

## Histoire de Rome

M. Paul VEYNE, professeur

Deux sujets ont été abordés : la vie de Sénèque et, brièvement, quelques aspects de sa pensée ; l'économie romaine impériale, à partir de Max Weber.

1° Le premier cours a porté sur les grandes articulations de la biographie politique de Sénèque et sur certains aspects de sa pensée : la liaison entre tension, rectitude et perfection ; car, en vertu du « matérialisme » (ou ontologie corporaliste) des stoïciens et de ce qu'ils appellent l'analogie entre le corporel et le moral, on peut placer l'éthique stoïcienne dans les cadres physiques du fragment II,456 Arnim : « les stoïciens disent que la *forme* est due à la *tension* ; ainsi pour l'intervalle entre deux points. Aussi définissent-ils la ligne *droite* comme la plus tendue ». Définition qui concorde avec leur réduction du mouvement-changement aux seuls changements de lieu et de forme (II, 492). Voilà qui éclaire le mot de « transformation » (*transfiguratio*) qu'emploie deux fois Sénèque pour définir sa propre transformation morale. Alors que, pour l'Aristote des *Catégories*, le plus et le moins n'existent pas dans la forme (qui donne à chaque être son essence), mais dans la qualité. Pour les stoïciens, il y a du plus ou du moins dans les formes, aussi longtemps du moins qu'elles sont des *hexeis* qui comportent le plus ou le moins, et non des *diatheseis* achevées, parfaites. On a cité à cette occasion le texte du Commentaire médio-platonicien anonyme sur le *Théétète* : « Nous avons de l'*oikeiosis* pour ceux qui sont formés comme nous ; nous en avons donc davantage pour nos concitoyens ; [les stoïciens, eux, prétendent] que nous n'en avons pas plus pour nous-mêmes que pour le dernier des Mysiens ». Tout est égal dans la perfection, qui définit le Sage. — On a commenté aussi le début de la lettre 89 de Sénèque, où l'intellectualisme stoïcien aboutit à une sorte d'intuitionnisme intellectuel : le Sage a instantanément à sa disposition tous les détails de sa doctrine ; il a si bien pris la forme de la sagesse qu'elle est imprimée en lui ; c'est l'assimilation consacrée de la connaissance à une entrée du connu dans la forme du sujet connaissant : l'âme devient de

quelque manière — à savoir, formellement — ce qu'elle connaît, dit le *Traité de l'âme* d'Aristote ; le corporalisme stoïcien va encore plus loin : la sagesse est une âme sage, « talis animus virtus est » (Sénèque, lettre 66,6), et « la vertu est une âme se trouvant en tel état » (en tel *pôs echon*, lettre 113,2). Sénèque, dans son désir d'exalter le Sage, se laisse alors glisser délicieusement vers une confusion entre l'implicite et l'explicite : puisque la sagesse en toute sa magnifique ampleur a donné sa forme à l'âme du sage, celui-ci porte (implicitement) la sagesse entière en lui, avec tous les détails ; de même, dirons-nous, qu'une feuille de papier sur laquelle une presse aurait imprimé un exposé détaillé du stoïcisme porterait, coexistants dans le même temps, les moindres détails de la doctrine. Sénèque semble alors supposer que le sage, tel cette page, connaît instantanément, c'est-à-dire intuitivement, la doctrine entière en tous ses détails et toute sa grandeur. Le sage est donc un être qui ne fonctionne psychologiquement plus comme les autres hommes : il connaît intuitivement, sans avoir besoin de parcourir discursivement le déroulement des propositions. Aussi bien Sénèque répète-t-il ailleurs que le Sage a immédiatement à sa disposition les points de doctrine qui s'appliquent à une situation donnée. Il s'ensuit aussi que le « brouillard » (*caligo*) qui nous empêche de voir la sagesse en son admirable grandeur n'existe pas pour lui : il la voit d'un seul coup d'œil en son immensité — de même que notre œil embrasse d'un seul coup d'œil la voûte étoilée, dit Sénèque. C'est donc bien d'un intuitionnisme (intellectuel) qu'il s'agit. Sans trop s'en rendre compte, Sénèque a fait du sage un être qui, par son fonctionnement intellectuel, n'est plus véritablement un homme. Ce « brouillard » qui nous cache l'immensité de la vérité n'est pas l'*homichlê* néo-platonicienne : c'est dès de bas monde, avec son âme incarnée, que le Sage peut saisir la vérité ; le « brouillard » de Sénèque est simplement la nécessité où sont les non-sages de procéder par discussion et au prix d'erreurs. Si Sénèque était maître de ses idées et si l'on ne soupçonnait ici que la logique de sa plume l'entraîne plus loin peut-être qu'il ne le sait, il faudrait dire que le seul état psychique qui corresponde à ce que Sénèque écrit ici est extatique.

On a commenté aussi la lettre 65 de Sénèque, avec l'aide du livre de J.J. Duhot sur la causalité stoïcienne, pour montrer quel était l'état de l'histoire de la philosophie à l'époque hellénistique et romaine : un état, non pas éclectique, mais « doxographique », tous les penseurs étant censés avoir répondu aux mêmes questions, à partir des mêmes présupposés, si bien que l'on peut énumérer, pour les opposer, leurs réponses. Sénèque explique ainsi que, pour Aristote, il y a quatre causes, tandis qu'il n'y en a qu'une pour le stoïcisme. Sans voir que les présupposés de départ ne sont pas les mêmes. Pour user de métaphore, Aristote décrit la causation à la façon d'un historien du droit public qui, pour décrire les prises de décision d'un gouvernement, énumérerait le centre de décision (cause agente), les sujets sur lesquelles il y a une décision gouvernementale (matière), la nature des décisions prises (organi-

ser, systématiser, régulariser, etc. ; c'est la cause formelle) et les buts de l'action gouvernementale (démocratiser, redistribuer, etc.), ce qui est la cause finale. Les stoïciens, eux, abordent tout autrement le problème ; pour filer notre métaphore politique, ils ont choisi, non d'énumérer les aspects abstraits de la décision, mais plutôt de décrire le « personnel gouvernemental » qui décide : à savoir les agents, seule cause efficiente. Si bien que les autres causes d'Aristote, forme et fin, ne sont plus que des *causa superveniens* ou des *instrumentum causae* (lettre 65,13 et 14). Sénèque ajoute que cette cause instrumentale est « nécessaire », au sens stoïcien du mot : « ce qui est toujours vrai » (il est toujours vrai, par exemple, qu'un processus causal implique la matière). On pourrait se demander si cette cause supplémentaire ou instrumentale n'est pas le *synergon aition* des fragments Arnim II, 346 et suiv., et la *causa adjuvans* du *De Fato* de Cicéron. Or Sénèque ajoute que les *causae supervenientes* sont « innombrables ». Y aurait-il ici la trace d'une discussion instaurée par Chrysippe, qui, pour séparer fatalité et liberté, aurait distingué, d'un côté, la cause agente responsable et la cause antécédente provocante, en réduisant toutes les autres circonstances et éléments à de simples conditions adjuvantes, qui perdent tout poids, étant une infinité ? Il est clair, par exemple, que rien ne pourrait se faire si le temps et le lieu n'existaient pas (65,11). On ne saurait pourtant les tenir pour responsables ni même pour provocateurs, pour synectiques ou procatarctiques. Seuls importent donc l'agent et la matière, tout le reste étant une infinité d'adjuvants. La musique a l'artiste et son talent pour cause agente, la cithare n'étant qu'instrument, simple adjuvant (lettre 87,14 et *Bienfaits*, IV, 21, 3). Ces conditions de l'action s'appellent en bloc matière de l'action ; la matière de l'action de naviguer, ce sont les vents favorables ou les écueils. Le mérite, lui, ne se trouve que chez l'agent, à savoir le pilote, et ce mérite ne sera pas moindre si un pilote habile échoue du fait d'une « matière » défavorable.

On peut dire que, pour les stoïciens, l'agent porte en lui la cause formelle et la cause finale. Ils ne diront pas que la cause formelle ou exemplaire du cosmos est le modèle que s'était proposé le dieu : le dieu n'avait pas de cause formelle, il a agi de par ses qualités d'agent, de par sa bonté et sa rationalité. Les vertus de l'agent responsable remplacent la finalité et la forme. Cause des causes, le dieu artiste agit sur la matière, pour lui donner forme à des fins providentielles (en faveur de l'espèce humaine et des dieux mineurs). Comme on sait, cette mise en vedette des agents permettait de réconcilier fatalisme et responsabilité : à sa place dans la chaîne des causations antécédentes, chaque agent réagit selon ce qu'il est, cylindre ou cône ; le tyran réagit en tyran, le bon roi en bon roi, tous ont le mérite ou le démérite d'être ce qu'ils sont. La fatalité « rebondit » ainsi d'agent en agent. Le stoïcisme a besoin de trouver des responsables, dira-t-on pour filer la métaphore politique. Sur l'origine de cette doxographie, voir J.J. Duhot, *Causalité stoïcienne*, p. 235.

Nous avons ensuite essayé de préciser quel était, dans le détail, le mode d'être du Sage, plus aisé à exalter qu'à détailler.

Nous glisserons sur la psychologie cognitive d'immédiateté non discursive que lui prête la lettre 89 : Sénèque s'est laissé entraîner par l'indistinction antique entre le psychisme comme conscience et le psychisme comme fonctionnement d'un système « neuronal », susceptible de recevoir la forme de l'objet ; il a supposé que les détails impliqués dans la forme étaient explicites dans la conscience. Confusion presque inévitable, mais qui le mène involontairement à faire du Sage un être dont le fonctionnement psychologique intuitif fait un être différent des autres hommes. Or il est exclu, par le stoïcisme tout entier, que le Sage puisse être d'une autre nature que ce que sont potentiellement les autres hommes, que ce qu'ils seraient s'ils s'étaient débarrassés de la perversion initiale qui nous vient de la mauvaise éducation, s'ils s'étaient purifiés de leurs fautes (devenues fautes endurcies, habituelles, bref « vices »). Le Sage est l'homme naturel, ou plutôt redevenu naturel à force de raison (c'est-à-dire de raisonnement) et de tension détruisant les « vices » et donnant l'habitude de la vraie sagesse.

1° Pour le portrait positif du Sage, commençons par un détail : le Sage continue à ressentir la souffrance physique, car la souffrance est une sensation, non un jugement. Le Sage souffre, si on le brûle, de même qu'il voit les couleurs et entend les sons. Il reste homme naturel, ne devient pas surhumain.

2° Ayant pris la forme de la sagesse, le sage juge de toutes choses, tentantes ou effrayantes, selon ce qui le touche réellement, et non selon ce que les choses semblent être. La mort n'est rien, l'amour se réduit à un échauffement et à une excrétion : en un mot, le Sage a compris que les corps et les incorporels faisaient deux et que les choses extérieures qui « ne dépendent pas de nous », ne nous touchent pas : seuls nous touchent des incorporels, des événements, coup mortel ou excrétion voluptueuse. Les corps ne se touchent, n'agissent les uns sur les autres, que par un point de tangence incorporel, l'événement. Le corps de cette jolie fille ne dépend pas de moi et ne me touche que par l'incorporel d'une seconde de plaisir (Marc-Aurèle). Le corps effrayant du bourreau, les corps de vingt assassins qui me poursuivent ou des trente tyrans qui haïssent Socrate effraient les « sots », les « fous », le commun des hommes : mais cela se réduit au bref événement du coup mortel ; car, dit Sénèque, même si vingt meurtriers me poignent, il n'y aura cependant qu'un seul de leurs coups qui sera le coup mortel ; trente tyrans, dit-il aussi, ne font qu'un seul esclavage. Réduits à leur action incorporelle sur nous, ce qui nous fait peur et nous semble désirable n'est rien (la mort n'existe que *kata sterêsin*, la pauvreté également) ou n'est qu'un moment à passer.

3° Ayant intégré « tous les nombres » (*omnes numeros*<sup>1</sup>, *pantas arithmous*), c'est-à-dire, j'imagine, ayant accordé les flux d'air et de feu de son âme comme un musicien qui accorde sa lyre pour jouer harmonieusement sur l'étendue normale de deux octaves ou quatre tétracordes (cf. Lucien, *Prometheus es in verbis*, 6 fin), le Sage pratique les Quatre Vertus à la fois, ce que le Fou ne sait pas faire : le Fou est courageux, mais sans prudence ou sans justice, prudent, mais sans courage, etc. Il s'ensuit que le sage remplit toutes ses fonctions, tous ses « offices », sans en négliger aucun, qu'il les remplit parfaitement (toutes ses *praxeis*, de quelque *kathêkon* qu'elles relèvent, sont autant de *katorthômata*) et qu'il les remplit à égalité : l'égalité de la perfection (un Mysien, on l'a vu, importe autant pour lui que ses concitoyens). Une corde est tendue ou ne l'est pas : donc toutes les imperfections se valent, sont égales aussi.

4° Outre les Quatre Vertus, le Sage jouit des Trois Excellences : magnanimité, sécurité, tranquillité ; elles ne sont pas des principes de l'action, du *prattein*, à la différence des Quatre Vertus, mais constituent le bonheur du Sage, sont le détail de sa jouissance. Le Sage, qui juge selon la vérité les objets de crainte ou de désir et sait distinguer les corps et les incorporels, les êtres positifs et la mort qui n'est qu'un terme privatif, est en état de tranquillité par rapport au monde extérieur. Il est en état de sécurité interne, car la sagesse, une fois acquise, ne peut être perdue : elle est un endurcissement (*pêxis*), chèrement payé, dans la forme que la nature providentielle destinait à l'homme dès sa naissance ; comme elle n'est plus dupe des plaisirs et des craintes, elle ne peut plus y succomber et en reprendre la vicieuse habitude. Enfin et surtout, le Sage a la magnanimité, ce qui lui permet de juger toutes choses, non de son point de vue limité, mais selon l'optique du dieu lui-même, ce providentiel général en chef de l'armée cosmique dont le Sage se fait le militant, pour son propre bonheur, pour sa propre sécurité. S'il se casse la jambe ou s'il doit choisir entre un de ses concitoyens et un Mysien, il n'en jugera pas égoïquement, mais verra les choses du point de vue cosmique : le sacrifice de sa modeste personne est peu de chose ; ce patriote du cosmos aime tellement sa grande patrie qu'il sacrifie avec joie sa jambe et sa vie à la fatalité providentielle cosmique. Le stoïcisme, théorie conciliatrice s'il en fut, est à la fois un eudémonisme individualiste, autrement dit une recherche « égoïste » de la sécurité, un fatalisme qu'on serait tenté de dire résigné, et une morale au sens courant du mot, une prédication de l'honnête ; tu ne prendras ni la part de viande de porc de ton voisin, ni sa femme, comme le dit élégamment Epictète. Nulle contradiction entre eudémonisme, fatalisme et moralisme : c'est la magnanimité qui relie ces trois termes.

1. Pour *omnes numeros*, Sénèque, lettres 71,16 et 95,5 et 12 ; autres références dans l'*Oxford Latin Dictionary* ; pour *pantas arithmous*, index d'Arnim et A.A. Long et D.N. Sedley, *Hellenistic philosophers*, Cambridge, 1987, vol. II, p. 361, qui pensent à une métaphore musicale.

Le moyen d'être heureux est de voir toutes choses du point de vue du cosmos, ce qui donne un sens à la fatalité et prescrit également de ne pas faire de croc-en-jambe aux autres soldats de l'armée cosmique, car cela mettrait du désordre dans les rangs : nous venons de pasticher deux lignes de Chrysippe. La morale a pour fondement le bonheur de l'espèce humaine prise en bloc.

5° Où en est Sénèque, ce « trans-figuré » qui pourtant, de son propre aveu, n'est pas encore un Sage accompli ? Il a l'harmonie des Quatre Vertus, il a la Magnanimité, il a pu constater, lors d'une crise d'asthme où il a pensé mourir, qu'il ne craignait plus la mort, il déclare qu'on ne le verra pas trembler au moment suprême et il a même préparé son suicide (car il s'attend bientôt à voir Néron lui ordonner de mettre fin à ses jours). Nous pouvons donc lui attribuer la sécurité extérieure. Il a aussi la tranquillité, en cela qu'il n'ignore pas que la forme sagesse ne peut plus être perdue. Seulement il y a tranquillité et tranquillité... Car le Sage jouit d'un privilège encore, qui est le seul dont Sénèque, simple homme de bien et non Sage accompli, ne dispose pas : le Sage est parvenu à ramener ses affects à ce que nous appellerons leur minimum identifiable ; Sénèque n'y est point parvenu et désespère d'y parvenir jamais. Par exemple, Sénèque est très capable de renoncer à sa belle voiture et à son cortège de pages pour faire une excursion le long de la baie de Naples : mais, s'il croise le cortège d'un autre sénateur, il rougit d'être vu par un de ses pairs en si piteux équipage. Il ne changera pas sa conduite pour autant, mais il aura eu un pincement désagréable au cœur ; il se sent, comme le Sérénus du *De tranquillitate*, en état de roulis, de nausée, de va-et-vient. Voilà donc l'ultime marche qui sépare le Sage du plus honnête homme du monde : le Sage identifie encore les affects, mais ne les ressent plus : il n'a plus de pincement de regret ou de crainte, il n'a plus le désagrément nauséux de la tentation.

Mais il identifie cependant toujours les affects (il ne confond pas la peur et le désir, par exemple), car il reste un homme ; or il fait partie de l'affectivité naturelle de comporter les qualités de l'agréable et du pénible. En effet, selon l'analyse de Chrysippe, le jugement qu'est tout affect (redouter une chose, c'est la juger redoutable) comprend plusieurs éléments, dont ces deux-ci : un état de *trouble* (l'harmonie de l'âme, le flux des courants sensitifs ou actifs, est désaccordée) et une *qualité*, celle de provoquer le désir ou au contraire l'aversion. Si ce second élément n'existait pas, on ne saurait distinguer la peur de la concupiscence : l'affectivité se réduirait à un trouble incolore où l'on ne saurait si l'on a de l'agrément ou du désagrément. Le Sage est arrivé à réduire au minimum le trouble qualifié qu'est l'affectivité. Il *reconnaît*, devant une tentatrice, un état d'attirance, il *reconnaît* un bourreau comme étant bourreau et ne le confond pas avec la précédente, il identifie encore les affects (s'il en était autrement, il échapperait à la nature humaine), mais il est parvenu à éliminer le trouble, le flottement (les cordes de l'harmonie de son

âme sont parfaitement tendue, il n'y a plus de mou). Sénèque, lui, n'est pas parvenu à réduire l'affectivité à ce tranquille minimum où l'on peut tout juste distinguer encore l'attraction de l'aversion.

Le progrès en sagesse consiste à passer du plus ou moins (*l'hexis*) au parfait (*diathesis*). En d'autres termes, le stoïcisme est une négation du dualisme et du conflit, une négation de l'indéfini et de l'infini, et un refus de tout néant : la vertu ne laisse pas de vide (*A Lucilius*, 74,25), le temps ne peut nous manquer ni la vie être trop courte (77,19), ni l'existence trop pauvre (74,27) ; la félicité n'est pas un *plus*, mais une adéquation (66,44). Malgré tout, une contradiction demeure : comment accorder le règne exclusif du bien et la valeur des préférables neutres, des *adiaphora* ? Si la vie ne peut être trop courte, comment peut-il être cependant préférable de vivre plutôt que de mourir ? Le stoïcisme essaie de concilier les deux espèces de bonheur : état suprême ou état complet ; il tente de concilier le fondement du bonheur (à savoir la « raison », au sens de raisonnement juste, mettant en œuvre le code de la nature) et son contenu (à savoir les préférables) ; mieux vaut vivre, avoir la santé, etc., mais seule la raison en fait le prix, si bien que l'on peut s'en passer : seul vaut le raisonnement juste qui les fait préférer ou y renoncer. A la fin, Sénèque réduira la félicité à ce qu'elle a de suprême, la raison. Il ne lui restera plus, pour concilier les inconciliables, qu'à invoquer l'échelle des êtres (Brad Inwood, *Ethics and human action in early stoicism*, p. 25) : puisque seule la raison distingue les hommes des animaux, on ne doit accorder de valeur qu'à la seule raison, cultiver cette seule différence spécifique. Comme le dit l'*Ethique à Nicomaque* (I,6,1063 b 34), chaque être a naturellement une certaine fonction et le bien de cet être n'est autre que cette seule fonction. La lettre 76 se réclame donc de l'échelle des êtres (Arthur O. Lovejoy, *The great chain of being : a study of the history of an idea*, Harvard, 1964). L'extrémisme, la rhétorique, l'enflure qu'on impute volontiers à Sénèque ne sont qu'une tentative pour échapper aux difficultés internes du stoïcisme : (1<sup>o</sup>) Les affects n'étant jamais réductibles à leur minimum identifiable (aussi bien le Sage n'existe-t-il qu'une fois ou deux en un millénaire), tout se jouera au moment de la mort ; bien mourir est la seule épreuve sur laquelle on testera les progrès en sagesse. (2<sup>o</sup>) Le bonheur ne pouvant être à la fois suprême et complet, et le mode de sélection (la seule raison) étant séparable de son contenu (les préférables), on tranchera le nœud ; seuls vaudront la raison et une sorte d'héroïsme suicidaire.

On a enfin dit un mot sur les limites du « platonisme » de Sénèque, qu'on exagère parfois ; nous avons utilisé Nock (*Essays*, vol. II, sur Posidonios), Theiler (sur le *Timée* vu par les penseurs hellénistiques, dans les *Mélanges Philip Merlan*), Moreschini (sur la fausse opposition entre platoniciens orthodoxes et éclectiques, dans les *Annales de l'Ecole Normale Supérieure de Pise*, 1964), Loenen (sur Albinos, dans *Mnemosyne*, 1964) et John Dillon, *The middle Platonists*, 1977. On peut dire que le platonisme tel que le concevait

Sénèque stoïcisait (ce n'est pas Sénèque qui platonise) ; et aussi que, pour Sénèque, Platon, c'est avant tout le *Timée* et que ce dialogue n'est pas comme les autres dialogues : « partout Platon déplore la descente de l'âme dans le corps, mais, dans le *Timée*, il fait l'éloge du cosmos, c'est-à-dire de cette terre » et dit que le démiurge a donné la raison à ce bas monde, et par là aux hommes (Plotin, IV,8,1,7) : il y a dans le *Timée* un véritable optimisme de ce bas monde et une sorte de réhabilitation du corps. Sénèque est et demeure une âme étrangère à la transcendance, au véritable platonisme ; qu'on ne se laisse pas prendre à certaines phrases où semble résonner quelque « mystique » : c'est pour la splendeur de la nature, ou de la sagesse, ou de l'héroïsme humain que Sénèque s'enthousiasme ainsi. Dernier argument : dans la lettre 58, lorsque Sénèque veut expliquer ce qu'est l'Idée, le Modèle selon Platon, il écrit que le démiurge contemple l'Idée, de même qu'un sculpteur qui veut faire le portrait de Virgile prend pour modèle... Virgile. Un artiste de la Renaissance aurait bondi : même dans le portrait, un artiste doit considérer, non le modèle terrestre, mais l'Idée transcendante. Le platonisme de Sénèque est très terre à terre, et a fait bondir à son tour Panofsky, qui cite cette lettre 65 (*Idea*, Berlin, 1982, p. 11). Ajoutons-y un dédain affiché pour les mathématiques, qu'il s'agisse de quadratures (lettre 88,13), de l'optique géométrique des miroirs ou d'astronomie mathématique (88,27) : comme l'astronome Diodore d'Alexandrie (Dillon, p. 129), Sénèque estime que l'astronomie physique porte sur la substance et que le calcul ne fait que déterminer « les circonstances annexes de la substance » (*parepomena*).

2° Le second cours a porté sur l'économie romaine d'époque impériale, dans l'esprit des beaux travaux de H.W. Pleket dans le tout récent *Handbuch der europ. Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. Nous avons pris pour point de départ Max Weber (cf. John R. Love, *Antiquity and capitalism : Max Weber and the sociological foundations of Roman civilization*, 1991). A notre avis voici la difficulté : si l'on définit le capitalisme par certaines institutions et pratiques et par un état d'esprit (c'est ce qu'a fait Weber), on court le risque de confondre le capitalisme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, révolution économique qui est un phénomène unique, extraordinaire par sa nouveauté qualitative (la technologie) et quantitative (une montée du niveau de production dont rien n'approche, même de loin, dans l'histoire universelle) ; de le confondre, dis-je, avec un des nombreux phénomènes limités de croissance qui se sont répétés, à plusieurs reprises, au cours des siècles ; par exemple au XVIII<sup>e</sup> siècle, ou encore durant les deux siècles de la paix impériale romaine. Ne confondons pas un mouvement qui a fait passer l'Occident actuel du niveau 4 au niveau 20, et une croissance de 3 à 4 (XVIII<sup>e</sup> siècle) ou de 2 à 3 (empire romain). La révolution industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle n'est pas la continuation de la petite poussée de croissance du XVIII<sup>e</sup> siècle : elle est d'une autre nature (révolution technique agraire et industrielle). Le Japon des Tokugawa a eu, lui aussi, une petite poussée, du type XVIII<sup>e</sup> siècle européen ou paix romaine



(repères : en 1700, l'Angleterre et l'Inde ont le même niveau de vie ; mais, en 1800, les trois plus grandes villes du monde sont Londres, avec un million d'habitants, Edo-Tokyo, avec un million aussi, et Paris, avec sept cent mille). Quelques autres repères chiffrés : si la Chine actuelle a un niveau de vie qui se mesure à la centaine de dollars, le Proche-Orient, au millier de dollars, et les pays occidentaux les plus riches, à dix mille dollars par tête, alors l'empire romain devait avoir un revenu de l'ordre de grandeur du Proche-Orient actuel. Autres repères : au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, la partie du produit international et même interrégional qui était exportée et non consommée sur place était de l'ordre de quatre pour cent. Toutefois, cela n'empêchait pas certaines villes ou régions de se spécialiser dans la production artisanale et même agricole pour l'exportation : l'*hétérogénéité* est le grand caractère des « petites » poussées de croissance antérieures au XIX<sup>e</sup> siècle occidental : sous Louis XIV, à côté d'Arras, qui vit de commerce, Amiens est une ville endormie ; à côté de Pompéi, qui vit en autoconsommation, comme l'a montré Willem Jongman récemment, Aquilée ou Tarse vivent de commerce ou d'artisanat exportateur et certaines régions font de la monoculture pour l'exportation. Cette hétérogénéité est un piège tendu au chercheur, tenté de généraliser un cas qu'il croit faussement typique — et c'est l'erreur du même Jongman. Autre donnée dont il ne faut pas abuser : le blé public prélevé par l'empereur à titre d'impôt ; n'en concluons pas à une économie précapitaliste, redistributrice, étatique, archaïque, comme l'a fait Polanyi : certes, l'empereur prélève annuellement 80 000 tonnes de blé pour sa capitale, mais ce chiffre représente quelques millièmes de la production de blé de tout l'Empire. De même, les 150 millions de sesterces du commerce de l'Empire avec l'Inde ou la Chine sont de l'ordre d'un millième du produit national de l'Empire.

En étudiant les origines du capitalisme dans les sectes protestantes du XVIII<sup>e</sup> siècle, Weber s'est trompé d'époque : il a étudié une des « petites » croissances d'avant la révolution technologique du XVIII<sup>e</sup> siècle ; il s'est aussi trompé de cible : le trait énorme, unique, à expliquer avant tout, n'est pas l'état d'esprit capitaliste ou les institutions bancaires, les sociétés anonymes, etc., mais bien le fait quantitatif de cette gigantesque croissance. En nietzschéen de la première génération qu'il était, Weber a voulu expliquer les mutations historiques comme mutations de la « table des valeurs ». Alors qu'une explication multicausale, sans cause première, sans premier moteur, est évidemment la seule qui soit plausible. Ce n'est pas la structure mentale du capitalisme qui importe, mais le bond quantitatif, où la technologie compte plus que les tables de valeurs.

Donnons un exemple à la fois quantitatif et structural. Mon savant collègue H.W. Pleket m'apprend qu'au XVI<sup>e</sup> siècle Londres ne comptait pas plus d'une centaine de « riches marchands » ; or Londres était déjà une des plus grandes villes du monde et commençait à n'être plus seulement une cité de consommation. La *plebs media* de Londres, la plèbe riche, pour le dire en latin, ne

comprenait donc qu'une centaine de familles... Nous avons constaté, l'an dernier, que, dans les épitaphes de la ville de Rome, un homme qui indique son métier, boucher ou cordonnier, était, non le boucher du coin, mais un riche boucher, un riche cordonnier (aussi les mosaïstes sont-ils aussi nombreux que les bouchers dans l'épigraphie funéraire). Il s'agit donc moins d'une catégorie sociale que d'un groupe restreint ; assez restreint, sans doute, pour que ses membres soient connus par leurs noms, un par un : aussi font-ils valoir leur profession dans leur épitaphe. Ce sont les fournisseurs de l'aristocratie, connus en leur temps comme le sont de nos jours les épiceriers de luxe, les grands couturiers et les grands parfumeurs, et aussi peu nombreux. Dans le Paris médiéval, le riche marchand que fut Etienne Marcel joua le rôle politique que l'on sait ; dans la Rome du temps de Caligula, un riche plébéien (il était *praeco*, c'est-à-dire vendeur aux enchères publiques, à une époque où la vente aux enchères était beaucoup plus utilisée que de nos jours et où le « crieur public » prélevait sa part sur le produit des ventes) joua également un rôle politique (Josèphe, *Ant. jud.*, XIX,1,18,145). Une plèbe riche, assez réduite en nombre pour que tous ses membres soient connus individuellement et que leur commerce soit un trafic de luxe... Ainsi s'explique, je suppose, un petit mystère : le nombre extraordinairement élevé (des centaines) de métiers que citent les épitaphes ; on n'est pas cordonnier, mais *crepidarius*, *sutor*, *caligarius*, *calciator*, *sandalarius*, *solearius*, etc. On a vu, dans cette multiplicité, la preuve d'une extrême division du travail, d'une spécialisation poussée, d'une technicité avancée. J'y verrai plutôt un foisonnement de synonymes à vocation publicitaire, dans des commerces orientés vers la riche clientèle de la noblesse, pour laquelle il fallait suggérer de fines différences qui donnaient plus de prix à la marchandise.

Revenons à Weber, qui a assurément raison d'affirmer que l'esprit capitaliste d'entreprise ne se confond pas avec l'éternelle soif du gain. L'entrepreneur capitaliste, répète-t-il, est un personnage plus particulier que l'amant du gain (qui peut être un usurier, un corsaire, un mendiant ou une cocotte, pour citer l'énumération célèbre de Weber ; tous personnages qui sont de tous les temps). Mais ce que Weber n'a pas vu est que l'esprit d'entreprise, quoique plus rare, se retrouve, lui aussi, un peu partout à travers les siècles, lorsque se produisent les « petites croissances » dont nous parlions : celle du XVIII<sup>e</sup> siècle (que Weber a prise pour le début de la révolution industrielle), celle du Japon des Tokugawa (il est classique de citer ici le témoignage du romancier Saikaku Ihara, maintenant traduit en anglais et français) ou celle de la « plèbe moyenne » de la Rome impériale (quand nous en parlions dans le cours de l'an dernier, nous ignorions qu'A. Giardina en traitait, au même moment, dans le volume sur l'*Uomo romano* dont il est par ailleurs l'éditeur).

Weber s'est trompé de siècle, trompé sur ce qu'il y avait de plus important à expliquer (le quantitatif), trompé aussi sur le lien causal. Pourquoi vouloir qu'une attitude éthico-religieuse ait donné la chiquenaude initiale au capita-

lisme ? Que veut dire « religion », ce pavillon qui recouvre les plus rares et les plus banales des marchandises en un agrégat trompeur ? Pourquoi mettre en rapport religion et attitude éthique ? Le Japon actuel, les « quatre dragons » extrême-orientaux ou, çà et là, la formation d'un esprit capitaliste en pays islamique montrent la vacuité de cette imputation (nous allons voir quelles raisons avait Weber de la maintenir si monocausalement). Et si, loin que l'éthique de quelques sectes protestantes isolées ait donné la chiquenaude à l'esprit méthodique du capitalisme, c'était au contraire cet esprit méthodique (né chez certains au contact de l'expérience d'un capitalisme naissant et de ses possibilités immenses) qui avait choisi de se justifier au moyen d'une éthique religieuse ? Ou encore, tout simplement, il peut s'agir de la liaison banale entre groupes religieusement ou socialement marginaux (affranchis romains, juifs, raskolniki russes) et activités commerciales et spéculatives. Face à la « grande théorie » de Weber, combien moins sensationnelles, mais plus compréhensives, apparaissent les remarques que faisait Leroy-Beaulieu, vingt ans et plus avant Weber, dans son *Empire des tsars* (réimp. 1990, p. 1163 sqq.) : « La prospérité mercantile des vieux-croyants se peut rapprocher de celle de plusieurs sectes protestantes en Angleterre et aux Etats-Unis », écrit Leroy-Beaulieu ; « il est des formes religieuses à principes simples, à morale sévère, des doctrines pour ainsi dire bourgeoises, qui vont facilement à l'esprit de l'homme d'affaires... » ; en outre, « les sectes opprimées sont rejetées vers les affaires privées, le commerce ». Oui, elles exploitent les possibilités qu'une situation de développement potentiel, situation multicausale, leur offre. Weber s'est obsédé sur un phénomène sectaire dont Leroy-Beaulieu donne l'explication.

Outre son nietzschéisme de la « table des valeurs » comme moteur de l'histoire, Weber a eu une autre motivation : son européocentrisme (qui a servi de support à son pangermanisme ; en revanche, Weber n'était pas antisémite, bien au contraire). Pour Weber, la grande affaire n'est pas de s'intéresser aux peuples et civilisations sans exclusive, mais d'expliquer ce qui fait la vocation (unique encore, à l'époque de Weber) de l'Europe ; on se souvient des déclarations célèbres de ses écrits théoriques : l'intérêt intellectuel ne se porte pas sur tout, il est orienté par notre volonté de puissance ; Marathon et Salamine, c'est important pour nous, tandis qu'un conflit de Noirs sur les rives du lac Tchad n'est pas historiquement intéressant : c'est tout juste du matériau pour la sociologie, et non pour l'histoire « idiologique ». De même, l'histoire de la musique n'a que faire des musiques extra-européennes ; sa grande affaire doit être de dire pourquoi la polyphonie (et tout l'avenir de la grande musique) n'a fait son apparition qu'en Europe. C'est l'européocentrisme (verbal) de Nietzsche et encore de Husserl — celui de Weber étant moins verbal et moins innocent (et plus chimérique : car enfin, l'Europe a pratiqué aussi l'orientalisme, que Weber condamne implicitement).

En fait, Weber se trouve devant le problème suivant : il veut expliquer que le capitalisme est la vocation de l'Europe exclusivement ; il doit donc nier que le passé (et en particulier l'Empire romain) ait eu des aspects capitalistes. Il doit trouver aussi, au capitalisme, une cause anecdotique, accidentelle et donc unique dans l'histoire : ce sera l'état d'esprit de certaines sectes protestantes, plus ou moins marginales. A vocation exclusive, cause très particulière. Les valeurs de l'Europe n'appartiennent qu'à elle. En outre, par table des valeurs, Weber entend, non des pratiques qui peuvent être muettes ou qui englobent et secrètent leur propre mentalité (un marchand se fait vite une sagesse et une mentalité de marchand), mais des croyances religieuses et éthiques, distinctes de la pratique et qui ordonnent d'en haut les conduites. Tout cela a vieilli et il faut reconnaître que le débat weberien est devenu académique : ce ne sont plus les historiens ou les sociologues qui en débattent, mais les historiens de l'histoire ou de la sociologie... L'importance méthodique et heuristique de Weber (qui nous semble immense et même fondamentale) n'est pas là : elle est ailleurs que dans sa théorie sur le puritanisme et le capitalisme.

Weber veut donner, à un phénomène, qu'il croit unique (la petite croissance du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il prend pour le capitalisme moderne), une cause « rare », anecdotique, unique dans l'histoire. Leroy-Beaulieu, lui, dirait sans doute que les capitalistes des sectes protestantes n'étaient pas capitalistes parce que protestants, mais parce que sectaires et exclus ; ou encore, qu'ils ont interprété d'une façon capitaliste les idées de leur secte. Pratique et mentalité marchent presque d'un même pas, les « valeurs » se traduisent par des conduites ou sont aisément formulées à partir des conduites. Weber, pour son malheur, a docilement suivi une habitude intellectuelle de son temps : quand on ne classait pas les « races humaines » d'après la couleur de la peau, on les classait d'après la religion. Il a cédé aussi au penchant académique à surestimer les doctrines explicites, les textes, et à confondre le sens des conduites et attitudes avec leur duplication dans les textes.

Nous ne changerons qu'en apparence de problème, si nous en posons un autre, celui-ci : faut-il se demander si l'Empire romain « a été capitaliste » ? Ne faudrait-il pas se demander plutôt s'il n'y a pas eu *du* capitalisme dans l'Empire romain (à côté d'une économie étatique, d'une *Raubökonomie*, d'une économie de redistribution, d'une économie d'autoconsommation, etc.) ? La bonne réponse est évidemment dans le second terme. Pourtant, la confusion entre les deux questions a suffi à entretenir, jusqu'en ces toutes dernières années, le débat entre « modernistes », pour lesquels l'Empire, c'était l'économie actuelle avec quelques zéros en moins, et « primitivistes » (type Finley ou type Polanyi), qui tenaient l'économie romaine comme différente de nature de l'économie actuelle (bel article d'Andreu et Etienne dans la *Revue des études anciennes*, 1984). Les marxistes étaient plutôt « primitivistes », comme Weber, pour cause de croyance en un « premier moteur », qui n'était pas la table des valeurs, mais les forces de production. Puisque les forces et rapports de

production antiques ne sont pas ceux d'aujourd'hui, il faut donc que l'économie antique ait été un tout fermé, différent de l'économie moderne. Elle devait en différer du tout au tout. D'où négation (contre les faits et contre la plus simple logique) du commerce interrégional ; d'où insistance sur l'esclavage (pourtant presque inconnu dans les campagnes hors d'Italie), etc. Il aurait été hérétique de se demander s'il n'y avait pas *du* capitalisme dans certains secteurs de l'économie antique. Il fallait qu'il y eût partout autoconsommation et aucun progrès technique (alors que le « petit » progrès technique est un phénomène rampant et incessant à presque tout moment historique). De même, on niera l'existence de crédit à l'entreprise, en partant du fait (exact, comme l'a montré J. Andreau) que les banquiers antiques ne faisaient guère de pareil crédit. Mais on ne se demandera pas si d'autres gens que ceux qui portaient le nom de banquiers (à savoir les riches de toute espèce, en cette civilisation où quiconque disposait de capitaux les prêtait à intérêt) ne prêtaient pas aux entrepreneurs ; « pour pouvoir faire du négoce, il faut emprunter » (Sénèque, lettre 119,1, cf. 5). Tel homme « faisait de l'argent sur mer et sur terre et se mêlait aussi des affermage d'Etat » (lettre 101,4) ; à côté de cette économie d'Etat, il y avait, comme on voit, *du* capitalisme dans l'Empire.

Précisons maintenant quelques points :

L'idée de déroger n'existait pas : il était digne d'un noble romain de savoir augmenter son patrimoine. Le conflit qu'on a établi entre la « mentalité noble » et la « mentalité bourgeoise » est la projection, sur l'antiquité, d'un point d'honneur moderne ; la sagesse antique parlait tout autrement ; on en reconstruira la leçon en rapprochant Sénèque, lettre 64,7 ; Horace, *Épître* II,2,191 ; Pline le Naturaliste, VII,140 ; Cicéron, *De oratore*, II,55,224.

Autre faux problème, le conflit qu'imagine Finley entre une « mentalité » civique et politique, qui cherche à s'élever par les charges publiques, et une « mentalité » acquisitive. Alors qu'on sait bien que la richesse était, pratiquement et légalement, la condition de toute carrière politique. Et aussi que le premier soin d'un débutant dans la carrière politique était de faire des affaires, afin d'avoir la richesse qu'on attendait que possédât quiconque occupait un rôle politique important. Contre de telles logomachies, il suffit de rappeler le principe de Robert Dahl : « Dans les sociétés préindustrielles, les supériorités sont cumulatives » ; un homme puissant est ou doit être riche, il doit aussi être cultivé, il doit tenir son rang. Chez nous, les banquiers ne siègent pas au Parlement et la politique est devenue un métier spécialisé. Pas à Rome.

Autre logomachie : « le goût pour les placements fonciers l'emportait sur le goût pour l'entreprise commerciale ». Cela semble contraire à ce que l'on constate un peu partout à travers le tiers-monde : ce sont souvent les riches propriétaires fonciers d'une ville qui possèdent aussi les boutiques, les com-

merces, parce qu'eux seuls ont les capitaux nécessaires pour acheter un bœuf entier, du vin par tonneaux ou posséder une meule et un four de boulanger.

Et surtout, l'importance attachée à la propriété foncière avait trois raisons, qui ne sont pas les faits de « mentalité » terrienne que l'on dit : (1<sup>o</sup>) Elle permet de faire des affaires : « pour commercer », dit Sénèque, « il faut des capitaux, il faut emprunter » ; certes, mais on peut aussi utiliser les revenus de ses terres, si l'on en possède. La propriété terrienne est source de capitaux à investir ; (2<sup>o</sup>) la propriété terrienne est l'équivalent d'une *police d'assurance*, d'une réserve en cas de revers dans des activités plus spéculatives ; (3<sup>o</sup>) la terre est, par elle-même, une *activité spéculative* ; elle rapporte des revenus. Dans une économie où les trois quarts de la population était rurale et où l'agriculture fournissait plus de la moitié du produit national, il est normal que les capitaux se soient investis plus d'une fois sur deux dans la terre ; cela ne serait anormal que si le sol n'avait pas été une source de profits, autant que le négoce. Inutile d'imaginer un conflit entre ces deux sources égales d'enrichissement.

Enfin, au lieu de spéculer sur la mentalité nobiliaire ou civique des sénateurs et décurions, mieux vaudrait s'interroger sur la mentalité de personnages moins voyants, mais qui furent les vrais entrepreneurs : à savoir les régisseurs des domaines ruraux et les affranchis et esclaves que leurs maîtres mettaient à la tête des affaires dont ils avaient la propriété et les bénéfices. Les voilà, les vrais héros de l'économie romaine. Tout le débat sur la mentalité antique, ne portant pas sur eux, tombe à côté du sujet.

Persuadé de l'unicité de la vocation capitaliste occidentale et la faisant débiter avant le siècle dernier, Weber a donc fait un sort à certaines institutions propres à l'Europe médiévale et moderne, telles que la lettre de change (Andreu parle de l'obsession de la lettre de change chez les historiens) ou la comptabilité en partie double : puisque l'antiquité n'a rien connu de tel, elle n'a pu être capitaliste. Nous avons alors allégué quelques textes qui montrent une conscience économique poussée. Lorsque Caton écrit qu'il n'est pas profitable de bien cultiver, il entrevoit la doctrine de l'utilité marginale. Dans le *Digeste*, la différence entre l'amortissement et l'investissement est très claire ; voir surtout L,16,79 ; VII,1,13,4-6 ; XXIII,5,18 pr. ; la dépense « nécessaire » sert à amortir, la dépense dite « utile » sert à procurer « plus de revenu ».

Du point de vue de la théorie économique, ce qui rend *possibles* les « petites » croissances avant l'âge de la technologie industrielle est que les entreprises à atonicité élevée n'ont pas besoin d'économies d'échelle : cent potiers indépendants produisent autant qu'une entreprise disposant de cent fours ; la fonction de production est homogène du premier degré. Et cette même atonicité n'empêche pas des externalités profitables ; un même bateau transportera outre-Méditerranée les produits de ces cent potiers. La

« concentration », à supposer qu'elle ait existé (nous ne parlons pas de la concentration de la propriété) est un faux problème ; un four de potier n'est pas un haut-fourneau.

Une de nos ignorances les plus graves sur l'économie impériale porte sur le statut du tenancier : métayage ou fermage ? Notre documentation est pauvre. Or un témoin important par sa date, Adam Smith (*Richesse des nations*, III,2), insiste sur les avantages du fermage. Colons partiaires ou colons *ad pecuniam numeratam* (*Digeste*, XIX,2,25,6 ; XVII,2,26,1) ? Voir A.N. Sherwin-White, *The letters of Pliny*, p. 520 sq. En revanche, une augmentation de la productivité (par progrès des techniques, du *know-how* ou de la discipline de la main-d'œuvre) n'est pas absolument nécessaire : il suffit d'un progrès de la production. Certes, pour une croissance, il faut que les paysans, outre eux-mêmes, leur famille et leur seigneur, nourrissent en outre un maçon, ou un potier, ou un architecte, etc. Mais cela peut se faire, non par élévation de la productivité, mais par recul des chômeurs, qui se nourrissent sur le travail des autres (exemple classique du glaneur face au moissonneur) : s'il y a des défrichements, des mises en culture, ces faux actifs se nourriront eux-mêmes et un maçon pourra être nourri. Or il est probable que l'Empire, comme beaucoup de sociétés agraires, était affligé de surpopulation rurale, au sens de « nombreux (faux) actifs à productivité marginale zéro ». Voir N. Georgescu-Roegen, *Economic theory and agrarian economics*, dans *Oxford Economic Papers*, XIII, 1960 ; J.D. Gould, *Economic growth in history*, Londres, 1972, chap. 2.

La répartition des revenus, enfin. On se demande, en ce moment, comment l'oligarchie républicaine a pu conserver constamment le pouvoir. On ne croit plus que ce soit grâce aux liens de clientèle avec la plèbe ; on constate aussi que les *leges tabellariae* n'ont pas ébranlé sa position (E.S. Gruen dans *City States in Antiquity and medieval Italy*, Stuttgart, 1991, p. 251). A notre avis, la simple explication est que personne ne pouvait la remplacer au pouvoir : la richesse était trop inégalement distribuée pour qu'il y eût une *plebs media* assez forte pour être représentative et pour fournir des individus ayant assez d'argent et de temps pour former un corps spécialisé de politiciens (cf. Robert Dahl, cité plus haut).

P.V.