivent à leur nature et non à une science théorique, Cicéron le nomme: c'est la *grauitas*, le «sérieux», la force d'âme, qui fait que l'on s'attache aux valeurs véritables et que l'on néglige tout ce qui est frivole. Cicéron avoue que certains Athéniens, au moins, n'ont pas été dépourvus de cette *grauitas*, mais elle leur est beaucoup moins naturelle qu'aux Romains et, en tout cas, ils sont bien éloignés de la pratiquer aussi généralement et aussi efficacement. Rome, au contraire, est la patrie même, le «lieu de naissance» de la *grauitas* et de la *magnitudo animi* qu'elle entraîne¹⁰. La *magnitudo animi*, la «grandeur d'âme» est la vertu qui nous fait mépriser les accidents de fortune pour ne nous attacher qu'aux fins les plus nobles. Ces vertus, essentiellement romaines, ne s'apprennent pas. Elles animent, spontanément, tous les citoyens qui respectent l'autorité du sénat, les institutions ancestrales et, plus généralement, la valeurs morales qui sont celles des «honnêtes gens»¹¹.

8 *République* 473 c est suiv.

9 *Pro Sestio* 141.

10 *Ibid.*: (nos) in ea ciuitate nati unde orta mihi grauitas et magnitudo animi uidetur.

11 *Pro Sestio* 140.

Cette *grauitas* est le fondement même du patriotisme ou, si l'on préfère, du sens civique, transmis, au sein de chaque famille, par la présence, quasi obsessionnelle, du souvenir des ancêtres: ceux dont les images accompagnent leurs descendants jusqu'au bûcher funèbre et dont les statues, les bustes, les monuments se dressent non seulement au Capitole et au Forum mais le long des routes. L'unité de la cité, ainsi maintenue à travers les générations, est effectivement un rempart solide contre la *temeritas*. Au deuxième livre du *De Republica*, Cicéron exposera les conséquences de cette *grauitas*, et soulignera la différence entre la cité romaine et les cités grecques. Rome, dès la Fondation, bénéficia du génie d'un «homme divin», Romulus, qui sut prévoir ce que deviendrait sa ville. Mais, à la différence de ce qui se passait en Grèce, son oeuvre fut continuée, de règne en règne, par d'autres «hommes divins» puis, après la chute de la monarchie, par les magistrats, qui surent apporter les innovations nécessaires, mais avec modération et sans céder à l'attrait de la nouveauté pour elle-même.

Ainsi, au lieu de «miracles» incertains, ce qui a permis la croissance de Rome et ce qui doit, dans l'avenir, maintenir sa grandeur, c'est un «miracle continu», auquel collaborèrent les dieux et les hommes. Parmi les conditions que Cicéron déclare nécessaires au salut de l'Etat, à sa grandeur et à sa sécurité, il énumère:

«Les pratiques religieuses, les auspices, les pouvoirs des magistrats, l'autorité du sénat, les lois, la coutume des ancêtres, les tribunaux, l'organisation du droit, la bonne foi, les provinces, les alliés, la gloire de l'empire, l'armée, le trésor public»¹².

Ainsi, l'expérience politique et morale de Rome, dans sa continuité a, par elle-même, un caractère divin. Mais cette expérience est d'abord vécue, avant d'être pensée. Ce qui ne signifie pas que l'on ne puisse en rendre compte «en raison» ni qu'il soit impossible d'en expliquer le succès en se référant à une théorique «science des sociétés». Dès le *pro Sestio*, Cicéron le tente. Evoquant brièvement la condition humaine avant la fondation des cités, il montre que toute la vie civilisée repose sur une vertu bien précise, qui est la justice¹³. Il n'est d'Etat digne de ce nom que celui qui exclut la violence entre les citoyens. Et, sur ce point, il tient le même langa-

¹² *Ibid.*, 98.

¹³ *Ibid.*, 91-92.

ge que Platon, qui voit dans la justice la vertu qui réalise la perfection de la cité¹⁴.

Il est vrai que Cicéron et Platon définissent la justice de deux manières différentes. Pour le second, la justice consiste «en ce que les enfants, les femmes, les esclaves, les hommes libres, les artisans, les gouvernants et les gouvernés font respectivement ce qui appartient à chacun et ne se mêlent pas de tout et de rien»¹⁵. Ainsi, la justice est essentiellement la réalisation d'un ordre théorique et, si l'on veut, de la géométrie sociale. Il n'en va pas de même pour la justice telle que Cicéron la conçoit: elle est le droit pour chacun à l'existence, liberté et non contrainte. La cité cicéronienne admet le mouvement, l'initiative individuelle, l'exercice des droits fondamentaux. La justice qui doit y régner respecte la personne et le droit naturel. Elle est élaborée à partir des données fondamentales de la condition humaine. La similitude des langages entre Cicéron et Platon ne doit pas nous faire illusion. Les réalités exprimées sont entièrement différentes.

De la même façon, lorsque l'un et l'autre affirment le caractère divin de l'homme d'Etat, ce qu'ils entendent par là répond à deux conceptions totalement différentes, celle qui sépare un «devin» inspiré et un bon ouvrier, préoccupé avant tout d'accomplir son devoir, récompensé, après sa mort, par l'immortalité. Certes, dans l'un et l'autre cas, les divinités interviennent, mais, chez Platon, en faisant de l'homme d'Etat l'instrument de leur volonté, chez Cicéron, en promettant à celui qui aura bien servi sa patrie de vivre à jamais dans la mémoire des hommes. L'exemple du *pro Sestio* nous enseigne, croyons-nous, à ne pas être dupes de ce qui peut, d'abord, apparaître comme un emprunt, d'un penseur à un autre, mais qui se révèle, en fait, comme une recontre d'expressions qui se réfèrent à des notions sans grand rapport entre elles.

PIERRE GRIMAL

14 *République* 433 a et suiv.

15 *Ibid.*, 433 d.