

Histoire de Rome

M. Paul VEYNE, professeur

Le premier cours a porté sur la religion de Plutarque ; on a surtout étudié le *De genio Socratis*, puis réuni et analysé les allusions aux prodiges et présages dans les *Vies* et les *Moralia*, qu'on a mises en rapport avec la métaphysique de Plutarque (un dieu créateur, mais non pas tout-puissant, et freiné par la matière). D'où une critique faussement « rationaliste » des prodiges, qui doivent être conformes à la physique ; ils doivent aussi être étrangers à « l'inquiétante étrangeté », aux monstres, aux agneaux à deux têtes, etc. Si bien que le prodige idéal est la coïncidence significative (deux événements naturels qui se produisent au même instant). Toutefois, les hommes ne sont jamais sûrs du caractère intentionnel des coïncidences et autres présages ; ils ne savent pas non plus à coup sûr ce que les dieux veulent leur signifier par ces présages ; enfin, bien des présages nous échappent, ou encore nous les croyons adressés à nous, alors que les dieux ne nous les destinaient pas. Pour l'Académicien Plutarque, les présages, bien que d'origine surnaturelle, se produisent dans le monde du devenir, si bien que la certitude ne peut être atteinte. — En ce qui concerne le *Démon de Socrate* nous croyons avoir montré que la source de Plutarque n'a pas été l'inévitable Posidonios, mais bien le stoïcien Antipatros de Tarse.

Ce cours sera poursuivi durant les années suivantes.

Les dernières séances ont été occupées par l'étude de la vertu d'*humanitas* et de *philanthropia* dans le monde hellénistico-romain. On a jugé opportun, paradoxalement, d'y étudier surtout l'atrocité de la guerre romaine, sous la République et l'Empire, et les méthodes de terreur, cette étude semblant bizarrement n'avoir jamais été faite. Il semble inutile de résumer ces conférences, leur publication en traduction italienne venant d'en être faite à Rome, chez l'éditeur Laterza. Le lien entre ces atrocités et la *philanthropia* est moins paradoxal qu'il ne paraît : la phrase terrible d'Auguste dans son testament politique (« j'ai préféré laisser vivre, plutôt que de les anéantir, les peuples auxquels je pouvais pardonner en tout sécurité ») est une manifestation

d'humanité, à rapprocher de la « philanthropie » que Polybe attribue à Antigone Doson évitant de détruire Sparte et d'en massacrer les citoyens après la bataille de Sellasia.

Le second cours a porté d'abord sur certains aspects du stoïcisme. Le stoïcisme ne fonde pas la morale sur l'eudémonisme, ne prétend pas constater que la morale vise au bonheur (V. Brochard, Pohlenz) : il offre de mener les hommes au bonheur grâce à une « morale » ou art de vivre qui, bien que tracée en pointillé dans la Nature vivante, a cependant besoin d'être redécouverte et enseignée (bien qu'en un autre sens elle relève d'un savoir sans date, comme toutes les vérités). Sous le nom de philosophie, le stoïcisme est une recette de bonheur, de même que certaines « philosophies » orientales sont des recettes d'autrotransfiguration ; il n'est pas une théorie de « la » morale (au surplus, les rares indications qu'il contient sur le fondement de la morale, au sens étroit et moderne du mot, sont naturalistes et non eudémonistes). Les devoirs envers autrui, pour prendre cet exemple, n'occupent qu'une très faible partie de la parénétiqne stoïcienne, qui enseigne plutôt à mépriser la mort, les biens de fortune, etc. Le souverain bien demeure la « vertu » (c'est-à-dire l'autonomie de l'intellect-volonté se prenant elle-même pour but) parce que, de tous les biens, la vertu est le seul bien dont la valeur soit intrinsèque, comme celle de l'étalon-or ; et, comme l'or, la vertu est également le fondement et la mesure de la valeur des autres biens. Aussi les stoïciens, et eux seuls, faisaient-ils une distinction radicale entre la vertu et ces autres biens.

Toutefois, ce que le stoïcisme, avec toute l'antiquité, appelle bonheur n'est pas un état intérieur, souvent paradoxal ou déroutant, que seul le sujet peut connaître et dont lui seul peut juger. Il n'est pas non plus la félicité de la vie contemplative (Plotin, I,4,13). Être heureux, c'est être enviable et louable aux yeux d'autrui, c'est « avoir tout pour être heureux » selon le jugement de ses pairs, vertus et mort glorieuse comprises (Hérodote, I,30 ; Xénophon, *Agésilas*, XI). C'est le bonheur de l'individu parmi les autres, et non du moi intérieur.

D'où un paradoxe : le stoïcisme a eu pour tâche principale d'exhorter à ce bonheur qui est pourtant le souhait spontané de chacun et dont la voie a été tracée par la providentielle Nature. La photographie que l'on donne souvent du stoïcisme, avec sa « métaphysique » et sa « morale », est mal cadrée : elle laisse de côté cet enseignement du bonheur qui demeure l'essentiel de cette doctrine ; cet enseignement n'en est pas une forme décadente et « bien romaine », ou populaire. Pourquoi est-il ainsi besoin d'exhorter à être heureux ? Parce que, bien que l'homme soit un animal raisonnable, dans le fait tous les hommes sont « fous », par suite d'un télescopage entre les stades du développement biologique de l'individu (Aulu-Gelle, XII,5) ; si bien que la « culture », l'apprentissage de la sagesse, est nécessaire pour pouvoir retrouver

la voie de la nature vers le bonheur, où la raison vient suppléer à l'instinct du nouveau-né.

Exhorter, disions-nous. Le bonheur stoïcien, étranger au plaisir et à la peine, relève d'un idéal du moi, d'un perfectionnement général de l'être humain. Il est de la nature des grandes idées (être dans « le sens de l'histoire » ; pour les stoïciens, être dans le sens de la nature ; contribuer au progrès de l'aventure humaine, etc.) d'exiger quelque chose de nous et de ne pas nous laisser indifférents. A cette altitude, la morale au sens étroit cesse d'être devoir, obligation, respect, impératif ; elle se fond parmi les « valeurs » ; or le fait est que nous passons les heures de notre vie la plus quotidienne, à notre insu, à peser des valeurs (il faut faire ceci, il ne faut pas faire comme cela, il faut se forcer, cela n'en vaut pas la peine, etc.). La distinction du bonheur et du bien étroitement moral s'efface. Ce bonheur est plus élevé qu'un avantage spontanément recherché et plus large qu'un devoir auquel il faudrait obéir. Il ne suffit donc pas d'en montrer le chemin, mais il n'est pas question non plus de l'imposer. Alors comment va fonctionner le quasi-impératif eudémoniste ? Comment va s'opérer le passage de l'être au devoir-être ? Pourquoi faut-il être heureux ? Le passage se fera sous une forme originale, celle de l'exhortation, où l'on pousse les gens à suivre leur intérêt (le fondement de l'impératif révolutionnaire dans le marxisme est un peu le même) ; le mode exhortatif est révélateur de ce que la « philosophie » stoïcienne a de spécifique. C'est aussi le mode qui domine chez Sénèque et Epictète, et il mériterait une étude systématique. L'exhortation s'oppose aussi à la direction et au gouvernement des esprits : le *cosidetto* directeur de conscience stoïcien n'est pas un évêque ou un abbé ; on ne lui « obéit » pas, serait-ce pour son propre bien. L'opposition entre la parénèse païenne et le patronage spirituel chrétien est complète : le stoïcisme n'a rien d'un gouvernement des esprits ; il propose sa méthode de bonheur, mais ne prétend pas à une mission universelle. Aussi bien l'idée que le monde tout entier dût ou pût un jour devenir stoïcien n'a-t-elle jamais effleuré l'esprit des stoïciens. Ils n'y auraient certes vu aucune impossibilité, ils y auraient même trouvé quelque logique : simplement ils n'y ont pas pensé, ils ne sont pas allés voir si loin. On voit la différence entre les sectes philosophiques antiques et les grands monothéismes du temps présent, avec leur prosélytisme et leur autoritarisme. La différence apparaît sur un autre point : les sectes antiques sont caractérisées par les querelles doctrinales entre sectes (qui amusaient les rieurs du temps) ; tandis que, si l'on voulait tenter une typologie comparée des sectes dans l'histoire, on pourrait partir du fait que les « sectes » modernes (religieuses, politiques ou... littéraires) sont caractérisées par le jeu des hérésies, des exclusions, à l'intérieur de la secte elle-même. Ce sont là combats de chefs. Les stoïciens, eux, n'avaient pas de chefs.

Enfin, nous nous sommes interrogé sur un détail curieux : les stoïciens ont souvent reconnu qu'aucun Sage sans doute n'avait encore existé, sauf Hercule

(et peut-être Caton) ; comme l'orateur idéal, le Sage est un être de raison (Columelle, XI,1). Loin d'être ruineux, cet aveu spontané caractérise la rationalité très particulière du stoïcisme : le rapport entre la théorie et la pratique y est celui d'un mécanisme cohérent et des inévitables « frottements » qui rendent la théorie approximative, mais non fautive, et toujours utile pour la pratique, avec une légère marge d'à-peu-près. On pensa inévitablement à la théorie économique néo-classique, que Schumpeter ou Lionel Robbins comparent à la mécanique théorique, qui fait abstraction des « frottements », mais en demeurant exacte et utilisable. Il n'existe pas plus de Sage accompli qu'il n'existe de Marché parfait ; il demeure que la théorie pure du Marché permet de comprendre les marchés impurs et de s'y comporter en agent rationnel. Les « frottements » sont si peu significatifs qu'on n'en pousse guère l'analyse. L'analogie des frottements s'impose d'autant plus ici que l'écart entre la théorie stoïcienne et la pratique, ou entre le Sage et l'individu « en progrès », se traduit par un ralentissement : il faut du temps pour se pénétrer des dogmes de la secte ; on « progresse » dans la durée ; quant à la nature des frottements, elle importe si peu que seul Sénèque en a dit quelque chose dans les premières pages du *De tranquillitate* ; ici encore, les stoïciens raisonnaient comme les marxistes : si les intéressés ne se sont pas encore entièrement pénétrés d'une méthode destinée à leur propre bonheur, c'est qu'ils ne l'ont pas encore entièrement comprise ou qu'on ne la leur a pas encore assez expliquée ; que faire devant cette lenteur ? Expliquer encore, mieux se pénétrer des dogmes. Mais on ne se demandera pas pourquoi il y a cette lenteur (à la limite, interminable). On conservera donc dans sa pureté le dogme intellectualiste stoïcien, selon lequel la passion se réduit à l'erreur et où intellect et volonté sont une seule et même tension : les frottements ne sont pas dus à une affectivité irrépressible parce que vraie ; ils ne sont rien d'autre qu'un peu trop de durée : il faut attendre que l'*hegemonikon* agisse, de même qu'il faut attendre que le sucre fonde, que l'équilibre économique « soit atteint » dans la « longue durée » et que le prolétariat comprenne. Dès qu'il aura compris, il voudra. Aucun délai-limite n'est prévu, pas plus qu'en Psychanalyse, puisque, si l'on n'est pas encore un Sage parfait, c'est donc qu'on n'a pas encore compris : aussi Sénèque se borne-t-il à répéter, au disciple trop freiné, les dogmes de la secte. Et c'est aussi pourquoi les stoïciens n'ont guère plus développé de théorie des remèdes aux frottements que des frottements eux-mêmes ; leurs exercices d'ascèse semblent bien être très différents de ceux des chrétiens et n'avoir pas été très élaborés ; ils consistaient moins à plier la machine qu'à mettre en pratique des gestes symboliques (se priver de vaisselle plate, dormir sur un matelas à même le sol) et surtout à se répéter les vérités de la secte. Leur ascèse consiste à mettre en pratique interminablement le stoïcisme, sans méthodes particulières.

Ce cours a occupé les cinq premières conférences. Les huit autres ont permis d'étudier une conduite de piété d'époque impériale : fréquenter les

dieux hors des jours solennels et des occasions rituelles, aller s'asseoir dans leurs sanctuaires ; ce travail venant de paraître dans la *Revue de Philologie*, il semble inutile de le résumer.

Sur le caractère relationnel des « faux » biens et sur la valeur primaire de l'impulsion naturelle à la conservation de soi, même après que l'âge de raison est atteint, voir Brad Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, 1985, chap. VI. Sur les passions mauvaises comme non positives et comme simple diminution du tonus de l'*hegemonikon*, A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, chap. V ; A.C. Lloyd dans *The Stoics* (J.-M. Rist, éd.), UCLA, 1978, chap. X. Le tonus a pour caractéristique de pouvoir se tendre ou se relâcher (S.V.F., II, 393, cité par J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1988, chap. IV). La cohésion de l'individu humain se confond avec cet *hegemonikon* qui est un tonus ; si bien que ce qui « ne dépend pas de » cet *hegemonikon* qu'est l'individu « n'est pas en » nous (c'est le double sens d'*epi* dans *ta ouk eph'hêmin*). Il s'ensuit que la liberté est à la fois l'objet et le moyen de la liberté, ou que l'*hegemonikon* est à la fois moyen et cible ; d'où le *uindica te tibi* par lequel commencent les *Lettres à Lucilius* : le libérateur et le libéré sont le même individu ; cf. *De finibus*, III,7,24. Les imperfections et lenteurs du disciple en progrès ne sont pas dues à des éléments irrationnels, mais à une rationalité trop peu tendue. D'où la médication du *De tranquillitate* : que faire, si le disciple trouve que la médication stoïcienne ne suffit pas à le guérir ? Lui administrer une seconde dose du même remède. Peu importe la lenteur du temps : elle n'est pas révélatrice de l'existence de forces irrationnelles.

Le Sage n'étant qu'un état limite, le Moyen stoïcisme abandonnera l'optique de l'Ancien, qui partait de la définition de ce sage idéal (« il fait ceci ou cela, il choisit tel ou tel moyen de gagner sa vie », etc.) et qui procédait *tabula rasa* ; le Moyen, lui, part (tacitement !) du disciple tel qu'il est, déjà engagé dans la vie ou promis à une carrière, et il lui enseigne à vivre stoïcienement une existence déjà donnée. Ce changement sournois de point de départ définit le Moyen stoïcisme, qui, me semble-t-il, ne procède à aucun changement exprès des dogmes et ne glisse pas du *katorthôma* parfait aux simples *kathêkonta* (vu que, dès l'Ancien, ce qui était *katorthôma* par rapport au *logos* était en même temps un *kathêkon* par rapport au *kairos* : il est inexact que les *officia* soient les devoirs moyens pour les simples hommes, le *katorthôma* étant réservé au seul Sage). Le passage du « Que fait le Sage ? » au « Que dois-tu faire, pour vivre en stoïcien ta condition ? » ne s'est traduit par aucun changement doctrinal (qu'on ne manquerait pas d'imputer à quelque génie national romain) ; Panétios n'est pas Cicéron : c'est un stoïcien orthodoxe, à la lettre du moins. Le passage de l'Ancien au Moyen stoïcisme n'existe pas, du moins pour l'histoire interne de la philosophie. Mais, si les dogmes ne changent guère, de Chrysippe à Sénèque et Epictète compris, le « vécu » du stoïcisme change beaucoup. Lorsqu'on part du monde comme il va, pour le

vivre stoïcien, et non de l'idéal du Sage, il faut se donner de nouveaux critères de sincérité. Par exemple, la mort exemplaire remplacera l'idéal du Sage : à défaut de vivre en Sage, on mourra en stoïcien, les derniers instants lavant toutes les imperfections et devenant le gage du stoïcien authentique. En tout cela se révèle une dualité qui se retrouve dans des sectes religieuses ou politiques autant que dans certaines sectes philosophiques : la promesse initiale d'achèvement (la Sagesse, la Parousie, la Révolution) n'est plus que la justification d'un vécu (le progrès moral, la vie chrétienne, l'action militante). Cette transformation du stoïcisme vécu n'est, ni un changement doctrinal, ni l'effet de l'esprit romain, mais la simple conséquence de la diffusion du stoïcisme dans des cercles de plus en plus larges : il fallait s'accommoder du monde comme il allait. D'où aussi la disparition des éléments « cyniques » (S.V.F. III 743 sqq. ; ajouter Sextus Emp. *Hypot.* III 205) qui n'effarouchaient pas l'Ancien stoïcisme.

Ce n'est pas à dire que le stoïcisme ait changé dans ses dogmes ni même dans son esprit : le stoïcien demeure un être à part, un sectaire, qui ne se fonde pas dans la commune morale cicéronienne. Panétius, quoi qu'on ait dit, n'avait pas rompu avec la doctrine antiplatonicienne de l'unité de l'âme. Le *logos* prend la suite de la pulsion primaire ou *hormê*, mais en la conservant en lui : seule la pulsion peut enseigner à la rationalité de quel individu elle doit assurer la conservation ; quant aux passions mauvaises, elles ne viennent pas d'une partie distincte de l'âme, mais se réduisent à un déséquilibre entre *logos* et *hormê*, à une surabondance de la pulsion (*pleonasmos*, S.V.F., III, 479) : thèse nuancée, que tout résumé doxographique faussera. Le résumé de la plupart des doxographes était d'affirmer l'unité (formelle) de la psyché ; Cicéron, lui, résumant Panétius à des fins édifiantes, préfère mettre en vedette la dualité (matérielle) du *logos* et de l'*hormê* (surabondante). Même unité de l'âme dans la théorie de l'aliénation par la mauvaise éducation. Car, outre l'interférence des stades biologiques, l'universelle « folie » est due aux opinions inculquées par l'éducation dans « l'âme encore tendre » de l'enfant (Sénèque) ; concluons que l'éducation est cause simplement procatactique et que la vraie cause synectique demeure le faible tonus de l'âme enfantine : être aliéné à soi-même par les ennemis du moi n'est jamais que manquer de conscience de soi (cf. Sénèque, 87,31 : *causa praecedens, causa efficiens*). Mais, dira-t-on, pourquoi les mauvaises opinions se maintiennent-elles ? Parce que le temps dure par inertie, sans raison, comme on l'a vu plus haut ; de même, l'étude des progrès (*prokopê*) de l'âme montre que ce temps, pour les stoïciens, est celui de l'habitude, le temps que l'étoffe prenne son pli. Pas d'abandon non plus de la théorie du *katorthôma* : Sénèque trouve insipides les bavardages sur les *officia* sans vision d'ensemble, les petits traités sur les *kathêkonta* (95, 45, et toute la lettre 94). De même, le glissement du point de vue du Sage à celui du commençant n'est qu'un passage de l'ordre des raisons à l'ordre des progressions, sans édulcoration des dogmes ; Sénèque garde

intact l'idéal du Sage, dont il parle maintes fois en termes lyriques, même si le point de départ de sa parénèse est fatalement le disciple et le monde tels qu'ils sont. On pouvait affirmer indifféremment qu'entre le Sage et le Progressant la différence est radicale, si bien que les degrés inégaux de progrès ne comptent pas (c'est la doxographie classique par le tout ou rien, S.V.F., III, 539, etc.), ou bien distinguer entre les degrés de progrès, tout en avouant que le Sage les transcende. Le tonus étant indistinctement jugement et volonté, la parénèse exhortative invitera le tonus à se tendre lui-même et, si j'ose dire, à *vouloir vouloir*, pour procéder à sa propre libération et assentir aux seuls jugements cataleptiques ; l'individu y parvient s'il se donne les préceptes de la secte pour lois de sa conduite : alors il change d'*habitus*, il devient « un autre personnage » (*transfiguratio* ; le terme grec correspondant, non attesté, devait être *metaschématismos* plutôt que *metamorphôsis*) ; Sénèque analyse cette transfiguration en 94,48 et il proclame, en 6,1, que tel est précisément le stade que lui-même vient d'atteindre ; je suppose que ce stade correspond au troisième et dernier des degrés de la *prokopê* (75,14 ; 71,30 et 34). Mais Sénèque se hâte d'ajouter qu'entre le Transfiguré et le Sage il reste un abîme (6,1). Il demeure capital, pour juger des lettres à Lucilius et pour comprendre Sénèque, de savoir qu'à la fin de sa vie Sénèque en est venu à se considérer lui-même comme un « transfiguré » ; ce qui lui crée un sentiment d'obligation face à son public (il se contraint d'avance à son suicide, par exemple ; et il parle à Lucilius avec autorité).

Le fait que le bonheur s'identifie à la « vertu » et ne déborde pas sur d'autres biens (I. Hadot, *Seneca und die Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, p. 99) vient de l'intellectualisme stoïcien qui réduit l'homme à l'*hegemonikon* ; il s'ensuit, réciproquement, que la plupart des efforts de cette vertu (et de ceux que déploient les textes stoïciens) visent au bonheur de l'individu. Quant à la liaison entre la vertu-bonheur individuelle et les devoirs envers autrui, elle repose sur le fondement naturaliste de la morale stoïcienne : la nature providentielle qui a tracé en pointillé, pour la raison humaine, la voie de l'eudaimonie et lui a donné une impulsion de conservation de soi (instinct que la raison conserve), a donné à l'individu, outre l'*oikeiôsis* qui le fait s'intéresser à ses semblables, une impulsion à observer la justice et la philanthropie, qui assure la survie de l'espèce humaine ; cet instinct naturel de moral altruiste est repris par la raison et se confond avec l'instinct de survie et de bonheur : tout se passe comme si l'*hegemonikon* individuel, développant la voix de la nature, reprenait à son compte, en chaque individu, la providence de la nature, qui veille, tant à la survie et au bonheur de chaque individu, qu'à l'espèce toute entière et aux bons rapports entre les individus. En un mot, l'*hegemonikon* est un microcosme : il n'est heureux que s'il reprend à son compte le dessein providentiel que forme la nature pour lui-même et aussi pour les autres individus ; voilà pourquoi nous parlions plus haut de morale d'adhésion à une grande idée. Nous nous intéressons à ce plan général de la

nature autant qu'à nous-mêmes et nous souffrons de voir autrui lésé, ou de le léser ; il n'est de bonheur individuel que pour soi et pour tous. La preuve que l'individu est un microcosme se trouve aussi dans le dogme selon lequel seule est parfaite l'action accompagnée de la connaissance des vraies raisons naturelles de bien agir : l'*hegemonikon* étant le miroir des desseins de la nature, seule est vraiment rationnelle et vertueuse une action inspirée par le vaste spectacle de la nature réfléchi dans le miroir humain. Voir Porphyre, *De abstinentia*, III, 20 (S.V.F., II, 1152) ; Cicéron, *De officiis*, I,7, 22 ; et un texte curieux d'Épictète, I,19 (non repris dans S.V.F.) qui pourrait faire allusion à quelque théorie encore plus poussée : la nature a fait en sorte qu'un être raisonnable ne puisse chercher son propre bien sans procurer aussi quelque bien à autrui ; de cette admirable disposition qui fait que, grâce à la « main invisible » de la nature, les égoïsmes aboutissent à l'altruisme, on trouve sans doute la petite monnaie dans le *De tranquil.*, III, 7 : si nous ne faisons rien pour autrui, nous ne ferons rien du tout. Tout cela fait comprendre d'où vient le succès du mouvement spirituel qu'a été le stoïcisme ; il n'est pas dû à du ressentiment ou du moins à de la réactivité, à la réaction d'un monde privé de libertés publiques qui se réfugie dans une liberté intérieure. Le succès est dû au double sentiment de « se mettre dans le sens » de la nature et, en même temps, d'y être déjà (avec, comme médiation, l'exhortation à s'y placer) ; au sentiment de s'adosser et d'être adossé à une force spacieuse. Force qui justifie ou dément le monde comme il va, selon l'humeur et les opinions politiques de chacun : c'est perdre son temps que de faire du stoïcisme une idéologie politico-sociale, ou une figure dialectique de la lutte du maître (césarien) et de l'esclave (stoïcien). Le vaste plan de la nature étant enthousiasmant et bon, le penseur le qualifiera d'*honestum*, ce qui veut dire tout simplement qu'il en est partisan et y adhère : ce n'est pas une référence au bien moral du sens commun et de la morale commune. Le vrai bonheur est de collaborer à ce plan ; en comparaison avec ce bonheur essentiel, les autres bonheurs ou malheurs ne comptent pas ou ne prennent de valeur que par rapport à lui (par exemple, la richesse est un bien relatif, si elle peut servir à être philanthrope). Les célèbres paradoxes du stoïcisme s'effacent quand, au lieu de voir dans le stoïcisme un moraliste réactif et étriqué, on sent quel vaste projet le soulève, celui d'une utopie naturaliste, sinon historico-politique.

P.V.

PUBLICATIONS

Direction et rédaction partielle du tome premier (*De l'Empire romain à l'An Mil*) de l'*Histoire de la vie privée* publiée par Ph. Ariès et G. Duby (les traductions anglaise, allemande, italienne, espagnole et hollandaise donnent un texte corrigé et augmenté pour la partie rédigée par le professeur).

Christian MEIER et Paul VEYNE, *Kannten die Griechen die Demokratie ?*, Wagenbach, 1988.

Paul VEYNE, *Die Originalität des Unbekannten*, Fischer Verlag, 1988.

L'individu atteint au cœur par la puissance publique, dans le recueil collectif *L'Individu*, Paris, Seuil, 1987.

Inventaire et intellection en histoire, dans le recueil collectif *Philosophie et histoire*, Centre Georges-Pompidou, 1987.

Sénèque, De la Tranquillité de l'âme, précédé d'un essai, *La médication interminable*, Paris, Editions Rivages, 1988.

Olympie dans l'antiquité, dans *Esprit*, avril 1987.

Conduites sans croyance et œuvres d'art sans spectateurs, dans *Diogène*, sept. 1988.

Wahl und Bestechung im alten Rom, dans *Merkur*, août 1988.

A propos de Heidegger : hagiographie et responsabilité, dans *Raison Présente*, 1988.

De Halai en Dalmatie : un vœu de voyageur et les rêves chez Virgile, dans *Poikilia : Etudes offertes à J.-P. Vernant*, Edition du C.N.R.S., 1987.

Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice ou piété des dieux, leurs ordres ou « oracles », dans *Latomus*, avril-juin 1986.

Le dernier Foucault et sa morale, dans *Critique*, août-septembre 1986.

« *Prokritos* » : jurés provinciaux dans des inscriptions de Sparte, dans *Revue de Philologie*, 1985.

Postumius Magnus légat en 146, dans *Historia, Zeitschrift für alte Geschichte*, 1986.

Une inscription dionysiaque peu connue, dans *Bulletin de correspondance hellénique*, 1985.

Les saluts aux dieux, le voyage de cette vie et la réception en iconologie, dans *Revue archéologique*, 1985.

René Char et l'expérience de l'extase, dans *Nouvelle Revue Française*, 1985.