

## Histoire de Rome

M. Paul VEYNE, professeur

Qu'était-ce qu'un empereur romain ? Certes pas un roi ; le régime impérial « ne ressemble à aucun des régimes qui se sont succédé en Europe jusqu'à nos jours » (Fustel de Coulanges, *Institutions de l'ancienne France*, I, 150). Non pas parce que le principat n'était pas héréditaire ; car, quoi qu'on ait dit, il l'était toujours, dès le début, normalement sinon institutionnellement (J. Béranger). Mais ce régime « ne s'est jamais présenté comme un pouvoir personnel ; rien ici qui ressemble à la monarchie des peuples orientaux ou aux royautés européennes » : le sommet de tout n'est pas l'empereur, mais la République (Fustel), aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles encore : Claude II *vitam rei p. dono dedit* (Aurélius Victor, 34). Le prince est un homme qui utilise les institutions, qui fait tourner la machine (c'est le sens général du discours du faux Mécène à Auguste au livre LII de Cassius Dion) ; c'est, dès les *Res Gestae*, un bon citoyen, un grand patriote, qui s'est mis en avant pour prendre en main les intérêts de la République (J. Béranger, *Idéologie du principat*) — nous préciserons plus loin. Ce n'est pas là de l'idéologie : un empereur inégal à sa tâche risque d'être renversé ; le III<sup>e</sup> siècle ne sera qu'une longue série de pronunciamientos, chaque corps d'armée, par esprit de corps et par patriotisme de professionnels, proposant son général comme meilleur champion de la République menacée. La suite des princes est « une succession de grands patriotes qui assument les affaires publiques, les transmettent tout naturellement à leur héritier présomptif, ou encore conquièrent de haute lutte le droit de protéger leurs concitoyens et l'empire romain » (J. Béranger, p. 272) ; d'où le rythme haletant de l'histoire impériale.

Un citoyen romain ne sert pas l'empereur, il sert la République, comme le fait l'empereur lui-même, qui est *bono rei publicae natus* (comme le disent des inscriptions d'Avenches) ; alors que le sujet d'un de nos rois sert son roi. Comme Camille, comme Fabius Cunctator, comme Scipion, l'empereur a volé au secours de l'État : l'exemple d'Auguste, la première phrase des *Res Gestae*, est demeurée le moule de tous les princes successifs. Tandis qu'un de nos rois est avant tout l'héritier d'un royaume qu'il possède comme un patrimoine.

L'empereur n'est pas pour autant un chef charismatique (même pas avec « routinisation du charisme » : nous y reviendrons) : on ne peut pas voir autant de charismatiques dans la trentaine d'empereurs qui se succèdent ou se massacrent entre Commode et Dioclétien.

Succéderait-il à son père, un empereur hérite d'une mission, pas d'un royaume. Héritier de Nerva, Trajan dit à son préfet du prétoire : « Prends ce sabre et sers-t'en pour moi si j'agis bien, contre moi si j'agis mal » (Cassius Dion, LXVIII, 16, 12) ; ce n'est qu'un mot, mais qu'un roi n'aurait pu prononcer. Aussi, dans la bouche des panégyristes, chaque nouveau règne est-il une refondation, comme chez nous un changement de numéro de nos républiques. Les mesures prises par un prince ne restent valables à sa mort que si son successeur les confirme ; en cela, conclut Mommsen, l'empereur n'est pas un roi (*Staatsrecht*, II, 2, p. 911). Plus encore, il y a officiellement de « bons » et de « mauvais » empereurs, les célèbres « Césars fous » des modernes, alors que la christianisation du pouvoir temporel des rois de France interdisait d'identifier à un tyran un des prédécesseurs du souverain régnant. A Rome, sans parler de la *damnatio memoriae*, il y a officiellement de bons et de mauvais princes (Pline, *Panég.*, 44, 1 ; *Panegyriques Latins*, XI, 24, 2) dont la Table de Banasa évoque la liste ; opposer le « bon » prince régnant à ses « mauvais » prédécesseurs était même une règle expresse du genre panégyrique (Pline, 53). Et l'on sait comment l'empereur Julien traite la plupart de ses prédécesseurs dans son *Banquet des Césars*.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la gloire du Roi suffisait à légitimer les entreprises guerrières ; à Rome, l'empereur, comme Bonaparte, n'est que le chef de guerre des Romains et ne se bat pas dans son propre intérêt ; la grandeur de l'Empire et la *gloria Romanorum* ne se confondent pas avec quelque gloire de l'empereur, qui n'est pas un propriétaire, mais un chargé de mission ; il est *propagator imperii*, disent les monnaies, et non pas *nec pluribus impar* comme un Louis XIV. Il s'ensuit qu'un nouveau prince devra faire ses preuves ; comme un dieu, un roi fait d'éventuels exploits parce qu'il est un roi, tandis que l'empereur est un éventuel héros : un héros est un héros s'il fait des exploits, qui confirment son héroïsme, mais n'en découlent pas. Le champion de la République doit prouver qu'il a eu raison de se mettre en avant et que ses concitoyens ont eu raison de la confirmer dans ce qu'on appelait son « poste » (*statio*). Un empereur a éventuellement des mérites, plutôt qu'une légitimité.

Il s'ensuit une conséquence psychologique qu'on ne peut sous-estimer : le rôle d'empereur est éprouvant pour la santé mentale. L'empereur romain est un être qui est seul de son espèce ; il est seul au monde, il n'a pas l'exemple d'autres rois qui seraient ses cousins, puisque l'Empire romain se considérait comme le seul Etat qui fût au monde (Mommsen, *Staatsrecht*, II, 2, p. 751, 769, 781 ; III, 1, p. 826). Champion autoproclamé et agréé de la République,

il n'avait pas de place qui l'attendait avant sa naissance ; son père fût-il empereur, il ne lui suffira pas de s'être donné la peine de naître. Néron, Domitien et Commode, trois Césars fous, sont par un curieux hasard trois fils d'empereurs : à la fois mégalomanie d'héritiers et surcompensation d'un doute sur eux-mêmes. Un empereur n'a pas l'aisance des rois, nés pour être rois et tranquilles dans leur droit de propriétaires d'une grande entreprise, qu'ils peuvent confier à un gestionnaire ou cardinal-ministre sans perdre la face.

D'autres facteurs jouent, qui sont mal connus, mais dont les effets doivent être considérables. Lorsqu'on parle du Palais impérial, il y a une question qu'on se pose rarement : où étaient les services centraux, les « ministères » ? Le prince vivait-il parmi ses ministres ou le Palais était-il comparable au *bakufu* japonais, au *maghzen* marocain ? On n'en sait presque rien (Hirschfeld, *Verwaltungsbeamte*, p. 4, n. 4 et 325, n. 3).

Psychologiquement, le fait capital est que le prince n'avait pas de Cour, ne tenait pas sa Cour, quoi qu'on répète : il vit enfermé avec ses domestiques ; il ne voit de sénateurs que s'il les invite à dîner (*Histoire Auguste, Vita Severi*, I, 7) et s'il ne leur préfère pas la société de ses propres affranchis (Cassius Dion, LXXVII, 18, 4). Grisé par son entourage domestique, l'empereur n'est pas tenu à cet autocontrôle perpétuel d'un roi devant sa Cour de nobles, qui sont ses pairs. Il a un apparat, mais n'est pas l'esclave d'une étiquette.

Faute de mieux, pour comprendre cette dynamique de groupe très particulière, il nous faut évoquer les excentricités de tel milliardaire américain ou le problème qui se pose pour tout comédien qui devient illustre : ne pas se « starifier » (« voilà que je fais ma grandiose », disait en reprenant ses esprits l'intelligente actrice Simone Signoret) ; « prends garde de ne pas te césariser », se disait Marc-Aurèle à lui-même.

Puisque l'empereur est un champion agréé, il pourra être renversé (et la moitié le furent), alors qu'il n'y a pas plus de sens de renverser un roi que de renverser l'héritier (qui n'est pas le directeur) des usines Peugeot. Etranges figures que ces empereurs, torturés par leurs contradictions en-deçà ou au-delà du seuil de folie, enclins à la mégalomanie, au délire de persécution et aux « purges ». Un « anachronisme contrôlé » fait peut-être comprendre cela : les empereurs sont à la fois des magistrats mandatés et (dans l'humilité et le sentiment monarchique de leurs sujets) des chefs naturels, qui règnent parce qu'ils sont de plus grande taille que les autres, comme le lion roi des autres animaux. Le rôle d'empereur ressemble à celui de Secrétaire général du Parti de l'empire soviétique : à la fois un bon militant désigné par ses camarades pour gérer les intérêts du Parti et de l'Etat, et un chef qui est, sinon divin comme les empereurs, du moins « génial » (version moderne de la souveraineté par supériorité naturelle). Rôle dont l'ambiguïté est à rendre fou : à la fois dieu vivant et sénateur parmi ses pairs. D'où, à Rome comme à Moscou, un fléau qui remplit les chroniques : la soupçonnette des empereurs envers les

sénateurs, les purges sanglantes (une seule famille de noblesse républicaine subsiste encore au temps des Sévères : les Acilii Glabrones). Le drame des purges remplit la dynastie julio-claudienne, renaît avec Domitien, menace au début du règne d'Hadrien, obsède Cassius Dion (LII, 31 ; 5-10 ; 34, 1-8 ; 37, 1-4 ; 31, 5-10) et, un ou deux siècles plus tard, Ammien Marcellin (XIV, 5 ; XXI, 16, 8).

Aussi y avait-il de « bons » et de « mauvais » empereurs. Cela n'a rien à voir avec l'inégale qualité des rois de France : c'est un jugement radical sur des Césars fous et cela ressemble plutôt à l'opposition que nous faisons entre les démocraties, Etats de droit, et les régimes dictatoriaux ; chaque prince avait le choix de devenir « bon » ou « mauvais », c'est-à-dire bon maître ou maître sévère (Pseudo-Aelius Aristide, XXXV, 24) ; Vespasien, dit Tacite, fut le seul empereur qui se soit révélé meilleur qu'avant, une fois monté sur le trône. Pendant quatre siècles au moins, le pouvoir impérial n'a jamais été considéré comme normal ; comme nous faisons de la police, il a toujours été considéré avec méfiance (J. Bleicken, *Geschichte des röm. Kaiserreiches*, Paderborn, 1981, vol. I, p. 82). Même après Trajan, alors que le régime monarchique est admis par tous, un régime de croisière n'est jamais atteint : un empereur sur trois peut-être est rejeté comme « mauvais » ; même admis, le césarisme n'est pas aimé. Le pouvoir est aussi absolu sous les bons que sous les mauvais, l'espionnage policier est le même, mais en outre un César méchant est hanté par la soupçonite, la peur de complots réels ou imaginaires, et il veut, pour plus de sécurité et pour faire régner la « vertu » civique (la Cité antique est toujours présente dans les subconscious), faire régner l'ordre moral dans les consciences (Domitien, Constantin), se sentir régner jusque dans les pensées.

Champion héréditaire ou autoproclamé, et agréé, de ce qu'on appelait la République (et qui n'est pas exactement ce que nous appelons l'Etat) ; mais aussi monarque par supériorité naturelle, auquel on ne s'adresse que comme à un être d'espèce supérieure ; examinons les deux aspects du rôle d'empereur.

Revenons au schéma si bien dégagé par Jean Béranger, voilà un demi-siècle : l'empereur est un bon citoyen qui s'est mis en avant dans l'intérêt de la République (*Res Gestae*, I, 1) et ajoutons cette précision que ce bon citoyen n'est pas un sujet juridique pur, un citoyen dans la nudité du droit public : il vole au secours du bien public avec armes et bagages, avec son armée privée ou publique, son influence, ses clients, sa famille qui devient la *domus divina* et ses fils et héritiers. Demandons-nous à quels « présupposés », à quel « discours » (évidemment non dit), à quelles habitudes ou traditions renvoie une telle conception.

1° L'empereur, écrit A. Wallace-Hadrill, est un *civilis princeps*, « between citizen and king » (*J.R.S.*, LXXII, 1982, p. 32). Quel est ce civisme ? Une analogie saugrenue sera peut-être éclairante. Le citoyen grec ou romain

n'appartient pas à une population qui s'est formée en « nation » et pas davantage à une sorte de société par actions de bonheur collectif ou *welfare State*, se proposant d'assurer le bien-être à cette même population, composée de citoyens dont le rôle consiste, soit à voter en s'élevant à la hauteur de juges d'une Volonté Générale idéale (rousseauisme français), soit à voter pour exprimer leur intérêt et leur vouloir catégoriel (Etats-Unis, selon P. Rosanvalon). Le corps civique antique, lui, est recruté à l'intérieur d'une faune humaine indifférente (petites gens, esclaves, étrangers) et son rôle est de militer pour la cité ainsi recrutée ; il peut être comparé à un parti militant de notre siècle, noyau tiré d'une vaste population et qui n'est pas au service de ses propres membres ni même du parti, mais de la Cause. Le civisme antique et son « vertuisme » se comprennent ainsi : c'est un militantisme. Le citoyen antique est au service de sa cité pour l'honneur d'appartenir à cette cité, et non comme contrepartie en devoirs des droits qu'il en reçoit. On reconnaît la thèse de Benjamin Constant sur liberté antique et liberté moderne. L'empereur sera conçu éminemment comme ce bon militant, que les autres citoyens « aident » à sauver l'Empire, comme dit Celse (Origène).

La cité (et non les citoyens) est une fin en soi. C'est si vrai que, lorsque Platon construit son utopie des *Lois*, il a paru à Popper faire du totalitarisme. En effet, sa cité laisse au dehors, réduite en esclavage, la majeure partie de ce que l'esprit moderne appellerait la population du territoire. Platon ne se propose pas comme Sieyès d'élever toute cette population à un niveau civique, mais de recruter une cité comme on recruterait une élite dévouée pour former à l'intérieur de la faune humaine un monastère, une caserne ou un parti militant : l'essentiel est que cette institution fonctionne bien, et non que le reste de la population soit maître de son sort ou vive dans le *welfare*. L'essentiel, c'est la République ; si ce militant suprême qu'est l'empereur fait son devoir au lieu de vivre égoïstement pour lui-même, alors le principat est le régime idéal. La cité antique, même démocratique, n'est pas la démocratie moderne en moins bien, avec une lacune (l'institution de l'esclavage) : elle repose sur un « discours » qui est différent *toto caelo* ; le fait premier et final est la cité, qui n'est pas jugée par rapport à la faune humaine qui peuple le coin de la terre où elle s'élève.

2° Mais ici intervient une nuance capitale : le bon militant n'est pas un citoyen dans sa nudité juridique, mais un individu réel ; il apporte à la Cause tous les avantages privés dont il dispose, ceux de la richesse et de la puissance. On reconnaît ici un second « discours » cher au monde gréco-romain, celui de l'évergétisme. Chez nous, on regarderait d'un œil médusé ou soupçonneux un milliardaire qui, au lieu de payer ses impôts au centime près, prendrait en main les affaires publiques en en faisant les frais sur sa fortune personnelle ; or c'était le cas général et même moralement obligatoire dans les cités antiques, avec le pain et le Cirque ; on ne mesurait pas chichement ce qu'on mettait, par civisme, au service de la cité : « à l'âge de moins de vingt

ans, j'ai recruté, sur mon initiative et sur ma fortune, une armée par laquelle j'ai libéré la République de la tyrannie d'une faction », écrit Auguste au début de ses *Res Gestae*.

Le principat s'est formé sur le terrain du civisme gréco-romain, dont il est une variante abusive, oppressive ; on n'en était dupe que si l'on avait envie de se duper ou de duper, mais le vocabulaire républicain sera encore en usage à la fin de l'antiquité ; et, d'une autre manière, l'assise civique de la monarchie impériale ne sera pas oubliée non plus ; certes, on ne rêve plus de retour au régime républicain, on fait acte de loyauté envers le prince, mais le prince est un maître et on n'aime guère les maîtres : on leur obéit loyalement, mais on les redoute ; il suffit de refeuilleter Epictète. Trop de Césars ont été reconnus mauvais pour que le césarisme soit présumé bon ; mais il est sans alternative. Les princes eux-mêmes exaltent leurs rares prédécesseurs (Auguste, Antonin le Pieux, Claude II) qui peuvent passer pour exemplaires. Le césarisme n'a pas rencontré l'adhésion filiale des sujets des rois très-chrétiens ; la conscience des citoyens éclairés de l'Empire a toujours été conscience malheureuse, même si (et surtout parce qu')il fallait dévotement louer le prince régnant.

Ne voyons pas trop aisément, en tout cela, une opposition dualiste entre le Pouvoir réel et une Idéologie trompeuse ou puérile. Certes, « il est incontestable que le principat, dans la mesure où il était légal, dérivait d'une délégation d'autorité » (Tacite, *Annales*, I, 12 : *quam partem rei p. mandari tibi*), « mais, comment cette légitimité était induite ou imposée, c'est une autre affaire » (R. Syme, *Tacitus*, II, p. 548). C'est ainsi que, le prince n'étant pas sujet juridique pur, il rend à l'Etat le service de le faire bénéficier de ses héritiers, de ses fils (de même qu'Auguste faisait tourner l'Etat sur sa fortune privée). Il allait de soi qu'un empereur aurait pour successeur son fils ou, s'il n'en avait pas, en adopterait un, dès Auguste (sinon, le *tu Marcellus eris* perdrait son pathétique) ; « une dynastie ne cesse que lorsqu'un rival la supplante, devient empereur et fonde à son tour une dynastie exposée aux mêmes épreuves » (J. Béranger, *Principatus*, Genève, 1973, p. 262). Dès le début du règne, Pline remercie Trajan de donner à Rome, pour futur empereur, le fils qu'il engendrera sans doute (*Panég.*, 94, 5). Un bon prince se soucie d'assurer sa succession, dans l'intérêt de ses sujets. On devenait donc empereur de trois manières possibles : par héritage, par mandat reçu (du Sénat) ou « par la violence au lieu du droit » (Pseudo-Ælius Aristide, XXXV, 5-6). N'en concluons pas que la délégation de la République à un homme n'est qu'une idéologie ou une légitimation. L'idée de délégation désigne et avoue celle du pouvoir, de la toute-puissance ; elle affecte de la croire donnée ou avouée, alors que le peuple et le Sénat ne font souvent qu'avaliser la force — mais ils le savent, et le texte cité le dit ; partout la réalité est faite d'accommodements avec la force, d'accrocs à la légalité. Mais il en résultait cette conscience malheureuse dont nous parlions, ce mécontentement, qui aboutit au fait fort

peu idéologique que, sur une cinquantaine d'Augustes ou de Césars, plus des trois cinquièmes sont morts assassinés (au troisième siècle, trois seulement, Claude, Tacite et Carus, sont morts dans leur lit). Le césarisme est une légitimité dont les viols fréquents sont corrigés par de non moins fréquents régicides ; en revanche, dans l'Occident chrétien, le régicide est à peu près inusité avant les Guerres de Religion (Marc Bloch) : un roi n'est pas un mandataire. Le pouvoir n'est pas une énergie, toujours la même, qu'on colorerait d'idéologie pour la légitimer, mais une relation : pour qu'il y ait pouvoir, il faut être deux, et le soumis en pense nécessairement quelque chose ; s'il le peut, il imposera cette pensée contre le pouvoir ; l'empereur a beau être un dieu ou un futur dieu, on l'assassinera. « Auguste et ses successeurs, au moins pendant trois siècles, laissèrent subsister l'idée de république par la seule raison que cette idée dominait dans leur propre esprit comme dans celui de leurs contemporains » (Fustel de Coulanges, I, p. 150, n. 6). Les hommes ne peuvent pas penser n'importe quoi n'importe quand. Le césarisme est une sorte de monarchie républicaine avec des aspects populistes (les spectacles) au sens du mot latin *popularis* : démagogie condescendante.

L'établissement de la monarchie impériale a été induit ou imposé par la victoire d'Octave Auguste, mais il n'est compréhensible que si cette victoire a entraîné une révolution de l'opinion, de même qu'une seule bataille peut induire une fois pour toutes la soumission d'un peuple étranger. Acquiescement sincère dans la classe lettrée, même lorsqu'il était résigné ou sans illusions, et, dans le peuple, naissance d'un sentiment monarchique. On ne peut comprendre ce qui s'est passé, si l'on n'admet pas cette révolution des esprits qui a laissé des traces considérables dans la littérature et l'art et même dans certaines institutions, comme on verra. S'en tenir à l'histoire du droit public serait trompeur et partiel : les pouvoirs réels du prince sont plus larges que leur formulation juridique et sont anticipés par la mutation des esprits.

Le despotisme impérial est le plus absolu qui soit, ses ordres étant sans appel et l'empereur étant en outre chef des armées et juge suprême ; le Sénat légiférait ou décrétait encore, ou plutôt les empereurs lui faisaient prendre certaines de leurs décisions, mais il leur arrivait aussi de ne pas passer par le Sénat et nul ne s'en affectait ; tout ce que le prince décidait était légal. Rome avait toujours conçu le pouvoir sous la forme d'un *imperium* : une fois délégué, le droit de commander était absolu, presque sans limites ; les magistratures étaient des espèces de dictatures militaires (tandis qu'à Athènes un gouvernant était un « orateur » qui conseillait la cité, si bien qu'il pouvait être condamné pour avoir « mal conseillé » la cité, c'est-à-dire l'avoir mal gouvernée).

Mais qu'était-ce que cette République que l'empereur servait ? Par ce mot, on posait en principe que le prince n'avait d'autre légitimation que de servir le bien public et aussi que l'oligarchie sénatoriale demeurait classe gouvernante. Un empereur qui revêtait l'apparat d'un potentat oriental n'était qu'un

tyran. Sous la République, l'invocation du bien public servait à rappeler les oligarques rivaux au respect d'une règle du jeu politique ; elle servait aussi à refuser à la plèbe des concessions qualifiées de démagogiques ; elle incitait enfin chaque dirigeant à voir plus loin que ses intérêts de carrière et à faire de la grande politique. La République est aussi l'hégémonie de Rome sur son empire (les empereurs proviendront souvent des provinces latinisées, Espagne ou Illyrie, mais jamais d'une province de civilisation grecque : Julien se dit hellène par sa culture, mais illyrien par sa famille).

Outre ce qu'on tenait pour l'intérêt commun, le mot de République invitait aussi au respect de ce que nous serions tenté d'appeler la légalité, la constitution ou la finalité supérieure de l'Etat. Ces termes seraient trop rationnels ou fonctionnels : il s'agissait plutôt d'un respect presque superstitieux pour certaines institutions traditionnelles, Sénat, magistratures, consulat, où l'âme de Rome semblait s'incarner et qui étaient comme l'orthographe du nom romain. Auguste respectera les institutions républicaines comme une recette mystérieuse qui assurait la grandeur de Rome, dont l'oligarchie républicaine s'attribuait la vocation ; la superstition de ces institutions plus traditionnelles que raisonnées convenait bien à cette oligarchie qui ne pouvait pas justifier autrement son monopole.

Comme les Médicis à Florence, la famille désormais régnante l'avait emporté sur les autres dynasties d'oligarques ; « la maison césarienne nous a mis son épée à la gorge » (Lucain, IV, 823) ; mais, avec le Sénat et les magistratures, les grandes familles conservaient les grands postes de gouvernement. Ce partage inégal entraînera un malaise perpétuel et des « purges » sanglantes, qui seront moins le conflit de deux pouvoirs, prince et Sénat, que celui de deux amours-propres. La noblesse sénatoriale se résignait volontiers au rôle peu périlleux de simple chambre d'enregistrement des volontés impériales ; en revanche, elle tient à marquer qu'elle ne tient que d'elle-même son privilège de caste gouvernante ; elle veut avoir l'air de conseillère du prince. Il faut donc que les princes, si ce sont de « bons » empereurs, aient pour elle des égards tout symboliques ; sinon, elle se sentira ravalée au niveau d'une noblesse de service, d'un haut-fonctionariat anobli. De leur côté, certains empereurs trop « césarisés » lui refusent ces égards. Car le prince n'est pas seulement le champion de la République et le sommet de l'appareil d'Etat : c'est aussi un potentat, un être d'une nature supérieure, comme on va le voir désormais. Déchirés entre le rôle de mandataire et celui de souverain, beaucoup d'empereurs tomberont dans la mégalomanie de Caligula, Néron, Domitien, Commode, Elagabal ou Constantin, ou dans la « soupçonite » de Tibère, qui « détestait la flatterie et, tout autant, la liberté de parole » sénatoriale (Tacite, II, 87 et I, 72). D'où les « purges ».

Ce qui se comprend. Par une contradiction ruineuse, le prince ne règne pas de par un sien droit de régner, à la façon d'un roi héréditaire ; ce n'est qu'un

délégué, mais ce délégué est un despote absolu, tenté par orgueil de rabaisser le Sénat, seul maître de mandater les princes. Ce conflit politique avait pour seul enjeu le sentiment de légitimité et non la réalité du pouvoir ; « vouloir à la fois que le représentant de l'Etat reste armé d'une vaste puissance et soit élu, c'est exprimer selon moi deux volontés contradictoires » (Tocqueville, *Démocratie en Amérique*, I, 130). Le Sénat doit respecter un maître qu'il a lui-même créé, le despote doit respecter ceux sans lesquels il ne serait rien. Un rituel politique, magistralement étudié par Jean Béranger, celui du « refus du pouvoir », met en scène cette contradiction ; à peine désigné ou accepté par le Sénat, tout nouveau prince affecte d'abord de refuser le trône, manifestant ainsi que le pouvoir ne lui revenait pas de droit ; alors le Sénat unanime le supplie de l'accepter et manifeste ainsi qu'il a promis sa soumission et qu'il a moins créé un maître qu'il a reconnu en lui une qualité supérieure. Les sentiments étaient un enjeu très important de la politique antique.

Aussi est-il difficile de se rallier à la tendance actuelle de l'érudition, qui insiste sur une certaine continuité entre les institutions du principat et celles du dernier stade de la République, ou qui étudie l'accroissement progressif des pouvoirs du prince au premier siècle de l'Empire. Cet accroissement prétendu se réduit à l'évolution des comices, qui n'étaient guère qu'une fiction cérémonielle ; quant aux précédents républicains, il n'était pas étonnant qu'Auguste renoue la continuité avec les institutions républicaines de son siècle plutôt qu'avec celles du siècle précédent. On n'explique pas une mutation en la ramenant à l'uniformité ou à une progression insensible. L'Empire ne s'est pas établi par un grignotage des pouvoirs : l'absolutisme impérial a été total d'un coup ; à la mort d'Auguste, Tibère hérita de la totalité des pouvoirs, puisque, dans son discours d'investiture, il affecta d'abord d'en repousser une partie, que le Sénat s'empressa de lui remettre de force sur les bras ; et l'hérédité du trône s'était imposée sans discussion.

Auguste et ses successeurs ont plus de pouvoir que la totalité des pouvoirs dont ils sont institutionnellement revêtus. On sait que le principat avait deux assises. L'une, l'*imperium* proconsulaire, n'a de proconsulaire que le nom, puisqu'elle confère à l'empereur pleine autorité sur les proconsuls et autres gouverneurs de toutes les provinces (qui, eux, sont des sénateurs) ; maître de l'Empire, le prince l'est aussi de l'Etat lui-même par sa puissance tribunitienne, qui lui confère l'inviolabilité et tous les droits des autres magistratures (remplies, elles, par des sénateurs), dont le droit de faire des lois, de faire prendre des décisions au Sénat et d'opposer un veto à toute décision du Sénat ou d'un magistrat ; ces droits lui sont conférés à vie. Ces pouvoirs créent moins la position exorbitante du prince qu'ils n'en sont la monnaie ; position qui attire à lui d'autres fonctions, comme celle, en une année de disette, de remédier à la cherté (*Res Gestae*, 5). D'autres pouvoirs, qui nous sont à peine connus, équivalent à la toute-puissance, dont le droit de vie et de mort, y compris sur les sénateurs et chevaliers (Cassius Dion, LIII, 17) : lorsqu'un

Caligula ou un Néron exilèrent des sénateurs, confisqueront leurs biens et feront couper des têtes, ce seront, non des actes tyranniques, mais des mesures tout à fait légales. Sous la République, il était entendu que tout homme qui attentait à la majesté de l'Etat devait être mis à mort ; cette majesté est maintenant celle du prince. Dans ces conditions, aucun citoyen romain ne pouvait plus méconnaître que Rome et l'Italie avaient désormais une sorte de protecteur ; les provinciaux, qui voyaient les choses de plus loin, constataient que l'Empire avait un souverain, un « bienfaiteur et sauveur insurpassable », si bien que les cités d'Asie décidèrent que leur année légale commencerait le 23 septembre, « jour anniversaire de la naissance du dieu Auguste ».

Le détail des faits, là où il nous est connu, est encore plus parlant. Nous avons étudié en second cours la législation augustéenne sur les fidéicommiss et constaté ceci : en cette matière, Auguste dit le droit sans aucun titre pour cela ; ou plutôt, pour ce faire, il a soin de passer par des sénateurs et magistrats républicains, les consuls, qu'il prie d'user de leur autorité, faute de leur bon droit ; il le fait parce que l'opinion publique lui demandait de faire cesser un scandale, serait-ce au mépris de la légalité, mais au nom d'une équité supérieure ; dans l'opinion, le prince est donc supérieur aux lois et exerce une sorte de pouvoir bienfaisant et paternel, analogue à celui des lettres de cachet ou de l'épilogue de *Tartuffe*. Ainsi naquit le pouvoir juridictionnel des empereurs. La décision extra-légale d'Auguste en cette affaire prit « peu à peu » force de loi (Justinien, *Institutes*, II, 31, 1) parce qu'elle était « équitable et démocratique ». Nous parlions de mutation psychologique : l'opinion publique anticipe sur le droit public et privé parce qu'elle a d'avance une image complète, prégnante, du Bon Prince.

Nous avons étudié aussi le second des Edits augustéens de Cyrène, par lequel le prince juge lui-même un citoyen romain qui avait été dénoncé pour conspiration et pour avoir déplacé une statue du prince élevée sur l'agora de Cyrène ; le gouverneur de la province l'avait fait enchaîner et l'avait envoyé à Rome. Certes, en cette affaire, Auguste ne fait qu'user de son *imperium* proconsulaire et du droit de tout proconsul de rendre la justice ; certes, exercer à Rome même cette juridiction provinciale n'est pas sans précédents d'époque républicaine. Mais, plutôt que d'insister sur cette continuité, il est plus instructif de constater : 1° que le gouverneur de Cyrénaïque se subordonne volontairement à Auguste et ne tranche pas l'affaire lui-même (aussi bien le monnayage provincial frappé par le gouverneur porte-t-il le portrait d'Auguste au droit) ; 2° que le caractère sacro-saint des images impériales apparaît déjà ; 3° que, s'il y a eu dénonciation, c'est en vertu du serment par lequel tous les habitants de l'Empire juraient à Octave Auguste de dénoncer tout acte, parole et pensée dirigés contre lui et contre sa famille (Dittenberger, *OGIS*, 532 : « ekménusein ») ; de même, si Auguste s'était mêlé des fidéicommiss, c'est parce que certains testateurs avaient invoqué sa *salus* à ce

sujet (*Institutes*) ; comprenons que, désespérant d'avoir un recours légal contre un fidéicommissaire infidèle, le testateur avait supplié le prince d'intervenir « au nom de son salut » ; or le même serment obligeait chaque habitant de l'Empire à préférer la *salus* d'Auguste et des siens à la sienne propre (Dessau, *ILS*, 8781 ; S. Weinstock, *Treuereid und Kaiserkult*, dans *Athenische Mitteilungen*, LXXVII, 1962, 306) : le salut du prince est un argument sans réplique ; 4<sup>o</sup> on observera que, dès 43, les provinces échappent pratiquement au Sénat et sont aux mains des triumvirs (A. Lintott, *Imperium Romanum, Politics and administration*, Londres, 1993, p. 112-116 ; sur les précédents républicains, vrais ou prétendus, dont les abus de Verrès, p. 66).

La juridiction impériale montre qu'on voyait en l'empereur un père équitable. Le serment induit la docilité, par respect de la parole donnée ou plutôt par peur magique de la malédiction conditionnelle que le jureur profère contre lui-même ; par l'« information de menace » que ce serment imposé constitue de la part du pouvoir ; enfin, moins par son contenu que par le fait qu'il puisse être imposé : il existe donc un pouvoir qui peut ce qu'il veut. Le respect pour les images impériales induit à croire que le prince est d'une essence supérieure ou, si cette croyance préexistait spontanément, l'entretient. Le devoir de dénoncer fait du prince et de sa famille des individus-institutions envers lesquels chacun a les devoirs d'un citoyen. Passons sur l'apparat qui entourait le prince, les honneurs exceptionnels et la naissance d'un style monarchique : nous y reviendrons à loisir. Le devoir de dénoncer nous rappelle une réalité trop oubliée : le césarisme était un de ces régimes que nous appelons policiers ; renvoyons aux faits nombreux réunis par Friedländer, *Sittengeschichte*, I, 256 sqq. : « danger des conversations politiques » (y compris sous les meilleurs princes), « police secrète », « provozierende Agenten ». D'où Philostrate, *Apollonios*, IV, 39 ; le chanteur des rues qui menace d'accusation de lèse-majesté ceux qui l'écoutent distraitements chanter des arias dont Néron est l'auteur ne fera que suivre son devoir de dénoncer. On sait que la forme particulière de concurrence qu'était la *delatio* sera, pour la noblesse, un moyen comme un autre de faire carrière.

Passons sur d'autres faits, bien étudiés par Fergus Millar (*The Emperor in the Roman world*, 1977), qui montrent combien la sensibilité de tous avait anticipé sur les institutions : *appellationes* à l'empereur, ambassades, suppliques et, comme on l'a vu, tribunal du prince. Les contemporains n'eurent aucun doute : un souverain leur était venu *qui principem orbis terrarum esse cuperet*, comme l'écrit Cornélius Népos, mort dans les années 20 avant notre ère (*Vita Attici*, 20, 5) ; le fabuliste Phèdre, sous Tibère, a de la monarchie une conscience malheureuse : « En changeant de prince, le citoyen moyen (*cives pauperes*) ne fait que changer de maître » (II, 16). Après la prise d'Alexandrie, il avait été décidé que tout banquet public ou privé comporterait une libation (un toast, *propinein*) au génie du prince : d'où une réalité de la vie quotidienne vivement mise en scène par Pétrone, 60, et aussi les moules

à gâteau de Pannonie étudiés par Alföldi (*Laureae Aquincenses*, Dissert. Pannon., n° 10, 1938) : le gâteau orné de souhaits pour l'empereur servira dans un banquet privé ou municipal. L'empereur est l'objet de superstitions : on remarquait que les Verts, faction favorite de Domitien, étaient toujours vainqueurs (Martial, XI, 33).

Le régime impérial durait parce qu'il existait (dans une collectivité, ce qui est établi est présumé légitime, la nécessité de la preuve retombant sur l'éventuel contestataire) ; moins par les satisfactions qu'il procurait ni par les menaces qu'il faisait peser que par l'exemple d'attentisme donné par chacun à tous et par l'existence d'une large zone d'indifférence, où rien de vital pour chacun n'est mis en question ; à quoi s'ajoute la « rationalité » qui veut qu'en situation d'incertitude ou d'information insuffisante on préfère aux innovations le statu quo qui, comme on dit, a fait ses preuves. Voir Jon Elster : *Karl Marx, une interprétation analytique*, P.U.F., 1989, p. 473-493.

Cette acceptation du régime impérial faisait qu'il y aurait des pronunciamientos, mais plus de guerres civiles : les magnats d'autrefois (Pompée, César, Crassus, Lépide encore...), ces sortes de milliardaires à immense clientèle, doublés d'un « napoléonide », d'un soldat d'aventure, se battaient entre eux : il leur faudrait désormais s'élever contre un maître légitime. La classe lettrée croyait voir là une fonctionnalité : l'empire de Rome était si vaste, si pesant, qu'il ne pouvait être soutenu que par un seul homme (Tacite, *Histoires*, I, 16 ; Quinte-Curce, X, 9, 1-6 ; Philon, *Legatio ad Gaium*, 149 : « la multiplicité des décideurs entraîne celle des malheurs »). Sénèque et Tacite estiment que le monde, qui vit son automne, est trop vieux pour la liberté et fléchit sous son propre poids. La plèbe de Rome, elle, était « jalouse du Sénat et voyait dans les empereurs des freins contre l'ambition des sénateurs ; l'existence d'un prince lui épargnerait des guerres civiles » (Josèphe, *Antiquités judaïques*, XIX, 3, 228).

Jalouse du Sénat, en effet : nous disions bien que les sentiments gratuits sont un des plus gros enjeux de la politique antique. A Rome, qui était plus qu'une capitale (elle était traitée à la fois comme ville de l'empereur et comme cité-Empire), on attachait une importance exorbitante aux réactions du peuple, qui disputait le cœur de l'empereur au Sénat ; l'aristocratie haïra Néron de s'être fait le prince de la plèbe romaine et de lui prouver sa préférence par ses spectacles. En décembre 69, la plèbe prendra les armes pour défendre Vitellius contre les Flaviens (Tacite, *Histoires*, III, 80) et, en 238, Gordien contre Maximin (Hérodien, VII, 7, 4).

Outre l'enjeu sentimental, jouaient des fidélités classiques ; la plèbe de Rome et peut-être aussi les cités d'Italie ont eu un attachement particulier à la famille julio-claudienne. Parler de clientèle serait abuser de ce mot ; la clientèle avait des devoirs et des rites (*salutatio matutina*) exprès. Cet attachement était plutôt quelque chose d'analogue à l'attachement de l'Istrie pour les Licinii Crassi, qui avaient là-bas des terres (Tacite, *Histoires*, II, 72) ou à

celui de Fréjus pour un puissant compatriote, *favore municipali et futurae potentiae spe* (Tacite, III, 43) ; cela rappelle aussi l'attachement des vétérans pour les triumvirs qui les avaient commandés ; l'attachement à une grande famille et à ses chances est la forme que prennent à Rome les espoirs politiques. La foule de Rome partage les drames et les joies de la maison julio-claudienne, se mêle des divorces et amours de Néron ; à la mort de Germanicus, elle lapide les temples, à la façon de nos manifestants qui lapident une ambassade. La légitimité de la famille julio-claudienne est si bien acquise que le phénomène du « faux tsar » se produit : il y a un faux Agrippa Postumus (Tacite, *Annales*, II, 39) et il y aura plusieurs « faux Nérons ».

Plus généralement, dans tout l'empire, dans les foules paysannes et dans la plèbe des trois ou quatre mille cités, l'idée de l'empereur éveille des sentiments forts ; on se fait de lui une idée sublime, celle d'un homme, seul de son espèce, qui est d'une taille supérieure à l'humanité et qui est grand par sa nature propre. Les classes privilégiées et lettrées sont tenues de partager cette conception naïve et loyaliste, d'où leur conscience malheureuse et leur double langage : notables et nobles (mais non les lettrés : Vitruve, Arrien, Pollux, Alexandre d'Aphrodise) s'adressent au prince dans le style de la dévotion monarchique ; sans partager la naïveté populaire, ils doivent tenir l'empereur pour une incarnation du Bon Roi et, seraient-ils sénateurs, lui parler dans le style monarchique rituel. Mais ils n'en pensent pas moins ; vers 500, l'historien païen Zosime écrira qu'à de rares exceptions près les Césars furent tous des tyrans (I, 5, 3). Les rares bons princes sont ceux qui ont respecté les institutions républicaines et payé leur respect au Sénat, en tolérant sa liberté (de parole), sa franchise d'égal à égal, par opposition au style monarchiste des « flatteurs » ; car la démocratie, la *libertas*, c'est le droit, pour la classe élevée, de parler au prince comme à un supérieur hiérarchique, et non comme à un être d'une autre essence ; ainsi l'entendent Philon (*Quod omnis probus liber*, III, p. 452, 46 : *isègoria*) et Marc-Aurèle lui-même (I, 14 : *dèmkokratia*). Si ce droit existe, alors la monarchie impériale est la vraie démocratie (Cassius Dion, XLIV, 2, 4 ; LII, 14, 4 et 32, 1 ; Philostrate, *Apollonios*, V, 35, 4) et l'empereur est le Bon Roi des philosophes de Philodème, de Sénèque, de Dion de Pruse ; voir C.G. Starr, *The perfect democracy of the Roman Empire*, dans *Amer. Histor. Review.*, LVIII, 1952-1953, p. 15 ; E.R. Goodenough, *The politics of Philo Judæus*, p. 86. C'est là une rationalisation de la sublimité du prince. Le peuple, lui, voyait les choses plus pieusement et candidement ; à chaque avènement, les courriers légers du *cursus publicus* parcouraient les cités pour y exhiber à la foule « l'image sacrée » (peinte à l'encaustique, sans doute) « de notre maître » le nouveau prince (Dessau, *I.L.S.*, 8870 ; cf. notre communication au Colloque Pleket à Leyde, sept. 1994).

Il y a donc deux visions du prince, dont l'une est raisonnable ou rationalisatrice et dont l'autre est populaire et voit dans le prince un être sublime. Nous

allons étudier successivement la prétendue « propagande impériale » (qui est en fait l'apparat monarchique), le culte impérial (dont le résidu substantiel est le sentiment induit d'amour du roi) et l'image transcendante du « souverain ». Dans les trois cas, nous verrons que ces illusions sont des productions induites venues d'en bas, par genèse psychique ; et non des idéologies trompeuses imposées d'en haut, soit par machiavélisme intéressé (version de gauche), soit parce qu'il faut satisfaire le bon peuple qui est incapable de se contenter du côté sérieux de la grande politique (nous disait Raymond Aron).

1° Les historiens actuels ne cessent de parler de « propagande impériale » pour désigner l'apparat monarchique des Césars et le style monarchique ; ils rationalisent anachroniquement cet appareil en le ramenant à une sorte d'idéologie, à un faire-croire. Mais, à notre avis, parler de « propagande impériale » reviendrait à confondre la magnificence de Versailles ou la cérémonie du petit lever du Roi avec un tract politique ou une campagne publicitaire pour une marque de lessive. André Chastel et Paul Zanker (*Augustus und die Macht der Bilder*, Munich, 1987, p. 13) ont esquissé une protestation contre cette confusion. Essayons de vider l'abcès. Ce qui a permis la confusion est un usage pragmatique (au sens linguistique du mot) de l'apparat monarchique par le fondateur du régime, Auguste : il fait croire qu'il était toujours-déjà souverain en en prenant l'apparat.

Le style monarchique dans lequel on s'adresse au souverain et l'apparat qui l'entoure ne sont de la « flatterie » qu'aux yeux des notables, qui regardent l'empereur comme un homme ordinaire et non comme un être supérieur. Tibère encore ne souffrait pas qu'on l'appelât *dominus* (Suétone, 27), mais déjà Auguste vieillissant ne tolérait plus le franc-parler de ses conseillers (Sénèque, *Bienfaits*, VI, 32, 4). Les monuments augustéens dont se couvraient Rome, l'Italie et les provinces, les images omniprésentes du prince, prouvaient que le prince y avait droit et était donc un souverain ; de même, jadis, Caius Octavius avait prouvé que sa famille était de dignité consulaire en se faisant construire une maison somptueuse (Cicéron, *Devoirs*, I, 138) ; vers 1450, Luca Pitti, voulant profiter d'un affaiblissement des Médicis, se fit construire un beau palais dans Florence pour montrer qu'il avait capacité hégémonique (Machiavel, *Istorie fiorentine*, VII, 4).

L'apparat, le faste, la pompe, les préséances, « le Grand Seigneur entouré, dans son magnifique sérail, de milliers de janissaires »... ; l'apparat ne porte pas sur la réalité, ne gagne pas des voix d'électeurs (*werbt nicht*, comme l'écrit Zanker) : il rend à une image sublime du souverain l'hommage qui lui est dû ; il ne persuade pas de se rallier au chef réel, n'ajoute pas à son pouvoir, ne le reflète pas. Ici, pour ainsi dire, nous sommes avant 1789 (aussi la minimisation de la césure révolutionnaire à laquelle procède Tocqueville nous paraît-elle négliger une dimension de la Révolution) ; l'apparat se place à une étape mentale archaïque, dont la seule trace chez nous sont les quelques motocyclistes autour de la voiture d'un chef d'Etat dont la télévision

se moque impunément. On peut parler de « propagande mensongère », mais parler d'un faste monarchique mensonger n'aurait pas de sens. Quand une société a à sa tête un « souverain » qui commande sans être son mandataire et semble régner par une sienne supériorité, elle lui rend des hommages : c'est comme cela, cela ne s'explique pas, c'est anthropologique, éthologique. On élève des statues à Auguste parce qu'il est grand ; il n'est pas grand parce qu'on lui élève des statues. Il est inutile de convaincre les gens que le souverain est un grand personnage : ils le savent d'avance ; on doit seulement lui rendre les hommages inséparables de sa grandeur, puisqu'à la différence d'un président de République ce n'est pas un homme comme les autres.

Celui qui détient un pouvoir, non par délégation ni en vertu d'un charisme personnel, mais par sa nature, est un animal de plus grande taille que les autres et entouré d'un appareil, de même qu'un lion porte crinière. On rend automatiquement hommage à ce pouvoir personnel du souverain, comme on le fait pour les dieux ; tout souverain, reçoit cet hommage : ce n'est pas une campagne de propagande. Celle-ci entreprendrait de persuader à des gens qui l'ignoraient qu'un candidat est le bon ou qu'un dictateur gouverne bien ; c'est de la rhétorique qui argumente, persuade, séduit : l'apparat rend à un être d'essence supérieure les honneurs qui lui sont dus, et cet être porte les signes de sa supériorité. La propagande est une argumentation pressante, analogue à la publicité, tandis que l'apparat, célébration d'une essence supérieure, s'apparente aux rites religieux. La propagande fait naître une conviction, tandis que l'apparat exprime la supernaturalité du prince. Propagande et appareil diffèrent doublement, par leur mécanisme (la première est rhétorique, l'autre est expression) et par leur objet (un chef dont la valeur doit être prouvée, dans un cas ; une supériorité de nature, de l'autre). Parler de « propagande impériale » est un manque de sens historique ; c'est méconnaître l'irrationnelle supériorité du prince.

L'apparat, le faste monarchique sont si peu une propagande qui chercherait à convaincre, à enseigner, que souvent le détail des monuments impériaux, des peintures et reliefs où l'artiste a exprimé allégoriquement la grandeur du prince, n'est guère lisible ni visible : sur la Colonne Trajane et sur la Colonne Vendôme, on ne distingue rien ; l'inscription royale de Bisutun n'est pas lisible (P. Veyne, *La société romaine*, p. 321). Il suffit que le monumental soit monumental et qu'il laisse apparaître, au plus distrait des spectateurs, que le prince a le droit d'occuper, des traits de sa personne, tout l'espace public. L'apparat n'est pas un texte de propagande dont tous les mots porteraient ; l'étudier à la manière de Panofsky serait passer à côté de sa véritable destination et ne nous renseignerait guère que sur la culture de l'artiste ou du commenditaire. Sur la décoration des églises comme prétendue « bible des analphabètes », voir Otto Pächt, *Questions de méthode en histoire de l'art*, 1994, p. 77 : cette décoration était souvent soustraite aux regards et était créée *ad majorem Dei gloriam*. De même, la Colonne Trajane était dressée à

la face du ciel et des siècles. Car l'Empire avait du sens historique, se voulait récapitulation de tout le passé civilisé.

Un souverain *démentirait* sa puissance, s'il n'en arborait les signes. L'apparat exprime le roi, mais le roi donne son sens à l'apparat : s'il n'était royal, le palais ne serait qu'un gros bâtiment. Le couple du souverain et de l'apparat est celui d'un signifié et de son inséparable signifiant ; faute de signifié, l'apparat signifiant serait vide ; faute de signifiant, le monarque signifié serait méconnu. Cette inséparabilité fait de l'apparat une expression, et non pas un signe duquel on inférerait la grandeur du monarque ; car, s'il y avait inférence et intellectualité, on aurait tôt fait, comme Pascal, de distinguer l'homme et l'habit (« nos magistrats ont bien connu ce mystère ; leurs robes fourrées... »). L'apparat date d'un âge mental où l'on ne distingue pas davantage entre les sacrements et l'exacitude matérielle de leur exécution : un baptême administré avec du lait, avec du sable, est-il valide ? Pour être un vrai héros, le Cid doit se révéler meilleur escrimeur que le Comte, mais cet escrimeur n'est supérieur à un vulgaire assassin agile que parce qu'il est un héros. Le monarque n'a pas de propagande à faire pour faire croire à sa supériorité naturelle : il lui suffit de se faire voir ; tout ce qu'il a à faire est de *ne pas démentir* cette présomption.

Les mots de propagande impériale ont pourtant une vérité approximative : utilisé pour la première fois par Auguste, fondateur du césarisme, l'apparat, qui exprime ce qui était connu d'avance, a été utilisé comme propagande ; Auguste a arboré des airs de monarque pour montrer qu'il était toujours-déjà monarque ; il a occupé de ses monuments tout l'espace public et a informé ainsi ses sujets de sa grandeur, en affectant de ne faire qu'exprimer cette grandeur, qu'étaler sa crinière ; il était le souverain, puisqu'il en avait l'air ; ce qui sera acquis à ses successeurs, qui recevront les hommages comme un dû. On dira que la différence est faible entre une propagande qui fait croire et un apparat qui présuppose ; faible, sans doute, mais cette mince distance sépare deux continents mentaux, celui de Louis XIV et celui d'un président tympanisé à la télé.

2° Le culte impérial, la divinisation des empereurs, n'est pas davantage un faire-croire et n'ajoute rien à leur pouvoir ; ce culte monte des sujets eux-mêmes et a pour noyau l'amour ou l'admiration pour le souverain. Sentiment populaire et spontané dont tout empereur est si assuré de bénéficier qu'il ne s'en soucie guère ; cet amour n'est nullement insufflé d'en haut : comme l'amour du disciple pour son maître, il est automatiquement induit par la relation de dépendance personnelle, inconditionnelle, informelle, non réglementaire. Le culte des empereurs est comme une formulation hyperbolique de cet amour, analogue à une hyperbole amoureuse, « tu es l'ange gardien, la muse et la madone ».

Nous postulons, dans l'Empire romain, l'existence d'un amour du prince, malgré l'absence de documents, par analogie avec l'amour du roi sous notre Ancien Régime. Nous avons entendu une vieille dame marocaine nous dire, de Hassan II : « Comment a-t-on pu le calomnier ! Un roi si bon ! » et nous nous souvenons de l'amour pour Pétain en des âmes candides et pures : le vieux dictateur roublard leur avait procuré, après un siècle et demi, l'image du pouvoir tel qu'ils pouvaient l'aimer. Lors d'une maladie de Louis XV, on « aurait réellement trouvé dans la capitale un millier d'hommes assez fous pour sacrifier leur vie pour sauver celle du roi » (cité par Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, vol. III) ; on songe aux Romains, qui, lors d'une maladie de Caligula, vouèrent leur vie pour sa guérison (*Revue archéol.*, 1983, II, p. 282). Un tribun de la plèbe voue ainsi sa vie en échange de la vie d'Auguste (Cassius Dion, LIII, 20).

Nous supposons aussi qu'à la différence de l'amour filial qu'éprouvaient les sujets du roi très-chrétien l'amour pour les empereurs païens avait une nuance d'admiration pour l'homme tout-puissant et opulent dans sa somptueuse cité de Rome. Une page étonnante de Philon (*Legatio ad Gaium*, 8-12) décrit l'allégresse à l'avènement de Caligula ; on se réjouissait de voir en ce nouveau prince le maître de tant de richesses, en or monnayé ou ciselé, le maître aussi de tant de nations... Tel était le sentiment populaire ; splendeur, richesse, puissance sont admirables et attirent la sympathie de tous sur leur détenteur ; les dieux sont admirés et aimés d'être bienheureux. A leur exemple, Antoine et Cléopâtre menèrent à la façon des dieux une « vie inimitable » destinée à leur attirer l'admiration des foules ; les tyrans, dit Aristote, se font admirer de mener la bonne vie, la *tryphé*. L'antiquité voit la concurrence de deux légitimations : le Bon Roi vertueux et le despote à l'existence pleine de jouissances enviables, Antoine ou Néron. De même, chez Aelius Aristide dans son *Eloge de Rome*, la capitale de l'Empire est admirée et aimée pour sa félicité : les produits de la terre entière y affluent.

On croit parfois mieux comprendre l'amour du souverain en le confondant avec le patriotisme, présumé plus explicable. Ou encore, on le confond avec le charisme. Il est pourtant difficile de croire que tous les empereurs successifs ou tous les rois de France aient été charismatiques. Un chef peut être dit charismatique lorsque ses fidèles s'enthousiasment à sa suite pour quelque grande entreprise collective, se font sa machine de guerre, cessent de vivre dans la quotidienneté et la passivité aimante ; Napoléon, Hitler, Bebel ou Liebknecht ont été des chefs charismatiques (mais non Staline ni Auguste lui-même). On ne verra pas non plus, dans l'amour du roi, cette « routinisation du charisme » dont parle Max Weber, qui a dérivé l'amour du roi d'un charisme du fondateur, faute de comprendre la genèse des sentiments induits, qui renaissent, toujours les mêmes, pour chaque nouveau prince.

Les sentiments induits sont équivoques : il faut qu'une structure les induise (le rapport de dépendance), mais ils n'en sont pas moins endogènes, sincères

et durables ; on ne se fait pas aimer à volonté. Par opposition à un sentiment d'élection comme la passion amoureuse, l'automatisme d'un sentiment induit est suspect. Certes, mais c'est un sentiment aussi sincère et souvent plus fiable, car conformiste ; le père de famille aime sa femme et ses enfants et le client, son patron, tandis que l'employé n'aime pas, car il dépend, non d'un maître, mais du règlement. L'amour induit naît d'une condition soumise à l'arbitraire personnel du maître et y répond par une promesse de fidélité inconditionnelle. Puisqu'inconditionnel, cet amour se place « avant 1789 » et « ne fait pas de politique », n'a pas d'opinions. Au total, l'amour du roi n'est pas un sentiment qui viendrait s'ajouter, pour la redoubler, à la dépendance : c'est une des modalités possibles de cette même dépendance : en cas de dépendance non réglementaire, la relation avec le pouvoir est « à chaud », non « à froid ».

On objecterait en vain que cet amour induit par la structure est en outre encouragé et exigé en haut lieu ; l'empereur compte sur cette fidélité inconditionnelle et la fait promettre chaque année par serment (Pline, *Lettres*, X, 52, 1). Mais il ne fait là qu'encourager, accroître un sentiment premier (que chacun avait intérêt à cultiver en lui-même comme le souhaitait l'autorité, car, ce faisant, chacun se sentait plus élevé, plus content de lui, de même qu'à d'autres époques on a aimé se sentir bon patriote ou bon chrétien). Ce civisme monarchiste est une des « chaleurs éthiques » de la société impériale (une autre de ces chaleurs était *l'humanitas*, la *philanthrôpia*).

Le culte impérial est une de ces croyances qui n'ont pas la simplicité de la foi du charbonnier : ce sont de véritables conduites, envers soi-même, envers autrui, pour telle ou telle fin ; leur sincérité réside moins dans ce qu'elles affirment que dans leurs intentions. Ce culte n'a rien de bien mystérieux et ne doit pas être rapporté à quelque superstitieuse mentalité archaïque pour laquelle le pouvoir aurait été adorable ; sa sincérité, sur laquelle les modernes s'interrogent, n'est pas douteuse. La divinisation des empereurs n'était pas très différente des témoignages sincères et spontanés de vénération qui entouraient les rois de France : ce n'était rien de plus ; ce qui brouille notre vue de chrétiens ou de christianisés est le mot de « dieu ». Mais, pour les païens, ce mot signifiait beaucoup moins que pour nous et il n'était pas scandaleux d'en abuser métaphoriquement ; au surplus on peut démontrer que personne, y compris dans le peuple, ne prenait à la lettre cette divinisation d'un mortel : c'était l'esprit de ce culte qui comptait, à savoir l'amour et le respect pour l'empereur.

Le culte impérial n'est que le degré le plus élevé de marques de vénération de toute espèce ; pas de banquet sans un toast au prince, pas de lairairie sans son image, pas de monument civil municipal qui ne soit dédié à un dieu, à l'empereur et à la cité (A.D. Nock, *Essays*, I, p. 227 et 241 ; *Revue arch.*, 1983, II, p. 295). C'est ainsi que Villon, pastichant les vrais testaments, salue,

au début du sien, « Jésus, Nostre Dame/Et Loÿs, le bon roy de France » Un autel consacré en ex-voto à un dieu l'est aussi « en l'honneur de la *domus divina* ». En Crète, la petite cité de Lyttos a des *syssitia* mensuels, chacun payant son écot ; le festin est en l'honneur de l'empereur régnant. Les modernes, que le culte impérial étonne, ont tort de le séparer de cette simple vénération.

Les princes ne sont qualifiés de dieux qu'en un sens « oblique », *plagiôs*, écrit Philon (*Legatio*, 164). L'historiographie sénatoriale ne veut rien savoir de la divinité des empereurs, les intellectuels grecs n'en parlent qu'avec ironie ou agacement (G.W. Bowersock, *Greek intellectuals*, p. 177-206) et les intéressés eux-mêmes en plaisantent : « Je sens que je deviens un dieu », disait Vespasien mourant (Suétone, 33 ; Tacite, XV, 74 ; Tertullien, *Apol.*, 34 ; *Histoire Auguste, Geta*, 2). Même scepticisme, au moins implicite, dans le simple peuple ; deux faits le prouvent qui sont négligés des historiens modernes, sans doute parce qu'ils semblent faussement contredire la ferveur indubitable du culte impérial : les lettres privées font pieusement mention des dieux, mais jamais de la divinité de l'empereur (Mitteis et Wilcken, *Papyruskunde*, I, 1, p. 117) ; et, sur des milliers d'ex-votos aux dieux les plus divers, il n'y en a pas un seul à la divinité d'un empereur (A.D. Nock, *Essays*, II, p. 833) : lorsqu'on avait besoin d'un « vrai » dieu pour raison sérieuse, récoltes, accouchement, maladie, bœuf volé, etc., ce n'était pas au prince qu'on s'adressait. L'empereur était un dieu par métaphore, de même qu'Achille « est un lion ». Le rituel lui-même le montre ; on sacrifie à un dieu « pour » l'empereur plus souvent qu'à l'empereur lui-même ; auquel d'ailleurs, on offrait de l'encens plus souvent que des bœufs (Nilsson, *Geschichte griech. Religion*, II, p. 377 ; S.R.F. Price, *Rituals and Power*).

La métaphore ne choquait pas, car un dieu antique n'était pas un être gigantesque que son infinité mettait bien au-dessus d'un monde qu'il avait créé : c'était un représentant d'une des trois faunes qui peuplaient le monde, les animaux, les hommes et la race des dieux ; aussi bien tout dieu était-il mâle ou femelle ; pour passer des hommes aux dieux, on se hissait d'un cran : on ne filait pas à l'infini. En outre, depuis l'époque hellénistique, le respect n'interdisait plus d'abuser métaphoriquement de ce mot de dieu ; Epicure « fut un dieu, oui, un dieu », dit Lucrèce, qui se répète parce qu'il sent qu'il abuse. De même lorsqu'on qualifiait de dieu ce mortel qu'était le prince, on était conscient de l'hyperbole. Le mot de « dieu » ne désigne pas une essence, toujours la même à travers les siècles.

Certes, le culte impérial est une affaire de pouvoir et a rapport avec le pouvoir, mais il faut préciser. Il pouvait avoir ce rapport parce qu'il était une de ces croyances-conduites complexes où l'on joue avec la sincérité et le langage pour poursuivre des fins. Et le pouvoir n'était pas duperie idéologique ni encadrement de la population dans un dressage ; aussi bien, loin d'être

parachuté d'en haut, ce culte venait-il des gouvernés eux-mêmes, qui y trouvaient un intérêt sentimental d'amour-propre : substituer la loi d'amour à un style disciplinaire.

Les différentes cités grecques divinisent tel ou tel empereur ou membre de la famille impériale, sur leur propre initiative. Dans l'ordre sénatorial, *cultores Augusti per omnes domos in modum collegiorum habebantur* (Tacite, I, 73) : les grandes familles chargent un collège domestique, composé de leurs esclaves et affranchis, du culte du Divin Auguste ; elles s'en déchargent sur leurs domestiques. Les cités d'Italie instituent spontanément le culte des *divi*, avec un pontife, et laissent pareillement à des inférieurs, les affranchis réunis en un collège de sévirs ou augustaux, le soin de l'exécution. A Rome, les *vicomagistri* appellent Augustes les Lares de quartier qu'ils vénèrent, alors qu'Auguste ne voyait lui-même en eux que des *Lares publici* (Dessau, 99). A Narbonne, la plèbe décide d'offrir à perpétuité des sacrifices sanglants « à » ce qu'il y a de divin en Auguste (son *numen*, un Grec aurait dit son *daimonion*) : elle vénèrera ce *numen* « en faveur » (*pro*) de l'empereur Auguste ; cette initiative loyaliste scelle la réconciliation de la plèbe de Narbonne et des notables, après un conflit local (Dessau, 112).

Seul un tyran se fait adorer : un bon empereur se laisse adorer, quitte à refuser quelquefois de l'être (ainsi Tibère à Gytheion, Germanicus à Alexandrie) et à mériter ainsi encore davantage de l'être. Le culte impérial définit un nouveau contrat social : les habitants de l'Empire vénèrent en leur souverain celui qui (comme le répète la littérature augustéenne) fait régner la paix, les bonnes mœurs et la prospérité. Puisqu'ils répondent à sa protection par la vénération, ce ne sont plus des citoyens soumis passivement, comme sous la République, à un rapport unilatéral de discipline. Cités et provinces célèbrent la divinité impériale en de joyeuses fêtes populaires ; on ne s'humilie pas, à la manière égyptienne, devant un dieu vivant. Le culte des souverains est différent d'une civilisation à l'autre, car les rapports des hommes avec leurs dieux sont aussi variables que leurs rapports avec leurs supérieurs : avec des maîtres, ou des pères, ou des bienfaiteurs, etc. (voir le grand livre de Fr. Heiler). Le culte impérial romain est une expression de reconnaissance, puisque « être reconnaissant » consiste à se dire tel.

Sous la République, le culte que les Grecs rendaient souvent aux gouverneurs de province romains servait de monnaie d'échange avec ceux-ci (Cicéron, *Ad Quintum fratrem*, I, 1, 7) ; le culte de la Déesse Rome et du Sacré Sénat servait de manifeste au parti pro-romain lorsqu'il était au pouvoir dans une cité. Sous l'Empire, le culte impérial indique une relation plus sentimentale, plus noble entre les gouvernés et leur souverain. Ce climat sentimental, prédicateur, un peu fade et *gemütlich* qui est celui des revers monétaires avec leurs allégories, Paix, Prospérité, etc. Les sujets des Césars, lorsqu'ils se veulent bons citoyens, loyaux, amis de l'ordre public (et qu'ils veulent donner

à chacun l'exemple de l'être), vénèrent la divinité d'empereurs protecteurs, de Bons Rois qui ne se confondent pas avec des maîtres ; de même, l'empereur qu'adorent les sujets grecs de Rome n'a rien de romain : il est sans ethnie, il est au-dessus de la relation de dominateurs à dominés (Dion de Pruse est à la fois un nationaliste hellénique et un partisan du Bon Roi et de l'ordre public impérial ; l'empereur ne représente que les bienfaits de l'hégémonie romaine). Les gens du peuple n'allaient probablement pas chercher si loin : César était un maître puissant et magnifique, et ses fêtes étaient belles. L'état d'esprit de tous les *pepaideumenoï*, notables et lettrés, était moins simple ; ils voient en l'empereur le garant de l'ordre établi, mais, dans les circonstances publiques, ils lui diront leur reconnaissance en style d'adoration. (Beau dédoublement dans la première page du *Périple du Pont-Euxin* : Arrien, d'un ton très attique et libéral, raconte à son ami l'empereur Hadrien qu'il a fait réparer là-bas un autel à Hadrien). Un empereur qui, comme Caligula, se fait adorer comme individu sublime est un tyran ; dans sa spontanéité, le culte impérial signifiait que les sujets de César voulaient pouvoir interpréter le césarisme comme une relation de bienfaiteur à obligés et que le pouvoir n'est légitime que s'il fait le bien. Ce culte est venu d'en bas, spontanément, parce qu'il était, se voulait, voulait se montrer, se croyait, voulait se croire rapport bilatéral de bienfaiteur public à obligés.

Culte, sacrifices, cérémonies... Pour exprimer un message politique, il y a ici un recours au symbolisme, ce qui pose un problème général (voir par exemple G.W. Bowersock dans *City-States in classical antiquity and medieval Italy*, Stuttgart, 1991, p. 549). A notre avis, le symbolisme ne symbolise rien ; ou plutôt le rituel, qui peut être riche de symboles déchiffrables, n'est pas l'important : ce qui compte est qu'un symbolisme est *obscur*, qu'il ne dit pas ce qu'il veut en signes clairs. Le culte impérial est une déclaration de loyauté envers un prince bienfaiteur, déclaration faite par gestes et rites et non en paroles simples et expresses, parce qu'on peut se dédire de tout ce qui est dit ; le symbolisme, plongé dans le pré-intellectuel, dans le monde du sentiment, offre plus de garantie que la claire pensée, qui juge et peut se dédire. Certes, rites et symboles ont un sens, mais leur but n'est pas de dire ce sens ; il est de nous plonger dans un automatisme qui est une meilleure garantie de fidélité que les idées claires et distinctes. De même, deux vieux adversaires qui se réconcilient et se serrent la main en silence évitent ainsi la gêne de s'expliquer. Un symbolisme qui donnerait sa propre traduction perdrait sa vertu. Et tout ne peut pas être dit par symboles ; on peut symboliser un souverain de taille plus qu'humaine, mais non la démocratie et les droits de l'homme.

On voit aussi que la religion, le culte, n'ajoutent pas le poids du « religieux » au lien « politique », puisque ce qu'on appelle ici religieux n'est que la forme religieuse, symbolique, rituelle, que prend fatalement une relation peu rationaliste au souverain. On n'en conclura pas, comme l'ont fait certains,

qu'un pouvoir « appuyé sur la religion » est plus solide que nos malheureuses démocraties : un engagement symbolique peut se renier tout autant qu'un engagement formellement explicite. A-t-on plus de peine à se dépêtrer d'un engagement pris dans l'irrationalité du symbolisme ? C'est selon, cela n'est pas aussi tranché que l'ont écrit ceux qui ont cru que « la religion » était une essence. Or ce qu'on appelle ici religion est la forme de la chaîne de dépendance, et non une seconde chaîne venant s'ajouter à la dépendance. Décidément le mythe dualiste de l'idéologie a la vie dure.

Plutôt que celui du symbole, le problème que discute Bowersock est celui de la cérémonie ; or la seule fonction d'une cérémonie est d'être cérémonielle ; son contenu représentatif vaut par cette fonction, et non par ce qu'il représente. « Il arrive », écrit un ethnographe, « que l'on ignore presque totalement la signification rituelle des cérémonies et que l'accent soit exclusivement mis sur leur fonction comme moyen de célébrer » ; mieux encore, « que l'intérêt principal pour la cérémonie repose sur sa nature spectaculaire et ses origines ésotériques plutôt que » (dans l'exemple considéré) « sur ses effets de rite de renouvellement de la fertilité » (Gregory Bateson, *La cérémonie du Naven*, p. 170 et 326). Pour les gens du peuple (*to plêthos*), le culte impérial est surtout une grande fête avec combats de gladiateurs. Pour les notables qui les encadrent, le culte impérial, dont ils monopolisent les coûteuses et honorables prêtrises et dont ils ont eu l'initiative, est à la fois un moyen, vers le haut, de négocier avec le pouvoir central et, vers le bas, de faire apparaître à la plèbe que le mot d'ordre est à la docilité envers l'ordre établi. Si une cité obtient de l'empereur quelque privilège par l'entremise d'une princesse impériale, elle fondera un culte annuel de cette princesse divinisée : la loi d'amour remplacera la dépendance passive ; en même temps, le sacrifice annuel donnera à tous l'exemple du respect pour l'autorité. Le contenu représentatif d'une croyance-conduite (dans laquelle on négocie avec autrui et aussi, pour ainsi dire, avec sa propre sincérité) joue un rôle pragmatique plutôt que de représentation : dire que l'empereur est un dieu sert à montrer qu'on entend traiter avec le pouvoir central dans les termes où l'on traite avec les dieux, qui sont vénérables et bienfaisants ; et aussi que le respect des autorités supérieures s'impose à tous, grands et petits. Le phénomène des « langues de bois » n'est pas très différent ; on les parle pour montrer qu'on a le droit de les parler et qu'il existe donc une autorité ayant ce droit. Quoique non pertinent, le contenu représentatif de ces langues n'est pas arbitraire pour autant ; il obéit à des règles aussi contraignantes à leur manière que celles d'un rituel religieux ; car, pour être « creux », le langage de bois doit dire certaines choses et éviter de parler de certaines autres choses. La sémiotique du creux est pleine de règles.

3° Enfin une idée de toujours, celle d'un souverain, d'un homme (serait-il Président) qui serait « le » chef, d'un maître suprême, tel le Roi des chansons

et des proverbes, doit être mise en question. Comment se représentait-on l'empereur ?

Observons d'abord que plusieurs analogies expliquent qu'on ait pu diviniser les souverains. Les dieux sont réputés maîtres de tout, bien que tout se fasse visiblement par des causes secondes, de même que l'empereur est réputé « maître commun de tous » (Epictète, IV, 1, 12). Comme les souverains, les dieux sont d'un degré supérieur aux autres hommes : l'empereur n'est pas le premier des magistrats, il est d'une autre espèce. Il fait que l'ordre règne, sans qu'on sache trop comment, par sa seule existence, de même que le monde est ordonné grâce aux dieux qui dirigent, eux aussi, les affaires humaines, sans qu'on sache comment. Comme les dieux, le pouvoir suprême n'est pas connu, du moins généralement, par vérification perceptive, pratique manipulatoire. Et pourtant le souverain est connu de tous, chacun pense à lui comme il pense aux dieux, se sent concerné par lui, éprouve à son sujet des sentiments forts. C'est dire combien l'idée de souverain est largement illusoire ; Hobbes aurait-il fondé la doctrine du Léviathan sur une illusion ?

Le pouvoir suprême est censé maître de tous, alors que la plus grande partie de l'existence de chacun dépend de la société civile, de la famille, du supérieur hiérarchique, du contremaître, du village. Du pouvoir, il y en a partout, depuis toujours, dans les rues en sens unique et entre deux amants. Le Pouvoir n'est pas l'Etat, mais tout le monde ; les millions de petits pouvoirs forment la trame de la société, dont les millions d'individus forment la lisse ; le souverain serait impuissant, sans les petits liens qui tiennent Gulliver empêtré ; le souverain peut prendre des décisions rares, gravissimes et mortelles, mais ne serait qu'un fantoche sans cet empêtrément ; le mécanicien du train d'Auschwitz voulait nourrir sa femme et ses enfants. Malgré Hobbes, ce qui sert de gendarme aux hommes entre eux dans leurs troupeaux n'est pas le souverain, mais la société civile, les petits pouvoirs. La lutte de tous contre tous n'a pas plus logiquement préexisté que l'état de nature.

L'idée de souverain, de chef supérieur à tous les autres, demeure la même, que, dans la réalité, ce chef soit puissant ou ne le soit guère, qu'il soit le supérieur d'un exécutif ou un simple chef de guerre ; elle n'est pas proportionnelle à l'étendue ni à la nature de ses pouvoirs ; un roi de France semblait bien plus sublime et soulevait plus de passions qu'un président de République, pourtant bien plus puissant que lui. Dans la réalité, le maître suprême est un rouage plus gros que les autres, ou supérieur, ou plus décisif, etc., tandis que l'idée est celle d'un être unique qui est le maître absolument et qui est d'une autre espèce que ses ministres. Sur une échelle, il faut bien qu'il y ait un premier barreau, mais ici on semble croire que le premier barreau est d'une autre nature que les suivants ; on passe du relatif à l'absolu et de l'homogène à l'hétérogène. Alors l'histoire est peuplée de ces êtres uniques, rois et empereurs dont chacun est au sommet de sa société, solitaire, supérieur ou

plutôt transcendant à ses subordonnés les plus proches, et « puissant » absolument, d'une puissance non immanente à ses effets, sorte de qualité, et non capacité relative de faire.

Le souverain est le seul qui soit connu de tous et à qui tous s'intéressent ; il suscite des passions qui se suffisent à elle-même ; « le roi nous aime » ou « il ne nous aime pas », cela peut être décisif. Le rapport affectif qu'on a avec cet être lointain semble immédiat entre lui, qui est en pleine visibilité, et la foule indifférenciée de ses sujets, qui sont affectés comme s'ils le connaissaient personnellement. Les sentiments qu'on éprouve pour le souverain se suffisent, comme de nos jours le sentiment national ou celui d'identité ; des empereurs ont été renversés ou tués pour cela. Il est impossible ici de maintenir la distinction un peu académique entre la politique « sérieuse » et les fables légitimantes qu'il faut raconter au bon peuple. Par une sorte d'écrasement de perspective, les sujets oublient l'appareil qui les sépare du maître : ils « rendent à César » l'impôt qu'ils versent au publicain. Le jugement du maître est la grande affaire ; « le roi n'est pas content », dira-t-on en dernière instance à propos d'un événement. « Agis bien et l'Autorité te louera », écrit saint Paul. L'identité de chacun est d'être le sujet de son roi, comme on est fils de son père. L'histoire est faite des fastes des rois, des succès et des échecs de ses armes ; c'est l'« histoire événementielle », sorte de biographie royale. Le devoir suprême se rapporte au souverain ; « aidez l'empereur à défendre l'Empire », dit chez Origène le païen Celse aux chrétiens, pour les presser de renoncer à vivre à l'écart du genre humain ; aider l'empereur, c'est ne pas refuser le service des armes. Souvent le prince fait un geste (il n'en faut pas plus) pour *ne pas démentir* son autorité personnelle : il reçoit ambassades, placets et appels ; Marc-Aurèle laissait les suppliants s'approcher de lui (Hérodien, I, 2, 4).

Le souverain est l'auteur de l'ordre du monde et est souvent tenté de coiffer la moralité, de la faire régner, de corriger les mœurs (Horace, *Épîtres*, II, 1, 2). Ses lois, décrets ou rescrits semblent n'être que des exemplifications d'un pouvoir total de créer l'ordre du monde ; lorsque les juifs de Thessalonique accusent les chrétiens, ils disent : « Ces hommes contreviennent aux édits de César, puisqu'ils prétendent qu'il existe un autre roi, Jésus » (*Actes des Apôtres*, XVII, 7) ; il n'existait évidemment aucun « édit » de ce genre, mais l'ordre public était son édit.

L'empereur fait que tout va bien, que la prospérité règne, ainsi que les vertus (Horace, *Odes*, IV, 5) ; la moisson de nos champs laissera les faucilles, les fruits passeront la promesse des fleurs, chacun mettra la poule au pot. Les inscriptions disent que, César étant bien vivant, nous vivons dans la félicité. La « prospérité du présent règne » est le grand thème du siècle des Antonins. Que le roi soit bon veut dire en somme qu'il est bon qu'il y ait un roi ; pour être bon, il lui suffit d'être et de régner. Il y a là-dessous une logique très

particulière, la même que pour les dieux ; on attribue une victoire, ou l'ordre du monde, à l'action des dieux, mais comment s'y sont-ils pris pour amener cette victoire ? Par quel lien causal concret ? En dirigeant les épées ? On ne songe même pas à se poser la question : on se borne à être certain que c'est aux dieux qu'il faut l'imputer. Nul ne se demande non plus quels décrets du souverain font régner la vertu et la prospérité dont il a tout le mérite. Il y a là une curieuse causalité réduite à une imputation, la causalité des rois faiseurs de pluie : si le roi est bon, les récoltes seront bonnes ; Caton l'Ancien se prévalait des bonnes récoltes pendant son lustre de censeur. Le chapitre II, 126 de Velléius Paterculus illustre pleinement cette imputation au prince de la prospérité et de l'ordre public. Les mécontents feront l'imputation inverse : on dit du mal de César, de même que paysans et matelots injurient Zeus qui fait la pluie et le beau temps (Epictète, III, 4).

Devant cette causalité qu'on ne voit pas fonctionner et qui agit par l'existence du maître, on se demande si le « non-agir » de la politique taoïste n'est pas la rationalisation de cela. Ce que sous-entend cette causalité est sans doute ceci : on ne jugeait pas un gouvernement sur son action ; l'important était qu'il y en eût un. S'il y a un chef, alors tout est dans l'ordre, l'espoir renaît ; si, au contraire, il n'y a pas de chef, on a peur et tout va mal. Si les dieux cessent d'exister, alors ce sera la fin du monde, disaient les habitants de Pompéi pendant l'éruption du Vésuve (Pline, *Lettres*, VI, 20, 15).

Lorsque, cependant, un panégyriste entreprend d'expliquer par quels actes concrets le bon prince qui actuellement règne fait que ses sujets sont redevenus justes et vertueux, l'explication qu'il lui vient à l'esprit est que l'empereur a agi par la vertu de son propre exemple. Ce thème de l'exemple vertueux que donne et inculque le prince implique qu'un des devoirs du prince est de faire régner la moralité privée et les bonnes mœurs ; il implique aussi que le souverain sera jugé sur des critères de moralité privée, non sur ses capacités politiques ou sur la ligne politique qu'il a choisie. César est modèle vivant plutôt que monarque savant. Pour la causalité par l'exemple, citons Velléius, II, 126 ; Philon, *Legatio*, 13 ; Pline, *Panégyrique*, 45, 4-6 ; Cassius Dion, LII, 34, 2-3 ; Pseudo-Aélius Aristide, XXXV, 26 ; *Panégyrici Latini*, II, 3, 3 ; III, 6, 2 ; X, 38, 4-5 ; Papyrus Fayum 20 (*Select Papyri, Public Affairs*, n. 216 fin) ; et déjà Cicéron, *République*, II, 42, 69. Les idées qui sembleraient les plus évidentes ayant une histoire, on est tenté de rapprocher cette causalité par l'exemple et la façon, peu claire à nos yeux, dont, chez Plotin, toutes choses imitent l'Un.

4° Le prince étant bon, ses décisions, y compris les mesures administratives les plus banales prises en son nom, sont autant de *philantrôpa*, de *beneficia* (de même que nous parlons du « bénéfice de la loi »). Mais il est ou plutôt doit être bon en un sens différent aussi. « Je vote pour De Gaulle à cause de la dignité de sa vie privée », avons-nous entendu dire à un académicien ; on

sait l'importance de la vie privée des Césars chez Tacite : le prince est jugé plutôt comme homme digne et vertueux, comme personnage de confiance, que comme technicien de la politique ou comme appliquant telle ou telle ligne politique. On jugeait de lui comme lorsque nous avons à choisir un médecin sans pouvoir mesurer ses capacités professionnelles : nous jugeons sur ce que laisse présumer sa figure d'homme respectable. Néron a tué sa mère, il n'en découle pas le moindre mal pour les intérêts matériels de l'immense majorité des sujets de l'Empire, mais chacun ne s'en sent pas moins éclaboussé, et Néron sera renversé. Pline l'Ancien énumère les prodiges monstrueux qui annoncèrent la chute de Néron : le monde avait cessé d'être normal, d'être « lisse » (pour user d'un mot à la mode qui dit bien les choses), d'être conforme à une sorte d'idéal confucianiste de banalité conformiste et sans risque, comme nous l'expliquait un ami sociologue, Jean-Claude Passeron. « La foule juge des hommes politiques autant sur leur vie privée que sur leurs actes publics » (Plutarque, *Conseils politiques*, 801 A).

Les gens du peuple admirent le prince comme un être sublime et puissant. Les *pepaideumenoï* (classes privilégiées et individus instruits) savent qu'il n'est qu'un homme comme eux, le jugent et se méfient du césarisme. Toutefois, le même style d'adulation est exigé de tous, instruits ou non, que l'empereur soit « mauvais » ou soit un « bon » prince (*Panégryrique de Trajan* de Pline, avec ses flatteries « dignes d'un régime totalitaire », comme dit Gilbert Picard). Toutefois, hors des occasions publiques, classe élevée et penseurs exigent du césarisme une certaine légitimité : seul sera bon un prince qui règne pour le bien commun. Mais à quoi reconnaît-on ce prince ?

La poursuite d'un bien commun ne supposait aucune capacité technique (d'aucun prince il n'est dit qu'il fut « médiocre ») et consistait à gérer le *statu quo* ; on n'imagine pas qu'il y ait plusieurs politiques concevables ; pour une politique du simple bon sens, la bonne volonté suffit au champion de la République. Par ailleurs, le prince n'est pas un homme à qui le peuple romain *fait exercer une fonction* bien définie (auquel cas on exigerait de lui, comme d'un président des Etats-Unis, qu'il ne mente pas) : c'est un individu auquel *le peuple s'en remet* ; on exige donc de lui qu'il soit désintéressé, qu'il vive pour le bonheur des gouvernés et non pour le sien, la politique consistant à travailler au bonheur d'autrui (cf. L. Boltanski et L. Thévenot, *De la justification*, 1991, p. 99) ; le Bon Roi vit pour les autres hommes. Telle était la légitimité exigée de lui.

Mais, de ce désintéressement, il ne pouvait y avoir de test technique et on ne pouvait juger non plus sur le choix d'une certaine politique, nous venons de le voir ; le seul test sera donc les vertus privées du prince : il ne devra pas vivre en tyran gorgé de viandes et de vins, cette goinfrerie prouvant son égoïsme. D'où un moralisme de l'homme privé qui rend insipides les *Discours royaux* de Dion de Pruse et qui était aussi celui de sénateurs comme Tacite

ou Cassius Dion, qui voient pourtant le prince de près. Cette exigence que le prince soit assez maître de lui-même pour n'être pas l'esclave de ses plaisirs explique la règle gréco-romaine qu'a dégagée Michel Foucault : seul est digne de commander à autrui celui qui sait commander à lui-même ; et le tout renvoie à un idéal de rationalité politique placé dans le désintéressement.

Dans ce jugement sur l'homme public d'après la conduite de l'homme privée, il y a, à notre avis, un de ces jugements de présomption en situation d'incertitude, étudiés par D. Kahneman, P. Slovic et A. Tversky, *Judgment under uncertainty*, Cambridge, 1982. Exemple simple, emprunté à notre époque : sachant peu de choses d'un chercheur ou d'un jeune cadre à recruter, on dira : « Il est divorcé, donc il ne doit pas être professionnellement fiable ». En incertitude, il y a ainsi une régression de l'intellect vers une naïveté timorée ; c'est l'explication des confucianismes et une des clés du miso-néisme : le « lisse » paraît toujours plus sûr. Ce qui montre qu'il y a une régression est que ce jugement n'est pas vécu comme une inférence (comme ce serait le cas si le candidat était, non pas « moralement suspect », mais, par exemple, de faible santé), mais comme une répugnance immédiate, sensible par exemple dans le ton de la voix. Les Romains ne cèdent d'ailleurs pas toujours à cette régression, puisqu'ils se délectent d'autres fois à ce que nous avons appelé ailleurs le paradoxe du mou énergique (le sénateur à la vie privée molle, scandaleuse, mais qui se révèle très énergique dans les affaires publiques). Nous pensons que la « légitimation traditionnelle » du pouvoir dont parle Max Weber est en réalité un choix du « lisse » en incertitude ; voir la *Politique tirée de l'Écriture Sainte* de Bossuet, citée par Boltanski et Thévenot, p. 123.

Après le jugement en incertitude, voici un stéréotype : le mauvais roi, le tyran en puissance, se reconnaît à sa goinfrerie ; le tyran est gorgé de viandes et de vins, comme dit Baudelaire ; et cela, sous la plume d'un aussi grand esprit que Philon, *Legatio*, 14, 22, 105 (un tyran qui se gorge de vin finira par se gorger aussi du sang de ses sujets) ou d'un grave sénateur comme Tacite, qui va jusqu'à écrire que, « si Vitellius avait modéré sa goinfrerie, on se serait résigné à son avarice » (*Histoires*, II, 62). C'est visiblement un stéréotype (de même qu'il existe des stéréotypes sociaux, xénophobes, antisémites, etc.) : mais pourquoi la goinfrerie plutôt qu'un autre des sept péchés capitaux ? Pourquoi pas, par exemple, le manque de sérieux ? Pourquoi pas, surtout, cet appétit de pouvoir auquel nous-mêmes penserions avant tout au sujet d'un tyran ?

Comme tous les stéréotypes, celui-ci semble pourtant fondé. Dans les films bolcheviques des années 1920, un Capitaliste est toujours un ventru en haut-de-forme qui boit du champagne avec une danseuse assise sur ses genoux ; cela montre que le capitalisme est un égoïsme (qui pourra aller jusqu'à un impérialisme cruel). La goinfrerie, elle, montre que la racine de toute tyrannie est l'absence de maîtrise de ses désirs, qui fait que le Mauvais Roi, esclave de

ses désirs, ne se soucie plus du bien des gouvernés (la non-maîtrise de soi, finissant par aller jusqu'à la cruauté). Le Césarisme n'étant pas une « fonction », mais une mission sublime, on ne reproche pas au tyran de manquer de sérieux dans l'exercice de ses fonctions. Le Césarisme n'étant pas non plus réglementairement limité, mais étant un poste confié à un individu de confiance auquel on s'abandonne, la notion d'appétit du pouvoir amenant à transgresser le règlement n'était pas pertinente non plus : la cruauté n'est que la suite du manque de maîtrise de ses désirs, dont la goinfrerie est *l'indice initial*. Les praxéologues qui ont étudié les situations concrètes de jeux de coopération à somme nulle ont montré que la solution « rationnelle » du minimax ne sera atteinte que si les deux compétiteurs sont rationnels et négocient, mais qu'ils ne négocieront que si chacun d'eux sait que l'autre est aussi rationnel et fiable que lui : et comment savoir qu'il est fiable ? Le joueur en revient alors à des préjugés, à des stéréotypes sociaux, raciaux, moraux, physiologiques, etc. De même, le « lisse » étant le plus sûr, il faut respecter les Rites, ne pas ajouter de corde à la lyre, respecter l'orthographe comme étant le visage même du langage, etc.

Ce qui explique aussi la politique de certains princes tenus pour tyranniques ; non pas Néron ni Commode, dont le cas est différent, mais Domitien et aussi les Sévères et Constantin : ils font régner l'ordre moral ; c'est le droit pénal de Constantin, plus « vulgaire », « populaire », que chrétien, et c'est le rigorisme sexuel (répression de l'homosexualité et de l'adultère) où il serait peu historique de voir quelque lutte éternelle de la Répression et du Désir... La vérité est plus simple : d'une part, dans ce militantisme qu'est la Cité antique, une collectivité ne tient que grâce à la vertu des citoyens, qui ont pour essence de se dévouer à elle ; de l'autre, l'empereur, ce champion de la République, comme nous savons, décide de prendre fortement en main sa mission et considère que lui seul a mission à l'accomplir. Donc tout autre pouvoir que le sien, à savoir le Sénat, doit plier sous l'action du prince. Or, en vertu de l'idéal du « lisse », la vertu sera partout ou nulle part ; donc même la vie privée et sexuelle devra être vertueuse. Domitien va jusqu'à censurer chez Martial l'emploi de mots crus (nous l'avons montré par un relevé de vocabulaire). C'est ainsi qu'en Chine ou au Japon les souverains confucianistes mesuraient l'efficacité et la juste finalité de leur pouvoir à la vie vertueuse de leurs sujets. Le spectacle d'une population vertueuse est politiquement rassurant. Le présumé est que la conduite des gouvernés dépend de leur conscience morale et non des « petits pouvoirs », société civile ou encadrement militaire (alors que des enquêtes sociologiques ont montré, au contraire, que la valeur militaire d'un corps de troupe dépend, non du patriotisme des soldats, mais de la cohésion du groupe et de l'autorité du commandement, bref des pouvoirs proches).

La clé de tout cela est la conception qu'on se faisait du pouvoir et de la société : à la façon de la physique archaïque ou populaire, une sociologie

spontanée et peu différenciée expliquait tout à partir de quelque métaphore. Le pouvoir souverain était le lien de la société, à la manière d'une corde qui assure la cohésion d'un faisceau : s'il y a du mou dans la corde, si elle n'est pas lisse, le faisceau lui-même se désagrègera. Cette sociologie archaïque utilisait bien d'autres modèles métaphoriques : la Balance, ou les Membres et l'Estomac, ou la Chaîne (une cité ne tient que par la vertu civique de chacun de ses membres), ou encore l'Alternance de la tension et de la détente (assurée par les fêtes civiques : Thucydide, II, 38 : *ut populus a tristitia avocetur*, dit le *Code Théodosien*).

En conclusion, le pouvoir n'est pas une espèce de force universelle, de gravitation sociale, qui se parerait idéologiquement, mais une relation qui n'est jamais quelconque ; exiger qu'un maître soit champion de la République ou Bon Roi n'est pas mystification idéologique ou naïveté populaire enrobant une partie « sérieuse » de la politique : ce fut en son temps la forme de cette relation. Et la stabilité d'un prince était à ce prix. Nous avons constaté également que, lorsqu'un chef n'est, ni réglementaire, ni charismatique, mais qu'il est « naturel » comme le lion est le roi des animaux, alors se développe une conception du Souverain qui a la prégnance d'une « bonne forme » gestaltique. Cette conception fait du Roi et de son appareil un couple aussi indissociable que celui du signifiant et du signifié. Alors l'idée mythique du « souverain » hobbesien s'impose. Comme dit Georg Simmel, l'individualité du chef est la part d'irrationnel des politiques les plus rationnelles (*Philosophie de la modernité*, II, p. 300). Le premier, ou le plus grand, ou le plus spectaculaire des rouages d'un appareil d'Etat semble être d'une autre nature que les autres rouages. En outre, les « petits pouvoirs », qui sont bien déterminants, la société civile, sont comme éclipsés et oubliés. Le tout induit un affect d'amour du roi. Au lieu de se demander si, dans une société donnée le souverain « avait plus ou moins de pouvoir », il faudrait d'abord s'étonner de constater que, dans presque toutes les sociétés, l'individu qui a un pouvoir relativement plus grand devient absolument « le souverain » ;

\*

\*\*

Le second cours a été consacré au thème de l'amitié des Romains, bienfaiteurs de l'univers, dans l'épigraphie grecque avant l'Empire ; on a étudié aussi la pensée politique de Poseidonios à partir de son long fragment sur le siège d'Athènes au temps de Sylla. Maint philologue s'est demandé si, oui ou non, Poseidonios était partisan (parce que stoïcien) de l'impérialisme romain. Faut-il rappeler que le cosmopolitisme stoïcien concerne le cosmos naturel et humain, et non pas la carte de géographie historique avec ses frontières politiques ? Quant aux idées politiques de Poseidonios, elles ne portent pas avant tout sur cet impérialisme : elles sont sociales ; la hargne de notre auteur contre le « démagogue » antiromain d'Athènes vient de ce que ce démagogue a supprimé le poids des dettes, s'est attaqué aux riches et appuyé sur le bas

peuple. « Objectivement », Poseidonios a été partisan, ou non ennemi, des Romains, mais pas par amour pour eux ou pour l'universalisme (passablement conquérant) de Rome : mais parce que le problème de l'indépendance de la nationalité grecque passe pour lui après le problème social, où les endettés et les caractères indisciplinés menacent le pouvoir et la richesse des notables des cités grecques.

Au second cours s'est ajoutée une heure de séminaire, qui a permis à M<sup>me</sup> Claudia Moatti d'exposer ses conclusions sur les cadastrations d'époque républicaine et ses idées très nouvelles sur la formation d'une « rationalité » étatique sous la République. Pour la localisation du cadastre d'Orange, nous avons signalé l'intérêt, entre Travaillan (vers Orange) et le Rasteau (vers Vaison) de deux routes modernes rectilignes, parallèles et distantes de moins de 2 200 mètres, soit la distance de trois centuries de deux cents jugères.

A la Vieille-Charité de Marseille (EHESS), nous avons étudié « la laideur voulue dans l'art officiel du III<sup>e</sup> siècle » : sur des arcs souvent magnifiques s'étaient des bas-reliefs d'un style populaire qui hurle avec l'architecture. Ces reliefs pastichent les peintures triomphales et leur « laideur » est populiste (*popularis*) — ou plutôt montre l'empereur tel qu'en sa naïveté la plèbe romaine le voyait (ou était censée le voir) ; c'est un mélange de populisme (peinture naïve) et d'apparat (la splendeur impériale vue par les yeux du peuple) qui caractérise la monarchie républicaine, autoritaire et populiste que fut le césarisme à partir des Sévères.

P.V.