Elisabeth BEGEMANN, *Schicksal als Argument. Ciceros Rede vom fatum in der späten Republik*

François Prost

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/913>

DOI : 10.4000/philosant.913

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2013

Pagination : 265-268

ISBN : 978-2-7574-0591-8

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

François Prost, « Elisabeth BEGEMANN, *Schicksal als Argument. Ciceros Rede vom fatum in der späten Republik* », *Philosophie antique* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/913> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.913>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

COMPTE RENDU

Elisabeth BEGEMANN, *Schicksal als Argument. Ciceros Rede vom fatum in der späten Republik*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 37), 2012, 397 p. ISBN 9783515101097.

Le livre d'E. Begemann reprend le texte d'une thèse soutenue à Erfurt en 2011. Il aborde la question du destin dans l'ensemble de l'œuvre de Cicéron, c'est-à-dire non seulement dans la réflexion proprement philosophique de l'auteur, mais également dans les discours et dans la correspondance. D'où, passée l'introduction (chapitre 1) qui pose les principes de la démarche, une division de l'ouvrage en trois parties principales.

La première (chapitre 2) examine la question dans la « triade théologique » formée (dans l'ordre de composition des œuvres) par le *De natura deorum*, le *De divinatione* et le *De fato*, qui sont ici abordés dans l'ordre inverse de l'ordre chronologique, car la méthode de l'auteur consiste à remonter, à partir du troisième *opus* étroitement consacré au destin, d'abord à la corrélation entre destin et divination, puis au soubassement théologique mettant en jeu l'existence et la nature du divin.

La deuxième partie (chapitre 3) suit le destin à l'œuvre dans les discours, successivement les discours politiques, les discours judiciaires, enfin les discours dits « césariens » (*Pro Marcello*, *Pro Ligario*, *Pro Rege Deiotaro*, prononcés sous la dictature de César et nécessairement très influencés par cette contrainte politique).

La troisième partie (chapitre 4), plus courte du fait d'une matière plus rare, traite la notion dans les divers corpus de la correspondance.

À ces trois parties principales, s'adjoignent un cinquième chapitre d'ouverture sur les contemporains (Varron, Lucrèce, Catulle, correspondants de Cicéron dans les *Ad fam.*, César, Salluste, Antoine dans la 13^e *Philippique*), ainsi qu'un sixième qui est en fait une conclusion, résumant très utilement en une quinzaine de pages l'ensemble du travail, qui est complété par une riche bibliographie, et des *indices* détaillés.

Sans prétendre rendre justice à toutes les richesses de l'ouvrage, le fil de la pensée est le suivant. Dans l'ordre philosophique, Cicéron rejette dans le *De fato* l'idée d'une détermination fatale rigoureuse des événements (tant par un *fatum* personnalisé que par un strict enchaînement causal). Lui importe en revanche de garantir la liberté de l'action humaine, et donc la responsabilité de l'individu pour ses actions. Aussi bien est-ce cette responsabilité qui rend légitime l'institution judiciaire, si essentielle pour Cicéron, et plus généralement, la dispensation de l'éloge et du blâme, qui attribue une place à l'individu dans la société. Selon les mêmes principes, la divination ne peut pas prétendre révéler par anticipation le cours des événements qui seraient prédéterminés, et elle n'a pas non plus de validité appliquée aux accidents de la vie personnelle des individus, maîtres de leur destin. Toute croyance et toute pratique en ce sens relèvent en fait de la superstition. En

revanche, la divination est pertinente en tant que mode de communication entre la communauté humaine et les dieux, qui expriment par signes leur accord ou leur désaccord avec l'action publique. Car la pensée cicéronienne est tout sauf un athéisme, qui se dissimulerait derrière un respect de pure forme des rites officiels. Au contraire, le monde de Cicéron exige à la fois l'existence des dieux et leur capacité d'action et d'interaction avec les hommes. Ils constituent à ce titre l'instance qui, au plus haut degré d'organisation du monde, manifeste le souci de la pérennité de la communauté politique et, plus précisément, du destin exceptionnel de Rome.

En ce sens, la « triade théologique » s'inscrit tout à fait dans la continuité des traités de philosophie politique de la décennie précédente (*De republica*, *De legibus*) ; elle rattache la construction théorique de l'État parfait à une transcendence divine, avec l'affirmation catégorique que les dieux ne peuvent pas vouloir autre chose que le bien de l'État, et manifestent précisément leur accord ou leur désaccord avec les actions qui vont dans le sens de ce bien ou contre lui. Il faut, pour Cicéron, que les dieux existent, et qu'ils soient capables d'une action de cet ordre, pour que le destin de la communauté ne soit pas livré sans secours à l'arbitraire des ambitions individuelles, ou encore à l'absurdité d'une histoire sans fin ni sens. Toutefois, là encore, il faut distinguer religion et superstition : relèvent de la seconde les illusions qui rapportent l'action divine aux particuliers, alors que la véritable *religio* est exclusivement d'ordre public, avec pour seul objet le bien de la communauté que la volonté divine a pour unique objet de préoccupation. C'est également cette perspective qui légitime, et invite à défendre, les formes traditionnelles du culte : car celles-ci ont fait la preuve de leur efficacité comme medium d'échange entre la communauté et le divin au sujet de la conservation de la première, et elles se distinguent de la *superstitio* par leur caractère exclusivement public. Toutefois, de manière accessoire mais non dépourvue de signification, ces principes autorisent Cicéron à prendre ses distances d'avec tels aspects du culte officiel qui contreviennent à son idée du divin : ainsi dans le cas de Fortuna, que ses caractères essentiels d'inconstance et d'aveuglement (*inconstantia*, *temeritas*) amènent à ne pas considérer comme une déesse de plein droit, malgré le culte à elle rendu par les Romains.

Dans tous les cas, le rapprochement fécond entre œuvres politiques (qui comportent un important volet religieux) et œuvres théologiques (aux nombreuses répercussions sur la politique) met en évidence l'idée centrale de Cicéron, qui voit dans la religion une puissance d'ordonnement de la société, fondée sur une interaction entre hommes et dieux elle-même finalisée par le souci ultime du bien et de la pérennité de la communauté humaine. Tous les aspects de cette conviction fondamentale concourent à exclure l'idée d'un *fatum* qui prédéterminerait l'action humaine, mais également s'imposerait comme supérieur aussi à la volonté divine et capable d'exercer sur elle sa contrainte. Corollairement, l'approche cicéronienne de la religion pose deux conditions nécessaires au déploiement du dialogue entre hommes et dieux : d'abord de la part des hommes une authentique *pietas* qui, loin d'enchaîner les dieux à ses ambitions et désirs personnels, saisit dans le bien de la communauté l'objet ultime du souci divin ; ensuite l'intervention exclusive de personnes habilitées, c'est-à-dire investies de la charge publique idoine, pouvant parler aux dieux au nom de la communauté et en vue de son bien : toute volonté d'im-

mixture de particuliers dans cet échange, surtout à des fins égoïstes, procède, une fois encore, de la superstition, et doit être combattue comme subversive.

La poursuite de l'enquête dans les pans complémentaires chez Cicéron de la pratique oratoire et de l'échange épistolaire s'exerce sur une matière plus ténue, et conduit à des résultats qu'on pourrait qualifier de plus minces : mais ce serait là une réelle erreur de jugement. En effet, c'est un des grands mérites de ce travail que d'avoir prolongé l'examen hors du seul champ de la réflexion théorique, et d'avoir ainsi mis en évidence la cohérence profonde d'une pensée. Celle-ci, malgré la pluralité des genres d'expression, aussi malgré le poids des contraintes extérieures le cas échéant, s'impose comme une véritable vision du monde, alliant, pour reprendre le titre du chapitre conclusif de l'ouvrage, « théorie et pratique ». Et dans tous les cas, l'auteur dans son analyse sait toujours faire la part des choses, entre ce qui relève d'une conviction profonde de Cicéron, et les artifices rhétoriques exigés par les nécessités du moment.

En ce qui concerne les discours, on l'a dit, l'idée d'un *fatum* rigoureusement entendu comme prédétermination contredit la responsabilité qui donne sens à l'action judiciaire ; quant au sous-genre des discours politiques, semblablement, l'action publique se fonde sur une liberté de l'agent qui exclut aussi la prédétermination et, comme on l'a vu également, elle doit s'orienter vers le bien collectif. Suivant ces principes, l'orientation majeure de la pratique cicéronienne consiste à rattacher à la volonté divine tout ce qui, chez le politique et chez le citoyen, va (selon lui, s'entend) dans le sens de ce bien ; et au rebours, à condamner à la fois comme *superstitio* et comme manœuvre subversive tout appel à une prédétermination supposée appuyer des ambitions personnelles ou justifier des actions menaçant l'intégrité de la *Respublica*. Dans beaucoup de cas, le schéma s'applique sans heurts : ainsi, dans le contexte de la conjuration de Catilina, revient-il au consul Cicéron de parler au nom des dieux pour la préservation de la république, et de condamner sans appel l'aspiration au règne de Lentulus qui s'autorisait d'une prédiction sibylline en sa faveur ; de même, contre Antoine, le consulaire prétend-il incarner la volonté du Sénat, contre les manœuvres criminelles d'un monstre d'impiété animé par tous les vices et visant la tyrannie. En certains cas, toutefois, cela ne va pas sans difficultés : ainsi faut-il, au nom d'une volonté divine veillant au bien public comme à une fin supérieure, justifier à l'occasion ce que le droit condamne ou la coutume interdit : violence meurtrière de Milon contre Clodius ; sédition de l'armée d'Antoine ; levée de troupes par Octave alors simple particulier. Cicéron s'efforce alors d'interpréter ces actes exceptionnels comme d'exceptionnelles manifestations, en quelque sorte hors cadre, du souci divin dans des circonstances elles-mêmes exceptionnelles ; l'individu en cause n'y perd rien de son entière responsabilité, mais y gagne au contraire de s'être lui-même constitué en agent de cette volonté supérieure : agent volontaire du châtement dans le cas de Milon, qui à ce titre a droit à l'acquittement pour le service rendu à l'État ; cadeau des dieux aux hommes dans le cas d'Octave, seul capable de rétablir la situation (croit Cicéron) au bénéfice du Sénat et de la tradition républicaine.

Enfin, les lettres, bien que plus avares encore de mentions du destin, viennent compléter le tableau. Ce que l'auteur en tire montre une fois encore l'indissoluble lien entre volonté divine et bien public : en regard de cela, et comme en la plupart

de ses occurrences dans les discours, le *fatum*, déjà disqualifié comme puissance de détermination des actions et événements, n'apparaît plus guère que comme expression disons littéraire de la ruine catastrophique qui menace ou atteint la *Res-publica* : notamment dans les faits, après Pharsale, exactement comme la crainte en était exprimée en 63, par les mêmes termes de *fatum/fatalis*, s'agissant de Catilina. Sous un terme ou sous un autre, l'idée d'un destin ne se profile ailleurs que toujours liée aux affaires publiques : ainsi, par exemple, du destin personnel de Pompée qui, dans les lettres à Atticus, concentre en lui le destin collectif des Optimates ; ou encore (en *Fam.* 15, 13), l'appel à un *fatum* censé inscrire dans l'ordre de l'histoire un lien privilégié entre Cicéron, en qualité de proconsul de Cilicie (demandant l'attribution d'un triomphe), et Aemilius Paulus, alors consul, et qui l'avait déjà fort assisté contre Catilina.

La rareté des occurrences, dans les lettres plus encore que dans les discours, marque en tout cas que l'argument du destin est aux yeux de Cicéron un argument très fort, qui ne peut pas être employé à la légère. À ce titre, Cicéron se refuse à lui-même la consolation (offerte par tels de ses correspondants, dans les situations d'échec) d'en appeler à un destin contraignant pour se dédouaner de ce qui, selon lui, est de sa seule responsabilité. D'où aussi l'intérêt particulier du recours à ce thème dans le cas particulier des Bruti dans le contexte de la lutte contre Antoine : ici les lettres se rapprochent beaucoup des *Philippiques*, et d'ailleurs, visant sans doute un lectorat plus large que leur seul destinataire, s'apparentent à un discours public. Remarquable donc l'appel à une détermination fatale pour ces descendants du lointain fondateur de la République, que l'histoire même contraint à réactiver par leur action salvatrice un véritable destin familial – mais encore une fois, comme dans tous les (rares) cas qui lient à l'idée d'un destin un personnage particulier (Scipion, Pompée, Brutus, Cicéron lui-même), on ne sort pas de l'ordre politique, ni ne s'écarte de la perspective du bien public et du salut de la communauté.

Les dernières pages du livre concluent avec une émotion contenue sur le (relatif) paradoxe de la pensée cicéronienne, qui garantit l'entière liberté de l'homme au prix d'une restriction de celle des dieux, lesquels ne peuvent pas vouloir autre chose que le bien de la communauté humaine – là où l'Empire augustéen, érigeant en destin la volonté individuelle du vainqueur censément fils d'un dieu, privera les hommes de cette liberté, sans pour autant la rendre entière aux dieux.

Le livre d'E. Begemann se distingue d'abord par l'ampleur de sa perspective, qui rend pleinement justice à la richesse de l'œuvre foisonnante de Cicéron ; aussi par la rigueur de sa démarche et la qualité de ses analyses, qui allient précision et finesse, et s'appuient sur une maîtrise admirable de la littérature savante : cela fait aussi de son travail une précieuse synthèse érudite sur des questions souvent compliquées, avec en outre le grand mérite de rapprocher des domaines divers (philosophie, histoire, religion, littérature). Bref, un ouvrage dont on recommande chaleureusement la lecture, qui sera profitable aux spécialistes de ces divers domaines. Enfin, chacune des sections du travail s'achève sur une conclusion qui résume l'essentiel de la réflexion, et celle-ci est en outre conduite dans une langue toujours claire et simple : qualité qui sera particulièrement appréciée des lecteurs peu à l'aise avec la langue allemande.

François PROST