



HAL
open science

Historicité et "altéronomie": un autre regard sur la politique

Claudia Moatti

► **To cite this version:**

Claudia Moatti. Historicité et "altéronomie": un autre regard sur la politique. *Politica antica*, 2011. halshs-01651662

HAL Id: halshs-01651662

<https://shs.hal.science/halshs-01651662v1>

Submitted on 30 Nov 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Historicité et «altéronomie»: un autre regard sur la politique¹

di *Claudia Moatti*

La République romaine fut-elle démocratique ou oligarchique? Quel est le contenu du consensus et des valeurs qui l'ont modelée? Quelle est la cause de la «révolution» ou de la «crise» tardo-républicaine? Ces questions n'ont cessé d'occuper les historiens, à la recherche de la vérité sur cette époque. Depuis une vingtaine d'années le questionnement a repris avec vigueur à la suite du livre de Fergus Millar sur la démocratie romaine, sans que jamais ne soient sérieusement questionnées les catégories en jeu: République, démocratie, révolution, politique enfin. L'écriture de l'histoire semble reposer sur un consensus: comment arriverait-elle à saisir les conflits de sens?

Et pourtant au cours des siècles, ces catégories historiques ont fait l'objet d'interprétations divergentes si bien que la référence à Rome a pu jouer de manière extrêmement variée. Aujourd'hui, certains expliquent les différences par le *point de vue* de l'historien – un tel met l'accent sur les institutions, un autre sur les valeurs, un troisième sur la rhétorique; ou par l'approche choisie: sociologique, politique, intellectuelle. Mais quelle est cette «constitution romaine» qui se métamorphose selon le point de vue? Ne sommes-nous pas victimes de nos sources? Ou plutôt de certaines de nos sources? Ne prenons-nous pas les discours pour des pratiques ou certains discours pour une «culture politique» intangible, à l'aune de laquelle tout s'interpréterait?

Les anciens eux-mêmes débattaient sur leurs institutions: origines, nature, limites des pouvoirs, ils ne s'accordaient sur rien, et pourtant nous continuons à y chercher l'unité qui en serait le clé. Ils définissaient leurs catégories politiques de manière conflictuelle, mais nous en usons comme si leur sens était donné à l'avance, et, sans chercher à rendre compte de la pluralité sémantique, nous disons que leur traduction dépend du contexte. Enfin, interprétant le passé à la lumière de ce qui advint après coup, nous les «immobilisons», en les privant de leur historicité. Que saisissons-nous ainsi de la politique antique?

Il faudrait bien sûr d'abord se demander si l'enquête porte sur *la* politique ou *le* politique, c'est-à-dire si l'on s'interroge sur le champ du débat ou sur l'organisation

C. Moatti, Université de Paris 8; University of Southern California: claudia.moatti@gmail.com

1. Je tiens à remercier Michèle Riot Sarcey et Igor Mineo pour leur lecture critique. Ce texte doit beaucoup aux échanges que nous avons eus dans le cadre de notre séminaire d'histoire intellectuelle à Paris 8, et s'inspire en partie du texte publié dans ce cadre: «De la chose publique à la chose du peuple», dans C. Moatti et M. Riot Sarcey (éds.), *La République dans tous ses états*, Paris 2009, pp. 251-282.

du pouvoir dans la cité; et si l'on parle de ce qui se fait ou de ce qui se dit. Plus encore, comme l'écrit Jean Claude Milner, si «politique» est «un prédicat ordinaire qui permet de délimiter clairement ce qui est politique ou ce qui ne l'est pas», ou si c'est «un quasi-transcendantal qui ne permet aucune partition entre politique et non-politique puisque tout serait politique»². Mais comment saisir cet obscur objet sans plaquer sur l'antiquité des catégories, des distinctions contemporaines? On pourrait s'en tenir à une étude purement sémantique des termes *civilis*, *civilis scientia*, *de re publica*, mais cela ne conduirait qu'à une présentation descriptive. Il faut en fait entrer dans l'événement même, là où se joue, à différents moments de l'histoire, la délimitation de ce qui est politique et de ce qui ne l'est pas. Cela implique bien sûr une réflexion en amont sur l'écriture de l'histoire.

Il y a en effet plusieurs manières d'écrire l'histoire. On peut élaborer un grand roman (une histoire des idées, des institutions, de la culture politique), travailler sur le temps long des causes et effets, de l'accroissement et de la corruption des choses (pour parler comme au XVIII^e siècle), du consensus et de sa rupture, ce qui revient souvent à mettre en valeur les structures et à interpréter à leur lumière les événements, selon un mode de pensée circulaire; ou bien, au contraire, être attentif aux plis de l'histoire, à ce qui se construit dans le temps où cela advient. C'est ce qu'appelle une histoire intellectuelle de la politique, centrée pour cela davantage sur l'événement que sur le récit linéaire, attachée à mettre au jour l'«altéronomie» à l'œuvre. Pour cela il importe de donner leur place à tous les acteurs, de restituer les enjeux des processus en cours, de mettre au jour l'opération même de réduction et de réinterprétation produite par les textes (narration historique, traité politique ou texte officiel). Travailler sur la politique antique n'est pas en effet dissociable d'une réflexion sur la dimension textuelle de notre savoir et sur son historicité.

L'historicité et l'altéronomie

Prenons pour exemple la notion de consensus. De Finley à Holkeskamp, elle semble fondamentale pour comprendre la nature des sociétés antiques et donc les crises qui les ont secouées. Autour de cette notion, toute une constellation de catégories ont été «momifiées» (*mos*, *dignitas*, *nobilitas*, *res publica* etc.), en suivant Tite Live ou Cicéron, par exemple, alors même qu'ils rapportent les conflits continuels qui ont traversé la république romaine. L'idée de consensus, comme adhésion à des valeurs communes intangibles, semble en fait plutôt renvoyer à un passé idéalisé, être une utopie élaborée dans un contexte précis, une «opération de pensée», comme dirait Nicole Loraux, pour rejeter, à un moment donné, le conflit hors du champ politique et fonder une politique de l'unité. Si l'on renverse ce point de vue, tout est à réécrire, y compris la nature et le rôle du consensus et de la concorde dans la cité.

Par l'écriture de l'histoire, que ce soit dans le langage de leur époque ou dans une forme renouvelée, nos sources fabriquent du sens commun: aussi devrions-nous nous attacher à étudier la façon dont il se construit, et à rechercher en amont

2. Pour une politique des êtres parlants. *Court traité politique*, 2, Paris 2011, pp. 8-9.

ce qu'il occulte ou élimine. Non seulement les mots recouvrent des pratiques et des conceptions conflictuelles, mais leur définition et donc leur appropriation ont aussi des enjeux politiques. Tel est le cas par exemple des concepts ou notions de *res publica* ou de *populus*, de *maiestas*, de *libertas* ou de *suffragium* etc. A Rome, la bataille pour le pouvoir s'est accompagnée, à la fin de la République par exemple, d'une bataille de mots, mais loin de se réduire à une querelle sémantique, loin de refléter une simple compétition entre les membres de l'élite, ces mots suggéraient des modèles concurrents, voire conflictuels d'action, de références et de référents. On ne peut donc mener une discussion sur ces notions en disant simplement que leur sens dépend du contexte, comme si ce contexte leur était totalement extérieur.

L'insuffisance des approches évoquées vient en effet de ce qu'elles dissocient sens et contexte: on se réfère ainsi à un au-delà du texte que celui-ci reproduirait, illustrerait, dont il serait l'écho ou la trace, ou au contraire qu'il rejetterait. Mais quel est cet extérieur aux textes écrits? Est-ce la tradition, qui s'imposerait comme une Révélation, une norme invariante? Or la tradition est aussi ce que construisent nos textes et les *exempla* qu'ils véhiculent ne sont pas tous identiques: ces récits destinés à illustrer des valeurs, des modèles varient d'un groupe politique à l'autre, sont constamment réadaptés. Est-ce alors «l'esprit du temps»? Posons-nous la question: qui est plus représentatif de son époque, Cicéron ou Salluste? Caton ou Caius Gracchus?

Si, au lieu de poser le sens comme extérieur aux textes, nous considérons ces derniers comme «générateurs de sens», et «acteurs de l'histoire»³, il apparaît qu'il existe à un moment donné une pluralité de lectures, dont l'opposition entre tradition et nouveauté, légitimité et subversion, irrationnel et rationnel ne peut rendre compte, et qu'il importe de tenir compte des *écarts de sens* entre les différents textes, entre les lectures des événements, entre les acteurs. Allons plus loin: c'est dans ces écarts qui ne sont pas de langage, mais de discours (c'est-à-dire aussi de référents, d'action), que se joue la politique. Si tout reposait sur un consensus, il n'y aurait pas de politique, seul le jeu figé des institutions ce que certains essaient encore de faire croire. Ou, pour le dire en termes philosophiques, il n'y aurait que du *réel* et jamais du *possible*, c'est-à-dire jamais de rupture⁴. Il importe en effet de réintroduire cette dimension dynamique, «l'altéronomie» – l'aptitude, constitutive de l'action, à l'imagination politique.

Les textes ont donc bien deux dimensions: «externe» car ils utilisent ou mettent en question le ou les langages de leur époque, et «interne», dans la mesure où ils produisent du sens eux-mêmes. Saisir l'*historicité* d'un texte, mais aussi d'un concept ou encore d'une pratique c'est, par-delà les intentions des auteurs, mettre au jour les conflits d'interprétation entre les différents acteurs de l'histoire, et clarifier les *écarts* de sens et d'enjeux⁵. Par historicité, je n'entends donc pas le

3. M. de Launay, *Qu'est-ce que traduire?*, Paris 2008, p. 56.

4. C. Castoriadis, *Texte manuscrit inédit*, «*Le possible II*», 1958, cité par N. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris 2011, p. 108.

5. Sur cette conception, voir aussi M. Riot-Sarcey, *Temps et histoire en débat*, dans *Le temps*

contexte historique, ni le rapport au temps, mais en quelque sorte cette «relativité» du sens⁶, cachée le plus souvent, dans nos sources, sous un discours unificateur. On comprendra par là que même le sens «dominant», ce que certains appellent aussi la «culture», n'est pas un absolu: il est lui-même constamment changeant, réinterprété, enchâssé dans le passé et dans le présent.

On voit bien que cette manière d'étudier les textes s'oppose à une histoire positiviste qui pose le sens comme extérieur aux textes (ce que fait l'approche en terme de «culture politique» dont se réclame aujourd'hui une certaine historiographie allemande ou française), mais tout aussi bien au contextualisme linguistique, à la manière de Pocock et de Skinner, qui proposent une analyse des langages d'une époque, dont ils cherchent à discerner le traditionalisme ou l'originalité, et mettent au cœur du questionnement les intentions de l'auteur à l'exclusion de la praxis. On voit bien aussi pourquoi la démarche que nous proposons privilégie l'événement.

Privilégier l'événement

«Pourquoi choisir de s'ancrer dans un événement, dans cet événement, écrit Nicole Loraux dans la *Cité divisée*? Pour échapper aux schèmes intemporels de l'histoire longue, peut-être. Mais aussi pour le plaisir et – on l'espère – le profit escompté de l'exercice qui consiste à arracher un événement à l'histoire récit en même temps qu'à l'historiographie commémorative...»⁷. Ce qu'elle appelle ailleurs: repolitiser la cité.

On pourrait dire que d'une certaine façon, un événement est semblable à un texte doté de nombreuses potentialités, dont une partie seulement serait retenue par le lecteur. Ce processus de sélection, qu'opère la narration contemporaine ou postérieure à l'événement ou encore le travail de conceptualisation, élimine tout écart de pensée ou de pratique, soit en l'occultant, soit en le rejetant comme non-pensable ou comme non politique, de la même façon qu'on condamne à mort un séditieux ou un ennemi en le rejetant hors de la communauté politique ou de l'humanité. La pluralité est ainsi ramenée à l'unité. Par ce processus de «réduction» quasi chimique s'impose ou se confirme un sens dominant, à l'aune duquel, rétrospectivement, les événements passés seront jugés par les générations ultérieures. Pour résister au courant de l'histoire et retrouver son mouvement, il faut déconstruire cette opération, et, revenant à l'événement, chercher à saisir, en creux, les potentialités du moment et ce qui s'y joue.

Suivent quelques questions fondamentales de l'histoire intellectuelle: Comment peut naître un discours radicalement nouveau? Comment s'inventent des formes politiques nouvelles? Question qui peut aussi se retourner et qui n'est pas moins intéressante: comment le conflit devient-il impensable?

et les historiens, dir. S. Aprile, J.-C. Caron, M. Riot-Sarcey, n. 25, 2002/2, pp. 7-13 (<http://rhi9.revues.org/index414.html>).

6. Sur cette idée, voir *ibid.*

7. N. Loraux, *La Cité divisée*, Paris 1997, p. 12.

S'interrogeant sur la capacité de la société démocratique à remettre en cause ses principes, ce qu'il appelle l'autonomie, Castoriadis écrivait: «Nous avons d'ailleurs à faire face au même problème lorsque nous affrontons les questions de l'institution de la société et de l'action politique, par exemple sous la forme de la vieille discussion: pour changer la société, il faut changer les hommes; et pour changer les hommes, il faut que la société soit différente. Il faut donc que les individus qui agissent aient des *habitus* différents. Mais qui va leur inculquer ces *habitus* différents sinon la façon dont ils sont éduqués et donc la société dans laquelle ils vivent? Il en va de même quand nous parlons d'autonomie comme possibilité pour la société d'altérer lucidement sa propre institution...»⁸.

La capacité d'une société à l'imagination politique (à l'altérité comme à l'altération), ce que j'appelle donc l'*altéronomie*, n'a en effet pas toujours à voir avec une révolution; elle peut être le symptôme de son dynamisme interne, de son aptitude inhérente à remettre constamment en cause ses principes (sans pour autant que ce soit toujours réflexif). Ainsi, l'altéronomie en dit autant sur le processus de sélection qui se met en place lorsqu'il s'agit d'éliminer cette dynamique interne, que sur l'aptitude d'une société à la «création» politique, autre terme cher à Castoriadis.

A Rome même, de nouvelles idées, pratiques, significations ont constamment surgi. La société romaine n'était pas un monde univoque figé dans un consensus «sans alternative», comme le montrent le conflit entre patriciens et plébéiens, l'œuvre d'Appius Claudius, celle des Gracques, la formation de contre-pouvoirs tout au long du premier siècle etc., c'est-à-dire ceux qui constamment ont donné une autre idée de la justice et des rapports sociaux, renvoyant aux notions d'équilibre et d'harmonie, ou encore de démocratie. Mais à la fin de la république, cette dynamique est considérée comme dangereuse par une partie de l'élite: apparaît même l'idée qu'il existe deux sortes de désordres, ceux qui aident à construire la cité (telles les anciennes sécessions de la plèbe) et ceux qui lui sont défavorables (certaines séditions présentes)⁹. Dans cette «théorie des deux désordres» qui devient un instrument rhétorique lors des grands procès politiques de la fin du II^e siècle et du début du I^{er} siècle, dans cette opposition entre sécession et sédition qui révèle l'inquiétante omniprésence du conflit dans l'histoire de Rome, se joue une partie de la bataille: certains, inscrivant la sécession dans le passé, rejettent le conflit présent comme inassimilable et proposent tous les moyens pour le dissoudre, d'autres s'appuient sur cette théorie pour défendre les agitateurs présents, reconnaissant implicitement la part inévitable et même positive du conflit dans la cité. Cette seconde interprétation, cachée en creux dans une allusion du *de oratore* de Cicéron, n'aura pas de succès. Ce qui l'emporte, à la fin de la république, c'est la première interprétation qui témoigne d'une réelle impuissance à résoudre le conflit présent. Qu'est-ce donc qui dysfonctionne dans la société romaine, habituée aux révolutions? Qu'est-ce qui devient intolérable

8. *Thucydide. La force et le droit*, séminaires 1984-85, Paris 2011, p. 27.

9. C. Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome (II^e-I^{er} s. avant notre ère)*, Paris 1997, chapitre 1.

dans la liberté? En tout cas, lorsqu'elle fait preuve de réflexivité, une partie de l'élite romaine rejette l'altéronomie, simplifiant l'ordre du monde et transformant le passé, et met un terme à sa propre créativité.

Renversons donc la perspective: si la société romaine avait été marquée par une capacité constante à mettre en ordre le conflit, dont Machiavel a fait, à partir de son modèle, le ressort de la politique? Si elle avait été caractérisée par son aptitude à remettre en question ses valeurs, à ouvrir des possibles et si l'écriture du passé, née au II^e siècle de notre ère, n'avait été au contraire qu'une entreprise de stabilisation, visant à unifier le grand récit par la chronologie et réinterprétant comme économiques ou sociales les révolutions politiques du passé? De ce point de vue, au lieu de voir l'histoire de Rome comme celle d'un consensus auquel la crise gracquienne aurait mis un terme, c'est-à-dire au lieu de suivre Cicéron, il faudrait plutôt tenter de comprendre pourquoi l'altéronomie ne devient plus acceptable à la fin de la République, pourquoi le conflit, c'est-à-dire le jeu des possibles est rejeté hors du politique. Il est des moments où l'ouverture, la fluidité apparaissent intolérables. On comprend pourquoi la liberté, sous des sens si différents, devient le référent absolu de l'époque avec des enjeux contradictoires. De cette transformation de la société tardo-républicaine, on a deux témoignages qui sont liés: d'une part la clôture de sens du concept de république; d'autre part l'effort de rationalisation qui concerne tous les domaines.

La vera *res publica*

Res publica désigne d'abord les biens, la pluralité des choses que les citoyens ont en commun, leur patrimoine. Au début du II^e siècle, comme l'atteste l'usage de Plaute¹⁰ ou encore ce passage de Caton le Censeur, la notion a acquis un caractère abstrait: «C'est en commun qu'on doit user du droit, de la loi, de la liberté, de la *res publica*; mais en ce qui concerne la gloire et les honneurs, c'est de la manière dont chacun les a acquis pour soi: *iure, lege, libertate, republica communiter uti oportet; gloria atque honore quo modo sibi quisque struxit*» (Festus, sv. *struere*, p. 408 Lindsay).

Sans tâcher de traduire la locution, remarquons qu'elle est intégrée à une série conceptuelle – droit, loi et liberté – qui met en valeur son caractère général et que l'adverbe *communiter* semble renvoyer à une communauté de sens¹¹. Est-ce réellement un sens reconnu par tous alors que le terme *oportet* indique moins une réalité qu'une exigence? En tout cas, à partir de la deuxième moitié du II^e siècle, cette conception commune est bouleversée, comme le montre l'apparition de procédures d'urgence – le sénatus-consulte dit ultime ou la désignation d'un citoyen comme ennemi public – prises pour lutter contre les «séditieux». A ce moment la *res publica* est l'objet d'une surinterprétation; accaparée par l'un des partis, la notion se politise. L'enjeu n'est plus la légalité, mais la légitimité politique.

10. Plaute, *Amphitryon*, v. 39: «Mon père et moi avons mérité de vous et de la *res publica*». Je remercie Dario Mantovani d'avoir attiré mon attention sur cette citation.

11. C'est le sens grammatical de *communiter*: de manière commune et non particulière. Cf. aussi le discours de Caius Gracchus dans *ORF*³, 4, 8, 18.

Pour contrer le programme des Gracques et de leurs partisans, les conservateurs accusèrent en effet les tribuns de la plèbe de ne défendre que les *commoda* de la multitude, c'est-à-dire les intérêts matériels et particuliers d'une partie des citoyens et de menacer l'intégrité de la chose publique. Par opposition à ceux qu'ils qualifièrent bientôt de brigands (de gens animés par le goût pour le vol et le gain privé)¹², ils se proclamèrent, eux, les défenseurs de l'*utilitas rei publicae*, ou bien public, univoquement défini¹³. La matérialité de la *res publica* s'idéalisait en quelque sorte par son association à celle d'inaliénabilité. Dès lors, la *res publica* fut érigée en instance de légitimité, constituée en référence absolue, permettant de distinguer citoyens (nécessairement «bons citoyens») et séditieux¹⁴.

La justification de l'assassinat politique au nom de la *res publica* est une nouveauté qui aura une immense portée. Tous ne pouvaient cependant se résoudre à une telle évolution. Dans une lettre adressée à son fils Caius Gracchus, Cornélie l'exhorte à ne pas venger la mort de son frère, car «il vaut mieux que les ennemis vivent plutôt que de malmenier et faire périr la *respublica*»¹⁵. Il y a bien ainsi une rupture entre cette idée de *res publica*, proche de l'idée de patrie et de communauté inclusive, et son usage idéologique qui a pour effet de placer les adversaires politiques hors de la *res publica*. Le remplacement, dans le discours optimat, du salut public ou du peuple (*salus publica*) par le salut de la *res publica* (*salus rei publicae*), mais aussi l'émergence d'allégories sont d'autres aspects d'un processus d'essentialisation. Tous ces aspects sont liés en effet: à une idée unique de la *res publica* ne peut correspondre qu'une idée du bien commun et de l'utilité publique – et donc une seule idée du bon citoyen.

La *res publica* devint ainsi un sujet idéal, dont on put dès lors célébrer la dignité, le salut, la *causa*, qui pouvait susciter la *caritas*, l'*amicitia* même, et pour lequel il était beau de mourir – ou de tuer. De cette transformation, les monnaies et discours sont de bons témoignages. Dans les *Catilinaires*, prononcés fin 63

12. Toute une tradition a traité ainsi les Gracques (cf. Florus, *Histoires*, II 1). Une phrase attribuée à Caius Gracchus constitue une parfaite réponse à ces accusations: *si nanciam populi desiderium, conprobabo rei publicae commoda* («si je satisfais les désirs du peuple, je renforce les intérêts de la *res publica*») (ap. Priscianus = ORF² 183).

13. Dans un discours très politique, le *pro Sestio*, prononcé en 56, alors que la République traverse une période de violence inouïe, Cicéron retrouvera ce langage pour parler de manière générale des lois populaires: alors, écrit-il, «les intérêts du peuple, les désirs de la masse (*multitudinis studium ac populi commodum*) ne s'accordaient pas avec le bien public (*ab utilitate rei publicae discrepabat*)» (*Sest.* 103). Sur cette opposition entre *commoda* et *utilitas rei publicae*, voir C. Nicolet, *La polémique politique au II^e siècle avant J.C.*, dans C. Nicolet (éd.), *Demokratia et aristokratia*, Paris 1983, pp. 37-50. Cf. aussi *de officiis* (I, 25, 85).

14. L'œuvre du poète Accius, proche du milieu optimat dans les années 136-132, témoigne de cet accent mis sur la *res publica*: *Decius*, v. 14 (Klotz, 365) et 5 (Klotz, 364); *Brutus*, 36 (Klotz, 366): cf. L. Pepe, *La nozione del populus e le sue valenze*, dans W. Eder (éd.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik, Akten eines Symposiums, 12-15 Juli 1988, Frei Universität Berlin*, Stuttgart 1990, pp. 312-345: pp. 339-340.

15. Cornelius Nepos, frag. 1. Voir aussi le discours de Caius Gracchus au peuple (Malcovati, ORF⁴ 4, 8, 18): le *sapiens*, c'est «celui qui veille dans le même sens à vous (le peuple), à la *res publica* et à lui-même» (*qui et vobis et rei publicae et sibi communitèr prospiciat*).

devant le sénat et le peuple, Cicéron alors consul imagine une prosopopée de la République: «et si la patrie, qui est ce que j'ai de plus cher, si toute l'Italie, si la république tout entière (*si omnis res publica*) me parlait» – et évoque les «paroles très saintes de la *res publica*» (*sanctissimae rei publicae voces*)¹⁶; dans une lettre, il explique qu'il ne veut ni manquer à la république, ni lui survivre, signifiant par là que si elle périt, il mourra¹⁷; et plus tard, commentant la mort de César dans les *Philippiques*, il explique que la république n'a fait que se venger (*Phil.* II 44, 113) et qu'elle est enfin redevenue «libre de toute puissance et maîtresse d'elle-même (*sui iuris ac Mancipi*)»¹⁸. L'apparition à la même époque du syntagme *rei publicae interest*, avec le génitif de la personne, qui remplace la tournure neutre *ad rem publicam interest*, s'inscrit parfaitement dans cette progressive allégorisation¹⁹, que confirme encore la frappe d'un denier de Caius Lentulus, en 12 av. J.C.: on y voit Auguste relever la *respublica*, figurée en femme agenouillée et clairement désignée par l'inscription RESPVB. Cette allégorie permet d'exprimer l'amour infini et total qu'elle suscite, et surtout d'unifier et de fixer le sens de ce qui n'est qu'une fiction, un Nom – précisément ce au «nom» de quoi on peut mourir.

Au cours du premier siècle, le paradigme optimat, qui exclut de l'idée de *res publica* toute conflictualité, fonctionnera parfaitement. En 63, alors que Catilina agite le spectre de la sécession, en recourant à l'image des deux corps de la *res publica* (*duo corpora rei publicae*), Cicéron ne voit que *La res publica* face à un monstre, que la *res publica* face à la sédition²⁰. Même chose après la mort de César: contre Marc Antoine qui tente de forcer le sénat à négocier d'égal à égal, l'appelant à reconnaître une *dissensio partium*, une querelle de partis, Cicéron plaide pour la proclamation de l'état d'urgence: «si l'on prend ces mesures, l'idée même et le bruit de notre sévérité suffiront à étouffer la folie de ce gladiateur criminel; il reconnaîtra que c'est avec la *res publica* qu'il s'est mis en guerre; il éprouvera l'énergie et la force d'un Sénat parfaitement uni» (*Phil.* V 32). Il n'y a donc pas de son point de vue une guerre civile²¹, ni une sécession, mais encore une fois *La res publica* attaquée par un séditieux; et ce dernier ne peut bénéficier d'aucune protection civique car «celui qui est l'ennemi de la *res publica* ne peut en aucune façon être citoyen» (Cicéron, *Cat.* 4, 10)²². Inversement, le citoyen ne

16. Cf. aussi Cic., *Cat.* I 13: *in venis et visceribus rei publicae* («dans les veines et les entrailles de la *res publica*»).

17. Gell. I 22, 19. Cf. aussi III 7, 9; même idée dans *de leg.* II 2, 5.

18. *ad Brut.* I, 16, 4: sur le sens de l'expression *sui Mancipi*, voir L. Capogrossi Colognesi, *Struttura della proprietà e formazione dei iura praediorum nell'età repubblicana*, I, Rome 1969, pp. 321 s.

19. Voir J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Bâle 1953, p. 223, n. 21.

20. *Pro Murena* 51.

21. Au contraire, dans l'affrontement entre Pompée et César, les deux parties voulaient la survie de l'Etat, *utrisque cupientibus rem publicam saluam*, mais divergeaient sur la *communis utilitas*, dit Cicéron (*pro Ligario* 19), une tradition suivie par Velleius Paterculus II 52, 3, qui parle de l'affrontement à Pharsale des *duo rei publicae capita*, «des deux têtes de la république» et accuse les Gracques d'avoir illégitimement «occupé la république» (II 4, 4).

22. Sous l'Empire la *seditio* deviendra un crime de *maiestate* (D. 48, 4, 1, 1).

peut être que vertueux, d'une vertu reconnue et partagée par tous. Cette osmose désirée, nécessaire entre la république et les citoyens peut justifier, dès lors, la suspension des droits dans l'intérêt de la *res publica*²³. L'amour de la *res publica* apparaît comme supérieur à la loi, la guerre contre l'ennemi intérieur comme supérieure aux mécanismes politiques.

Jamais sans doute n'avait été plus clairement affirmé le lien entre vérité et *communitas*: «la clôture des significations» vient en effet avec le rejet de toute division. Et ce sera l'un des enjeux de la fin de la république que de fixer la signification des catégories politiques, des normes et des pratiques, alors que guerres civiles, violence, complots ont introduit la sédition jusque dans les mots. C'est pourquoi la définition de la *res publica* par Cicéron est si importante, car il s'agit de mettre un terme aux conflits de sens, en cherchant la nature en soi de la *res publica* – *quid sit id ipsum*²⁴. Vision platonicienne, et idéologique, vision exclusive et excluante.

Fondé en nature²⁵, le droit qui constitue la *res publica* en *societas iuris* doit ainsi assurer la permanence de l'Etat, son éternité, dans la mesure aussi où il a de l'effet même sur les relations intellectuelles et notamment sur la signification du langage. Le pacte politique doit permettre d'arracher le langage à l'influence des factions et des passions, de recréer une unité de sens dans la cité. Cette idée-là, totalement nouvelle à la fin de la république, participe d'un mouvement de rationalisation qui séduit une partie de l'élite.

Découpage et unification, clarification et classification, codification et définition, organisation du savoir, du pouvoir, du passé et démonstration rigoureuse: la pensée rationnelle est à l'œuvre dans tous les domaines et tente de s'imposer comme l'unique mode de pensée de l'époque, suscitant résistances et conflits qui restent encore à analyser²⁶. Sans doute, la rationalisation est d'abord un moment critique pour l'élite, qui veut tout fonder en raison, l'autorité, la tradition, le savoir. Mais la raison se transforme bientôt en principe ontologique, en ce qu'elle vise surtout à construire un monde cohérent, stable et *irréfutable*, si bien que loin d'être ruiné, l'ordre politique doit être refondé d'une manière définitive. Le monde rationnel progressivement construit ne tolère aucune alternative, et tout autre discours est rejeté du côté de l'irrationnel et des mauvaises passions. On voit bien ainsi comment la bataille politique rend concrètes des distinctions spéculatives, et comment le discours rationnel produit un raisonnement circulaire, posant une idée de la réalité ou même du passé (la rationalité de la «constitution romaine» par exemple), qu'il suffira ensuite d'interpréter comme étant la seule réalité.

23. Le «républicanisme» antique pose clairement la tension entre vertu et loi. La théorie cicéronienne du *salus rei publicae* explicite cette tension au terme de laquelle la vertu l'emporte comme le montre le *Songe de Scipion*, qui conclut le *de republica* de Cicéron. Cf. «Conservare rem publicam», à paraître.

24. *de rep.* I 24, 38 (195).

25. Voir par exemple la longue discussion sur la définition des *optimates* au *pro Sestio* 96 s.

26. Moatti, *La raison de Rome*, surtout les chapitres III, V et VI.

Dans ce processus de rationalisation, non seulement le rapport au passé aussi est changé et chargé de signification (le passé est unifié dans un discours continuïste, traditionaliste, ancré dans une origine unique, discours que reprendra l'empereur Auguste, *restitutor* par excellence), mais la politique elle-même change de nature: la *res publica* est tellement essentialisée que se trouve légitimé le recours à la guerre contre tout ce qui semble la menacer. Les possibles ouverts par l'action de certains leaders politiques sont tous désignés comme des aspirations à la tyrannie, l'équivalent de la mort de la *res publica*, c'est-à-dire de la sortie du politique entendu comme ordre juridique.

Ce nouveau régime de vérité, s'il rejette théoriquement toute alternative, n'élimine donc pas *dans les faits* d'autres aspirations. La résistance de la société peut se lire à différents niveaux: dans les tentatives de contre-pouvoir innombrables durant la période, dans l'historiographie fondée sur l'événement ou encore dans le travail antique de Varron. Disons seulement que par la rationalisation, le milieu optimate a en quelque sorte tenté de mettre fin au mouvement de l'histoire. L'intérêt de l'époque pour la figure de Romulus prend ainsi tout son sens. La légende ne dit pas autre chose que cela: la cité ne peut être qu'une, le désordre est un crime (*vitium, peccatum*) qui doit être rejeté hors de ses murailles. *Peccare* – écrit Cicéron (*Paradoxes* III 20) – c'est *tamquam transire lineas*.

Le concept de monument

Comment désigner ce processus de rationalisation qui est à l'œuvre dans tous les domaines de la société sans pour autant relever d'une stratégie consciente de la part des contemporains ni constituer le seul discours de l'époque? Et comment le distinguer d'autres «moments rationnels», antérieurs ou postérieurs? Il me semble, plus généralement, qu'il manque un concept opérant apte à définir le processus de construction d'un discours dominant, son élaboration et ses formes.

Le terme *structure* n'est pas satisfaisant, qui l'inscrirait dans la longue durée; et c'est en partie pourquoi *épistémé* ne convient pas non plus, qui désigne chez Foucault une unité de pensée commune à toute une époque, ou plus précisément les conditions de possibilité d'un discours commun à tous les savoirs; encore moins *habitus* qui, chez Bourdieu, renvoie à des croyances reçues, des comportements acquis qui caractérisent un groupe social.

Je propose pour ma part d'appeler *monument* (au sens abstrait) l'ensemble dynamique des formes signifiantes qui définissent un discours dominant en construction – étant précisé que «discours» renvoie aussi bien à des formes de pensée que d'action.

Entendons-nous bien. Ce n'est pas une époque qui a ses monuments, comme Napoléon a le carrousel du Louvre, comme on croit qu'une époque a son patrimoine, mais c'est l'ensemble des signifiants, donc le monument qui saisit l'époque. En ce sens on peut commencer à périodiser et à distinguer les formes d'une époque. On parlera ainsi pour la fin de la république de «monument rationnel» dont le sens est double: émancipation individuelle de l'élite et clôture politique.

Il va sans dire qu'un *monument* – *Denkmal* (en songeant à la pensée (*denken*) qui le compose) – comporte différents *édifices* (*Gebäude*) que sont les formes signifiantes, visibles, repérables, identifiées, à la fois autonomes et liées aux autres. C'est cette liaison qui définit leur fonction spécifique. Autonomes, certaines peuvent disparaître au fil du temps: il y a ainsi du *monument en ruines*. C'est ce qui adviendra sous le principat où une partie des formes républicaines sont perpétuées – la rationalisation de l'administration par exemple – mais où d'autres (la critique de la tradition par exemple) disparaissent. Certains *édifices* subsistent, le *monument* a disparu.

Inversement, et cela est fondamental, le *monument* incite au comparatisme. Le besoin de clarification, l'esprit critique, la division et la classification, la formalisation du réel: voilà quelques thèmes communs à la fin de la république, au siècle de Périclès, ou au XVIII^e siècle européen. Mais si l'histoire est féconde en *résurgences*, celles-ci ne sont pas de simples répétitions. Les formes ne sont pas éternelles, et surtout, d'une époque à l'autre, leurs conditions de production, et donc leur efficacité et leurs enjeux ne sont identiques, même si la *référence* aux expériences passées produit l'illusion d'une similitude, gommant ainsi toute historicité. En effet, pourrait-on dire, si certains *édifices* semblent identiques, le *monument* forme un ensemble spécifique, à la signification singulière: émancipateur ici, aliénant là.

Ce que nous appelons le *monument* est ainsi une architecture, mais invisible, immense, en évolution: elle a une ampleur, son étendue, sa qualité, sa chronologie propres. D'être vaste, complexe, invisible, massif, collectif, et cependant palpable, le *monument* relève du *symbolique* et ainsi, se construisant, s'élevant dans la conscience d'une époque²⁷ – et indiquant ses contours – pour une large part *qui reste à penser*, il s'enfonce dans son inconscient²⁸: d'être invisible, il est inconscient²⁹. C'est en ce sens qu'il peut structurer l'ensemble des relations, et faire croire aux générations ultérieures qu'il n'y avait alors pas d'alternative.

Références bibliographiques

- Béranger J., *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Bâle 1953.
 Capogrossi Colognesi L., *Struttura della proprietà e formazione dei iura praediorum nell'età repubblicana*, I, Roma 1969.
 Castoriadis C., *Thucydide. La force et le droit* (1984-85), Paris 2011.
 Launay M. de, *Qu'est-ce que traduire?*, Paris 2008.
 Loraux N., *La Cité divisée*, Paris 1997.
 Milner J. C., *Pour une politique des êtres parlants. Court traité politique*, 2, Paris 2011.

27. Les arpenteurs savent qu'ils font du cadastre, Cicéron sait qu'il veut rationaliser le droit.

28. Aucun ne sait qu'il est dans une période "rationnelle".

29. On ne dit pas que "l'inconscient collectif" existe, mais que le monument, étant invisible (non perçu), ouvre à cette dimension: une époque dont il dit tout l'ignore, ne le voit pas comme tel.

- Moatti C., *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à Rome (II^e-I^{er} s. avant notre ère)*, Paris 1997.
- Moatti C., *De la chose publique à la chose du peuple*, dans C. Moatti et M. Riot Sarcey (éds.), *La République dans tous ses états*, Paris 2009, pp. 251-282.
- Nicolet C., *La polémique politique au II^e siècle avant J.C.*, en C. Nicolet (éd.), *Demokratia et aristokratia*, Paris 1983.
- Pepe L., *La nozione del populus e le sue valenze*, en W. Eder (Hrsg.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik, Akten eines Symposiums, 12-15 Juli 1988, Frei Universität Berlin*, Stuttgart 1990.
- Poirier N., *L'ontologie politique de Castoriadis*, Paris 2011.
- Riot-Sarcey M., *Temps et histoire en débat*, en *Le temps et les historiens*, dir. S. Aprile, J.-C. Caron, M. Riot-Sarcey, n. 25, 2002/2, pp. 7-13 (<http://rh19.revues.org/index414.html>).

Abstract

In opposition to positivist, contextualist or sociologist approaches to politics, this article proposes a perspective of intellectual history, which aims at working on the *historicity* of the discourses and the practices. That means that, instead of privileging the structures and of defining a “context” which is supposed to make the texts comprehensible, one should consider the texts as generating the meaning themselves; this approach involves focusing on the events, and deconstructing the dominant discourse in order to highlight the conflicts of interpretation. This should compel the historians to recognize the capacity of the Roman society to *alteronomy*, i.e. to tolerate revolutions and ruptures, but also the attempt of a part of the elite, at the end of the Republic, to stop this dynamism. Two examples are developed: the divergent uses the concept of *res publica*, and the development of rationalisation in all domains. The end of the article addresses the issue of how to define a dominant discourse and its extension, and proposes the concept of *monument*: such a concept will be useful for framing an era as well as for a comparison of different periods in history.