

INTERPRÉTER L'AMBASSADE DES TROIS PHILOSOPHES EN 155

Mise au jour de nouveaux fragments de Polybe * ?

La spéculation la plus escarpée a les pieds dans la pratique de la vie et les principes mènent les hommes et les plus brutes d'entre eux, la chaîne de la logique au cou (Barbey d'Aureville).

[...] Le philosophe est celui qui essaie de rendre raison du contemporain. La philosophie consiste à dire ce qu'est notre temps et le philosophe est le témoin du temps dans une adresse à tous. Il est celui qui dit : intéressez-vous à votre époque, dans ce qu'elle a de sinistre, de critiquable et de négatif, mais aussi d'affirmatif, de nouveau et de prometteur (Alain Badiou).

La présente étude est le premier jalon d'une enquête historique dont l'ambition est de comprendre la République romaine finissante dans sa dimension politique, économique, sociale et culturelle par la médiation des débats philosophiques qui l'ont agitée. Notre approche se fonde sur la position épistémologique suivante : nous pensons que les concepts n'évoluent pas au sein d'une sphère parallèle, dissociée des faits sensibles et cantonnée dans le secteur spécialisé de l'« histoire des idées ». Au contraire, le réel se dévoile à travers le langage et les grilles de lecture qui ont nourri des personnes de chair et de sang et ont déterminé de manière consciente ou inconsciente leur rapport au monde. Dès lors, reconstituer la généalogie de ces « clés d'accès à la réalité » pourrait être une heuristique pertinente et tout aussi « objective » que les approches marxistes, « marxiennes » ou structuralistes, qui considèrent l'histoire comme un champ d'infrastructures, de jeux de dominations et d'institutions. Dans le sillage de Paul Ricœur

* Le professeur Patrick Marchetti, qui nous a ouvert au monde antique et a guidé notre mémoire, Paul Pietquin, qui nous a aimablement invité à écrire ce texte, et Charles Doyen (aspirant FNRS-UCL), qui en a assuré la relecture, trouveront ici l'expression de notre gratitude. Nous tenons aussi à remercier pour leur enseignement et/ou leurs conseils, sans qu'ils le sachent parfois, les professeurs Étienne Ganty, Michel Brix (FUNDP), Françoise Van Haepere, André Berten, Jean De Munck, Raphaël Gély et Marco Cavalieri (UCL).

et de sa méthode « narrative », nous en appelons, en complément des approches précitées, à une « mise en intrigue » des conceptions des hommes qui se racontent et mettent en perspective les événements qui ont marqué leur histoire.

D'événement il sera précisément question dans ce texte, puisque nous allons aborder l'Ambassade des trois philosophes. Pourquoi l'envisager comme premier jalon de notre enquête ? Nous avons pris au mot Cicéron, qui a vu en cet épisode le *terminus post quem* de l'introduction de la philosophie à Rome. Nous y décelons davantage de significations que notre prestigieux prédécesseur. À notre sens, l'Ambassade cristallise différents débats qui animent l'*Vrbs* à cette époque, à propos de l'éducation, de l'autorité et de l'identité romaines. Notre propos se divisera en trois parties. La première sera heuristique, herméneutique et historiographique. Nous y examinerons les sources et exposerons, après une sommaire critique historique, les faits bruts du dossier « l'Ambassade ». De la tradition des Anciens et des Modernes, nous dégagerons trois tendances historiographiques, ou plutôt trois « récits », qui livrent une lecture globale de l'événement. Ensuite, la deuxième partie tentera de mettre au jour certains fragments de Polybe à ajouter au corpus de sources sur l'Ambassade réunies par Giovanna Garbarino en 1975. Polybe se révélera être l'archétype important d'une tradition historiographique de cet épisode, de Rutilius Rufus à Plutarque. Enfin, dans une troisième et dernière partie, davantage interprétative, nous tenterons de lire entre les lignes de ces fragments supposés : nous reconstituerons le récit polybéen de l'Ambassade à replacer dans un des fils rouges de son œuvre d'après 168, à savoir sa lecture de l'éducation à Rome. Nous en élargirons la portée au débat philosophique qui a sous-tendu la question agraire à la fin du I^{er} siècle.

I. Critique historique et historiographie

1. Accès difficile aux sources

Pour reconstituer cet épisode de l'histoire romaine dans sa dimension factuelle, trois problèmes se posent à nous : l'indigence, le caractère tardif et le filtre interprétatif des sources. Tite-Live et Polybe étant perdus, à l'exception d'un seul fragment que nous rappellerons plus tard, le récit le plus complet qui nous soit parvenu vient de Plutarque, d'Aulu-Gelle et, dans une moindre mesure, de Cicéron. En son temps, l'Arpinate éprouvait déjà des difficultés pour retrouver les données de l'affaire. Dans une lettre à Atticus datant du 19 mars 45, nous apprenons qu'il effectue, depuis Astura, des recherches sur l'Ambassade. Il a pu la situer dans le temps en terme d'année consulaire, grâce aux *Annales* de son correspondant. Il lui

manque cependant certains éléments, qui concernent davantage Athènes. Il ne sait pas pourquoi ces philosophes sont venus à Rome – il pense au sac d'Oropos par Athènes, mais n'en n'est plus certain ; il cherche à connaître l'issue de l'affaire, à savoir quel épicurien était à la tête du Jardin d'Athènes et, enfin, à identifier l'élite politique athénienne en 155. Il pense que son destinataire trouvera ces informations dans les *Chroniques* d'Apollodore¹. Cicéron finira par présenter son récit de l'Ambassade, dispersé dans le *De re publica*, le *De oratore* et le *Lucullus*, mais les informations qu'Atticus devait lui communiquer ne nous sont pas parvenues.

2. Les filtres de Cicéron et de Plutarque

Accéder aux données brutes du dossier est sans doute une tâche vaine ; elle ne doit cependant pas nous empêcher de pratiquer la *Quellenforschung*, non sans avoir d'abord dévidé l'écheveau des filtres interprétatifs jetés par les auteurs tardifs. Prenons l'exemple de Cicéron, encore lui, et de Plutarque. Le premier reconstitue les joutes philosophiques de l'époque entre Furius Philus, Scipion, Lélius et Caton, notamment le fameux discours sur la justice qu'aurait prononcé Carnéade lors de l'Ambassade. Or, on peut reprocher à l'Arpinate de prêter aux acteurs de son âge d'or républicain une culture philosophique qu'ils n'avaient pas et ainsi de peindre une époque précicéronienne mythique qui a pour finalité la mise en perspective de son projet : l'introduction de la philosophie à Rome sur l'espace public, pour les *boni uiri*. Dès lors, il nous est permis de douter de l'historicité des débats du cercle de Scipion dans l'œuvre cicéronienne. Jean-Louis Ferrary avait, il y a quelques années, poussé le scepticisme jusqu'au bout en remettant en question la validité historique de la critique de l'impérialisme par Carnéade. Quant à Plutarque, il nous livre un récit qui ressemble à un *topos* inspiré de la vie de Socrate philosophant sur l'Agora, éliminé par l'élite athénienne qui l'accuse de corrompre la jeunesse. Carnéade y prend la place du maître de Platon, et Caton représente Anytos et les autres juges qui ne peuvent souffrir la passion qu'il inspire aux jeunes Romains.

Le voile de la méfiance recouvrant Plutarque et Cicéron – voile que nous tenterons néanmoins de lever plus tard –, il nous reste Aulu-Gelle parmi nos matériaux. Or ce dernier cite précisément un fragment de Polybe, témoin direct des événements, sur le style rhétorique des ambassadeurs, ce qui laisse supposer que l'historien grec est l'archétype de la tradition suivie par Aulu-Gelle. Dans l'économie des sources disponibles,

1. Cicéron, *Ad Att.*, 12, 23, 2.

on peut risquer l'hypothèse provisoire de l'existence de trois traditions. La première remonterait à Polybe et serait suivie par Philodème de Gadara, Rutilius Rufus, Plutarque, Aulu-Gelle et peut-être Pausanias (nous nous concentrerons sur la filiation Polybe - Plutarque) ; la seconde, à Clitomaque de Carthage, suivie par Lucilius, Cicéron, puis Quintilien et Lactance ; la troisième, enfin, aux discours de Caton, suivie par Pline l'Ancien et peut-être par Plutarque. Ces deux traditions mériteraient une étude ultérieure, tout comme la filiation Polybe - Cicéron, que nous ne ferons qu'aborder brièvement ici, mais qui est déterminante, selon nous, dans la vision que l'Arpinate avait du II^e siècle. Aux sources réunies par Giovanna Garbarino en 1975, nous ajoutons d'ores et déjà, avant les fragments polybéens, un extrait du livre sur l'Achaïe de Pausanias, deux extraits du *De oratore* de Cicéron et enfin l'*Academicorum Philosophorum Index Herculanensis* de l'épicurien Philodème de Gadara. Dans l'immédiat, nous allons tenter non pas de compiler ces sources, mais plutôt de les articuler dans une sorte de récit chronologique des faits bruts, en prenant soin de rapporter ceux-ci à leur auteur et de les extraire de l'interprétation qui les infère ².

2. Sources pour reconstituer l'Ambassade : Plutarque, *Caton*, 22 et 23 ; Aulu-Gelle, *N. A.*, VI, 14, 9-10, qui contient Frg. Polybe XXXIII, 2 (éd. L. DINDORFIO, *BT*, 1963) et Frg. de Rutilius Rufus = Frg. 3 (éd. M. CHASSIGNET, t. III, Paris, CUF, 2004) ; Aulu-Gelle, *N. A.*, XVII, 21, 44 et s. ; Macrobe, *Saturn.* I, 5, 12 et s. (= Aulu-Gelle, *N. A.*, VI, 14, 9-10) ; Élien, *H. V.*, 3, 17 ; Pline l'Ancien, *N. H.*, VII, 112 ; Cicéron, *Ad Att.*, 12, 23, 2 ; *Acad. pr.*, II (*Luc.*), 45, 137 ; *De or.*, II, 37, 154-155 ; *Tusc.*, IV, 3, 3-5 ; Lactance, *Inst. div.*, V, 14, 3 ; V, 16, 2-4 (= Cicéron, *De re p.*, III, 8, 12 [éd. E. BRÉGUET, 1980, CUF]) ; Quintilien, *Inst. Or.*, XII, 1, 35 ; G. GARBARINO (*Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a.C.*, t. I, *Introduzione e Testi* [Historica politica philosophica], Torino, 1975, p. 80-86) rassemble les sources évoquées ici (frg. GARBARINO 77-81), auxquelles nous ajoutons Philodème de Gadara, *Academicorum Philosophorum Index Herculanensis*, Col. XXII (éd. S. MEKLER, Berlin, 1958³) appelé également σύνταξις τῶν φιλοσόφων ; Pausanias, VII, 14 ; Cicéron, *De or.*, III, 18, 68 ; *De or.*, II, 38, 157-161. Philodème a écrit sur papyrus une sorte de répertoire des membres de l'Académie. Pour notre étude, nous y trouvons, dans un état extrêmement lacunaire, un récit de l'Ambassade axé sur l'affaire d'Oropos. Nous pouvons quelque peu reconstituer le texte mutilé grâce à la *Vie de Caton l'Ancien* de Plutarque et grâce au livre VII de Pausanias. Sur l'*Index*, lire T. DORANDI, « Herculanensische Papyri », dans *Der Neue Pauly, Band 5 Gru - Iug*, Stuttgart, 1998, col. 398-400 ; sur Philodème, lire Philodème de Gadara, *Sur la musique*, Livre IV, tome I (éd., trad. et ann. D. DELATTRE), Paris, CUF, 2007 (en particulier p. XXVI-XXVII sur le σύνταξις τῶν φιλοσόφων). Les passages extraits du *De re publica* sont à discuter, cf. J.-L. FERRARY, « Le discours de Philus (Cicéron, *De re publica* III, 8, 31) et la philosophie de Carnéade », *REL* 55 (1977), p. 128-156 et J.-L. FERRARY, « Le discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron », *MÉFRA, Antiquité* 86 (1974), p. 745-765. J.-L. Ferrary fait le point sur le « filtre » cicéronien jeté sur le II^e siècle. Outre les travaux déjà cités (on lira avec grand intérêt G. Garbarino et J.-L. Ferrary), quelques modernes ont livré leur interprétation de l'Ambassade : C. MARTHA, « Le philosophe Carnéade à Rome »,

3. *Les faits bruts retirés des sources lacunaires*

Vers 158/157, Athènes met à sac Oropos, « agissant plus par nécessité que de bon gré », nous dit Pausanias. Les raisons de ce sac ne sont pas précisément connues. Elles sont sans doute à la fois économiques et juridiques. Athènes, ruinée, souhaite intégrer Oropos dans son État et la forcer à renoncer à son indépendance. Suite à une plainte déposée par les Oropiens, le Sénat romain décide de confier l'instruction et le règlement de cette affaire à la cité de Sicyone, membre de la Confédération achéenne. Athènes ne se présente pas le jour prévu pour le jugement et Rome lui inflige, par l'intermédiaire des Sicyoniens, une amende de cinq cents talents³. Athènes invoque alors le Sénat romain afin d'obtenir une remise de l'amende et envoie, à Rome, vers 156/155 av. J.-C., une ambassade composée de trois philosophes étrangers résidant à Athènes. Sous le consulat de Publius Scipion Nasica et de Marcus Marcellus⁴, Rome accueille donc Carnéade de Cyrène (214-129), scholarque de la Nouvelle Académie (école platonicienne), Diogène de Séleucie du Tigre, dit le Babylonien (240-151), scholarque du Portique (école stoïcienne), et enfin Critolaos de Phasélis, en Lycie, scholarque du Lycée (école péripatéticienne).

Les deux consuls étant absents – Scipion Nasica est alors en campagne en Dalmatie, son collègue Marcellus en Ligurie⁵ – c'est le préteur urbain

Études morales sur l'Antiquité, Paris, 1883, p. 61-134 ; M. DI MARTINO FUSCO, « L'ambasciata a Roma del 156 da parte di Atene per la riduzione delle riparazioni », *Μουσείο* 1 (1923), p. 189-192 ; E. CIAFARDINI, « Considerazioni sui primordii della filosofia in Roma », *Μουσείο* 3 (1926), p. 103 et s. ; G. COLIN, *Rome et la Grèce. De 200 à 146 avant Jésus-Christ* (BÉFAR, 94), Paris, 1905, p. 571-578 ; B. FRIER, *Roman Historiography from the Annales Maximi to Cato Censorius*, London, 1970, p. 248-253 ; J.-M. ANDRÉ, *La philosophie à Rome*, Paris, 1977, p. 31-35 ; P. GRIMAL, *Le siècle des Scipions*, 2^e éd., Paris, 1975, p. 295-345 ; H. D. JOCELYN, « The Ruling Class of the Roman Republic and Greek Philosophers », *BRL* 60 (1977), p. 323-366 ; A. E. ASTIN, *Cato the Censor*, Oxford, 1978, p. 169-181 ; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate* (BÉFAR, 271), Rome, 1988, p. 351-363 et p. 607-608 ; C. LÉVY, « Cicero Academicus ». *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne* (Collection de l'École française de Rome, 162), Rome, Palais Farnèse, p. 76-79.

3. Pausanias, VII, 11, 5. Sur la reconstitution de la « relation » très tendue entre Athènes et Oropos, cf. le décret des Oropiens de 150 av. J.-C. en l'honneur de l'Achéen Hiéron d'Algérie pour les services rendus à Oropos et C. HABICHT, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine* (Collection Histoire), Paris, 2^e éd., 2005, p. 291-296, ainsi que Y. LAFOND, « Notice » dans M. CASEVITZ (éd.), *Pausanias, Livre VII. L'Achaïe*, trad. et comm. Y. LAFOND, (CUF), Paris, 2000, p. XLIX-LI.

4. Cicéron, *Acad. Pr.*, II (*Luc.*), 45, 137.

5. Cf. Tite-Live, *Per.*, XLVII et *Fasti Triumphales*.

Aulus Postumius Albinus (*cos.* 148) qui reçoit les philosophes et préside les séances au Sénat⁶. Mais avant ces séances, les trois scholarques profitent de leur séjour pour dispenser des discours, des leçons (λόγοι) et dissertent chacun séparément, devant un large auditoire. Le sénateur Caton l'Ancien (234-149) et C. Sulpicius Galba (*cos.* 144) écoutent ces conférences publiques⁷. L'historien grec Polybe (200-118) fait aussi partie de l'auditoire. Le récit de Plutarque évoque les « jeunes gens les plus lettrés » (φιλολογώτατοι τῶν νεανίσκων), qui se pressent en premier lieu autour des philosophes, bientôt suivis par des adolescents (μειράκια) et d'autres jeunes (véoi) qui abandonnent leurs plaisirs (ἡδοναί) et leurs « occupations » (διατριβαί) pour écouter les philosophes. Cicéron (106-43) cite des noms : les *adulescentes*⁸ Scipion Émilien (185-129), Lélius (185-111), Lucius Furius Philus (*cos.* 136)⁹ et Mucius Scaeuola (*cos.* 133)¹⁰ ont fréquemment écouté les conférences publiques des philosophes en dehors du Sénat. L'Arpinate rapporte également cette anecdote qu'il lit chez Clitomaque de Carthage (187-110), disciple de Carnéade¹¹ : alors que Carnéade et Diogène attendent le Sénat sur le Capitole, Aulus Postumius Albinus dit à Carnéade sur le ton de la plaisanterie : « Selon toi, Carnéade,

6. Cicéron, *Acad. pr.*, II (*Luc.*), 45, 137. Lire T. R. S. BROUGHTON, *The Magistrates of the Roman Republic*, vol I, 509 B.C. - 100 B.C. (American Philological Association), 2^e éd., Atlanta - Georgia, 1986, p. 448, pour les sources concernant les activités politiques de P. Cornelius P. F. Cn. N. Scipio Nasica (Corculum), consul en 162 et préteur en 165 ; M. Claudius M. f. M. n. Marcellus, consul en 166 et 152 et préteur en 169 et Aulus Postumius Albinus, consul en 151.

7. Lactance, *Inst. div.*, V, 14, 3.

8. Scipion, à l'âge de 29 ans, est au crépuscule de l'*adulescentia*, nouvelle classe d'âge instituée en 191 par *Lex Laetoria de circumscriptione adulescentiae* qui a différencié les *adulescentes* de l'ensemble des mobilisables, ce qui a perturbé la distinction dite « servienne » entre *iuniores* et *seniores*. Elle a en outre soumis les jeunes gens à des entraves, notamment économiques, dont ils se sont plaints. Nous en avons trace dans certaines comédies. Chez Plaute, l'*adulescens* est très souvent « hellénisé » ; chez Térence, on le voit se quereller avec son père au sujet de mariage et se livrer à des batifolages, des fredaines et dépenser la fortune familiale. Lire à ce propos J.-P. NÉRAUDAU, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine* (Collection d'études anciennes), Paris, 1979, p. 106-108 ; p. 118-119 ; p. 126-128.

9. Cicéron, *De or.*, II, 37, 153-154 ; *Tusc.*, IV, 1, 2.

10. Cicéron, *De or.*, III, 18, 68.

11. Sur sa vie, lire Philodème, *Academicorum Philosophorum Index Herculensis*, col. XXIV, 32 - XXV, 19 (éd. S. MEKLER, Berlin, 1958^b). Nous ne savons pas s'il a accompagné son maître à Rome en 155 ; en revanche, il est certain que ce dernier lui a livré quelques anecdotes, parmi lesquelles celle-ci. On sait aussi qu'il a entretenu de bonnes relations avec deux éminents Romains : L. Marcus Censorinus (*cos.* 149), à qui il a dédié son ouvrage sur l'ἐποχή, et Lucilius, membre du cercle de Scipion, à qui il a dédié son ouvrage sur le πιθανόν carnéadien (cf. Cicéron, *Acad. pr.*, II [*Luc.*], 32, 102).

je ne suis pas vu comme un vrai préteur, car je ne suis pas un sage, et ni cette cité, ni ses citoyens ne sont vus comme tels. » Alors Carnéade répondit : « Selon notre ami le stoïcien, tu n'es pas vu comme tel ¹². »

Polybe, suivi par Philus Rutilius Rufus (154-ca 78) ¹³ et Aulu-Gelle (130-180 apr. J.-C.), rapporte que tous s'étonnent de l'éloquence des trois philosophes : tandis que Critolaos parle avec art et élégance (*scita et teretia*) et Diogène avec maîtrise de soi et sobriété (*modesta et sobria*), Carnéade s'exprime avec violence et rapidité (*uiolenta et rapida*) ¹⁴. C'est peut-être ce que signifie Plutarque quand il rapporte qu'« un vent impétueux remplit la Cité ». Carnéade de fait se détache des autres philosophes et confirme la réputation qui semblait le précéder à Rome : il impressionne tout le monde grâce à son savoir supérieur et son éloquence et inspire aux jeunes gens un grand enthousiasme pour la philosophie.

Selon Quintilien (35-fin du I^{er} siècle apr. J.-C.) ¹⁵ et Lactance (245-325 apr. J.-C.) ¹⁶ – qui suivent Lucilius, membre du « cercle de Scipion » (185-103) et Cicéron –, Carnéade aurait tenu un discours sur la justice selon sa méthode habituelle *in utramque partem*. En dialecticien, il parle en faveur d'une thèse unilatérale puis la « renverse » le lendemain en exposant le point de vue adverse. Il est également possible que les trois philosophes aient disserté sur l'art oratoire. Cicéron, après avoir évoqué la venue de ces derniers dans son *De oratore*, rapporte les opinions de Diogène sur la dialectique et de Critolaos sur la rhétorique. Diogène prétend enseigner l'art de bien raisonner, mais la subtilité dialectique de ses discours le rend incapable d'affirmer une vérité définitive. Critolaos, lui, développe les idées aristotéliennes sur l'éloquence, différentes de celles des rhéteurs. Quant à Carnéade, ses performances en éloquence surpassent même celles

12. Cicéron, *Acad. pr.*, II (*Luc.*), 45, 137 = Fragment de Clitomaque. Diogène Laërce (IV, 62) relate que, très souvent, des élèves de rhéteurs quittaient le cours pour écouter Carnéade.

13. Rutilius Rufus est un témoin indirect de premier ordre. Il a gravité, comme Lucilius, autour du « cercle » de Scipion et s'est intéressé à la philosophie stoïcienne. Il n'est pas étonnant de retrouver chez lui le passage polybéen à propos du genre d'éloquence des trois philosophes, si l'on en juge par ce passage de Cicéron : *Brut.*, 30, 113-116 (Cicéron a beaucoup utilisé les écrits de Rutilius pour son *Brutus*). Lire entre autres G. L. HENDRICKSON, « The Memoirs of Rutilius Rufus », *Classical Philology* 28, 3 (1933), p. 172-173.

14. Aulu-Gelle, *N. A.*, VI, 14, 10 = Frg. Polybe XXXIII, 2 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003) et P. Rutilius Rufus frg. 3 (Chassignet).

15. Quintilien, *Inst. Or.*, 12, 1, 35.

16. Lactance, *Inst. div.*, V, 14, 3-5 (éd. P. MONAT, Paris, Sources chrétiennes, 1973).

d'un rhéteur professionnel. Il arrive toujours à soutenir n'importe quelle opinion victorieusement ou à la renverser de fond en comble ¹⁷.

Au Sénat, les trois philosophes sont introduits et traduits par le sénateur Gaius Acilius, qui avait réclamé cet honneur avec empressement. D'après Plutarque (46-120 apr. J.-C.) ¹⁸, Caton est intervenu pour pousser les sénateurs à mettre rapidement un terme à cette ambassade. Il aurait invoqué, officiellement ou officieusement, les arguments suivants : la lenteur avec laquelle l'affaire se réglait ; sa crainte de voir les jeunes gens, passionnés de philosophie, préférer la gloire de la parole à celle des actions et des armes et écouter les philosophes davantage que les lois et les magistrats ; enfin, la rhétorique persuasive des trois ambassadeurs. Certains sénateurs auraient même affirmé, selon Élien (175-235 apr. J.-C.) : « Les Athéniens ont envoyé une délégation non pas pour nous *persuader*, mais pour nous *contraindre* à faire ce qu'ils voulaient ¹⁹. » D'après Pline l'Ancien (23/24-79 apr. J.-C.), Caton s'est prononcé (*censuit*) pour le renvoi immédiat des ambassadeurs à cause de son hostilité envers Carnéade, dont la dialectique ne permet plus de discerner la vérité ²⁰.

Le Sénat règle l'affaire défendue par les ambassadeurs. Carnéade et ses compagnons obtiennent gain de cause. On sait par Philodème de Gadara (110-40) et Pausanias que l'amende infligée à Athènes est revue à la baisse par un sénatus-consulte : de cinq cents talents, elle passe à cent talents ²¹. D'après le périégète, elle n'aurait jamais été payée ²².

4. *Herméneutique et historiographie*

a. Schème interprétatif :

l'opposition Grèce-Rome / philosophie-tradition

Les informations que nous venons de rappeler ont déjà été traitées par bon nombre d'historiens, Anciens et Modernes, déjà cités dans notre texte, et ont donné lieu à différentes interprétations dont nous avons tenté une « typologie ». Nous les avons regroupées en trois « récits interprétatifs ». Avant de les exposer, précisons les « postulats », les « schèmes » interprétatifs sur lesquels elles se fondent.

17. Cicéron, *De or.*, II, 28, 161.

18. Plutarque, *Caton*, 22, 1-7.

19. Élien, *H. V.*, 3, 17.

20. Pline l'Ancien, *N. H.*, VII, 113.

21. Philodème de Gadara, *Academicorum Philosophorum Index Herculensis*, col. XXII, 34-35 et Pausanias, VII, 11, 5.

22. Pausanias, VII, 11, 5.

Premier schème : la plupart de ces récits inscrivent l'Ambassade dans la « seconde hellénisation » de Rome au cours du III^e siècle ²³ et y voient un point de rencontre entre la Grèce abstraite et la Rome concrète. Rappelons brièvement cette vision des choses, telle que l'a transmise en partie le philhellénisme allemand du XIX^e siècle. Seul le langage abstrait et universel des Grecs aurait rendu possibles le λόγος et la philosophie qu'il déploie ; tandis que le langage concret des Romains exprimant une tradition portée par une mémoire collective constituait une « condition d'impossibilité » de la philosophie. À chacun sa destinée : aux Grecs, la pensée et les arts ; aux Romains, l'agriculture, l'administration, le droit et la guerre. Martin Heidegger affirmait en son temps que Rome usait d'une langue – le « romain » et non pas le latin classique – « dépourvue d'Être », c'est-à-dire pauvre en « génie ontologique ». La philosophie devait donc nécessairement venir de l'extérieur, et la *sapientia* romaine, comme l'a nommée Ennius, dans l'incapacité de créer un système, devait assumer ce statut artificiel de « traduction » ou de « dérivé ». Elle était condamnée à dialoguer dans une langue étrangère en relation avec une tradition philosophique tout aussi étrangère puisque sa propre histoire en était dépourvue.

Depuis quelques années, l'historiographie a quelque peu nuancé cette lecture. Citons entre autres Thomas Berns ²⁴, qui expose la résistance de Rome par rapport à la philosophie et montre avec pertinence la différence entre la Grèce et Rome au niveau de la compréhension de leur histoire respective, des concepts d'autorité, de patrie et de liberté politique. Citons également Pétrone (qui fait d'Ennius le créateur d'une langue philosophique originale, bien plus qu'un simple traducteur), Arcellaschi ²⁵ (qui a étudié la présence du vocabulaire philosophique chez Plaute) ou encore Carlos Lévy (qui tente de saisir la singularité de la philosophie romaine et sa volonté de s'affranchir de la Grèce dont elle dépendait) ²⁶.

23. P. VEYNE, « L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations », *Diogenes* 106 (1979), p. 3-29. Lire également le livre de D. ROMAN et Y. ROMAN (avec la collaboration de F. DELRIEUX), *Rome et l'hellénisme*. III^e-I^{er} ACN (Le monde : une histoire), Paris, 2005.

24. T. BERNs, « Absence de philosophie à Rome et présence de Rome à la philosophie (Caton, Polybe et Cicéron) », *Revue de philosophie ancienne* XXII, 1 (2004), p. 107-120.

25. A. ARCELLASCHI, « Ennius et l'apparition d'un langage philosophique » dans *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza »*. Rome, 17-19 mai 1990 (Collection de l'École française de Rome, 161), Rome, Palais Farnèse, 1992, p. 59-73 ; G. PETRONE, « Plauto e il vocabolario della filosofia », *ibid.*, p. 51-57.

26. C. LÉVY, « Philosopher à Rome », *Études de Littérature ancienne* 6 (1996), p. 8-20.

Le deuxième schème réunit une triple antinomie : raison/tradition, progrès/réaction et philosophie/politique. Nous autres modernes ne pouvons nous départir de cette idée, héritée des Lumières, selon laquelle la philosophie est ce processus rationnel qui tend à sortir l'homme de la minorité en luttant contre l'obscurantisme de la tradition (entendons ici le *mos maiorum*). Ensuite, il est difficile d'échapper pour certains à l'opposition théorisée par Benjamin Constant entre les « conservateurs » et les « progressistes », ou plutôt entre les « réactionnaires » et les « progressistes » ; les premiers étant anti-hellénistes, les seconds « ouverts aux nouveautés »²⁷. Nous aurions là une antithèse dont la résolution hégélienne se serait opérée un peu plus tard, à l'époque augustéenne. En effet, si Rome est le vainqueur militaire en Méditerranée, le vainqueur culturel est la Grèce qui impose sa pensée dans la synthèse de l'Esprit absolu, moteur de l'Histoire. Enfin, la tentation est grande – depuis l'assassinat de Socrate et le retrait de Platon hors de la cité²⁸ – de voir dans la philosophie la science subversive par excellence, en lutte contre le politique, et dans le philosophe, né de la cité, un pourfendeur de ce qu'elle est devenue. Ces schèmes interprétatifs étant précisés, exposons-en les trois rameaux, à savoir les trois « récits » de l'Ambassade qui viennent s'y planter.

b. Les trois récits interprétatifs de l'Ambassade dans l'historiographie

Premier récit : la philosophie est accueillie à Rome.

Pour Cicéron, l'Ambassade est le signe de l'accueil favorable de la philosophie par les *principes ciuitatis*. Autrement dit, l'événement est le *terminus post quem* de l'introduction, à Rome, de cette discipline en tant que pratique²⁹. Cicéron généralise en fait la perception du « cercle de Scipion », plus précisément celle de Scipion Émilien et Lélius – les premiers philosophes romains selon lui – mais aussi celle de Lucius Furius Philus et Mucius Scaeuola, adolescents au moment de l'Ambassade. Jamais Cicéron, même dans son *Cato maior*, ne rapporte une quelconque hostilité aux philosophes ni une opposition entre Scipion et Lélius d'une part, et Caton d'autre part. Il évoque simplement la rencontre, à Rome, entre Caton

27. Lire G. GARBARINO, *op. cit.* (n. 2), t. II, p. 370-379.

28. Lire L. CANFORA, *Une profession dangereuse. Les penseurs grecs dans la cité*, Paris, 2000, p. 43 et s ; P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, 2^e éd., Paris, 1983, p. 334.

29. Cf. Cicéron, *Tusc.*, IV, 3, 3-5.

et le seul Diogène de Babylone³⁰. S'identifiant à Caton et à Scipion, qu'il considère comme des synthèses parfaites de l'esprit romain et de l'hellénisme, il passe sous silence l'hostilité aux ambassadeurs relayée par Plutarque et d'autres, et ce pour mettre en perspective son projet, qui est de légitimer le rôle du philosophe sur l'espace public, ultime soubresaut républicain face à l'empire.

Cela dit, les Modernes valident la lecture de Cicéron sur le plan historique. En effet, après 155, voici venu le « temps des philosophes »³¹ ; il est attesté que de nombreux jeunes aristocrates étudient dans des écoles philosophiques à Athènes³². Différents courants se répandent, en particulier l'épicurisme et le stoïcisme³³. La « raison » entre à Rome et l'esprit critique naît³⁴. Bientôt, les Romains connaîtront le grec. En 81 av. J.-C., Apollonius Modon vient plaider la cause des Rhodiens en Grèce sans interprète. En somme, toutes les résistances à l'entrée de la philosophie – résistances que nous exposerons plus loin – ne furent que passagères et sans grande efficacité³⁵.

Mais la science socratique n'apparaît-elle vraiment qu'à partir de 155 ? Si Cicéron a bien du mal à citer des adeptes romains antérieurs à Lélius, ailleurs dans son œuvre il fait remonter l'attrait pour cette science à la fin du IV^e siècle, à Appius Claudius Caecus plus précisément, introducteur du pythagorisme à Rome³⁶. Son but est évident : montrer que la philosophie est une invention romaine, car le roi Numa avait découvert les principes pythagoriciens bien avant le maître de Crotona. Il est donc possible que le « temps des philosophes » d'après 155 ne constitue qu'une ultime étape du processus : la troisième, après Appius et Ennius, voire la quatrième – s'il s'avérait que les Lois des XII Tables soient d'inspiration philosophique³⁷ – ou encore la cinquième, après les conférences romaines du stoïcien Cratès de Mallos lors de l'ambassade envoyée par Attale II Philadelphe, en 167 av. J.-C.³⁸ Sur le pythagorisme, on se reportera avec intérêt aux travaux de Michel Humm, dont nous allons ici épingler quelques propositions audacieuses, que nous préférons exposer sous une forme interrogative. Les

30. Cicéron, *Cato maior*, 7, 23.

31. P. GRIMAL, *op. cit.* (n. 2), p. 295-345.

32. J.-L. FERRARY, *op. cit.* (n. 2), p. 602-615.

33. J.-M. ANDRÉ, *op. cit.* (n. 2), p. 7-49.

34. C. MOATTI, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République. II^e-I^{er} siècle avant Jésus-Christ* (Des travaux), Paris, 1997.

35. C. LÉVY, *op. cit.* (n. 26), p. 14.

36. Cf. Cicéron, *Tusc.*, IV, I-II ; *De or.*, II, 37, 154.

37. T. BERNIS, *loc. cit.* (n. 24), p. 119.

38. J.-M. FLAMAND, « Cratès de Mallos », dans R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques II. Babélyca d'Argos à Dycolius*, Paris, 1994, p. 487-495.

élites aristocratiques de la fin du IV^e siècle ont-elles appliqué le pythagorisme à Rome et structuré la cité sur la base de cette métaphysique ? La République est-elle fondée en 367 sur la *concordia* pythagoricienne³⁹ ? La statue de Pythagore érigée entre 321 et 290 *in Cornibus Comitii* en témoigne-t-elle⁴⁰ ? Le théâtre construit en 240, et dans lequel seront représentées les pièces de Plaute ou de Pacuvius, est-il une scène pour la parole philosophique⁴¹ ? Enfin, Ennius – qui importe le langage philosophique grec et le recrée en latin⁴² – s’implique-t-il dans l’affaire des livres pythagoriciens de Numa en 181⁴³ en appliquant une anamnèse platonicienne, véritable subversion, aux institutions de Numa Pompilius et, pourquoi pas, au *mos maiorum*, dont Ennius serait, avant Caton, le premier « théorisateur »⁴⁴ ?

39. Lire à ce propos les travaux de Michel HUMM, « Les origines du pythagorisme romain : problèmes historiques et philosophiques. I, les premiers indices du pythagorisme romain », *LEC* 64 (1996), p. 339-353 et *Id.*, « Les origines du pythagorisme romain : problèmes historiques et philosophiques. II. L’origine tarentine du pythagorisme romain », *LEC* 65 (1997), p. 25-42 ; « Appius Claudius Caecus et l’influence du pythagorisme à Rome fin IV^e, début III^e siècle av. J.-C. », dans C. M. TERNES (éd.), *Le pythagorisme en milieu romain. Actes des sixièmes Rencontres scientifiques de Luxembourg* (Études luxembourgeoises d’histoire et de littérature romaine, vol. 2), Luxembourg, 1998, p. 54-80 ; *La figure d’Appius Claudius Caecus chez Tite-Live*, dans D. BRIQUEL et J.-P. THUILLER (éd.), *Le censeur et les Samnites. Sur Tite-Live, livre IX* (Études de littérature ancienne, 11), Paris, 2001, p. 65-96 ; « Le comitium du Forum romain et la réforme des tribus d’Appius Claudius Caecus », *MÉFRA* 11 (1999), p. 625-694. Cf. aussi l’hypothèse de T. P. WISEMAN, *Remus, a Roman myth*, Cambridge University Press, 1995, p. 103-107 ou celle de C. DULIÈRE, *Lupa Romana. Recherches d’iconographie et essai d’interprétation*, Rome, 1979, p. 52-53.

40. Pline l’Ancien, *N. H.*, XXXIV, 26. La datation est proposée par M. HUMM, « Les origines ... », *loc. cit.* (n.39), p. 345-347.

41. J.-C. DUMONT, « Contenu et expressions philosophiques dans la comédie latine », dans *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome « La Sapienza »*. Rome, 17-19 mai 1990 (Collection de l’École française de Rome 161), Rome, Palais Farnèse, 1992, p. 39-50.

42. Ennius, *Ann.*, 218-219 (Vahl) : *Nec quisquam sophiam, sapientia quae perhibetur / In somnis uidit prius quam eam discere coepit*, « Mais personne n’a vu dans ses rêves la *sophia* que nous appelons *sapientia* avant qu’il n’ait commencé à l’étudier. » Ennius traduit « philosophie » par *sapientia* ; Πειθῶ par *Suada*. Sur la question, on se reportera entre autres à A. ARCELLASCHI, *loc. cit.* (n. 25).

43. Cf. Cassius Hémina, frg. 40 (Chassignet), Calpurnius Pison *cos.* 133, frg. 13 (Chassignet), Sempronius Tuditanus *cos.* 129, frg. 7 (Chassignet) et Valérius Antias, frg. 9a-9b (Chassignet), connus par Pline l’Ancien, *N. H.*, XIII, 27, 84 et s. ; Tite-Live, XL, 29, 3 et s. ; Plutarque, *Numa*, 22 ; Valère Maxime, I, 1, 12 et Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 34. Lire J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition* (BÉFAR, 270), Rome, 1988, p. 523-524 et 632, entre autres.

44. Ennius, *Resp.*, V, 1.

Deuxième récit : La philosophie est rejetée à Rome au nom du *mos maiorum*.

En deuxième lieu, pour Pline l'Ancien, Plutarque et certains historiens modernes⁴⁵, l'Ambassade révèle l'hostilité à la philosophie et est à situer dans le cadre de l'anti-hellénisme manifesté par une partie de l'élite et de la population. Cette tradition s'accompagne souvent d'une philosophie de l'histoire décliniste qui présente Rome corrompue par les arts grecs, la secte épicuriste, selon le mot de Montesquieu, ou les jeux sophistes du rhéteur Carnéade⁴⁶. L'écrivain Émile Cioran, héritier de cette tradition, résume parfaitement cette lecture. Pour lui, la dissertation sophiste de Carnéade sur la justice crée un précédent fâcheux : « La philosophie, jusqu'alors inexistante dans ce pays aux mœurs saines, commença à y exercer ses ravages ». Qu'est donc la philosophie ? « Le ver dans le fruit [...] Pour Caton, la jeunesse romaine ne devait pas fréquenter des esprits aussi dissolvants, sur le plan moral aussi redoutables que les Carthaginois sur le plan militaire ». Et Cioran de clôturer : « Les nations montantes craignent par-dessus tout l'absence de préjugés et d'interdits, l'impudeur intellectuelle, qui fait l'attrait des civilisations finissantes⁴⁷ ».

Cette lecture des Anciens et des Modernes s'inscrit en fait dans le champ de perception de l'événement ouvert par Caton : celui d'un rejet des philosophes, voire d'un anti-hellénisme radical. Au fil des lectures d'Aulu-Gelle, de Plutarque ou de Pline l'Ancien et des différents apophtegmes issus de ses discours et de ses livres dédiés à son fils, nous pouvons reconstituer la vision que Caton avait de la philosophie, avec le risque de figer celle-ci dans un récit anhistorique, comme le fait précisément Plutarque. On sait qu'il considérait Socrate comme un tyran n'ayant de cesse de subvertir le sens commun de la cité pour le contraindre à sa vérité ; que les philosophes étaient pour lui des « chambres mortuaires » ; qu'Isocrate évoluait dans l'Orcus ; qu'il ne fallait pas se laisser acculturer par les « sciences grecques » et qu'il interdisait à son fils de s'y intéresser⁴⁸. De ces fragments, et surtout de la mise en relation qu'en a faite

45. Notamment A. A. LONG, « Roman Philosophy », dans D. SEDLAY (éd.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, University Press, 2003, p. 186 ; J. BRUNSCHWIG et D. SEDLEY, « Hellenistic Philosophy », *ibid.*, p. 164 et 178.

46. C. MARTHA, *op. cit.* (n. 2) fait le bilan des différentes interprétations « déclinistes » et « anti-carnéadiennes ».

47. E. M. CIORAN, *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Quarto Gallimard, 1995, p. 1351-1352.

48. Plutarque, *Caton*, 23, 1-2 ; Aulu-Gelle, *N. A.*, XVIII, 7, 2-3 ; Pline l'Ancien, *N. H.*, XXIX, 7, 14 ; XIV, 1, 2. Lire à ce propos C. MOATTI, *op. cit.* (n. 34), p. 65 ; p. 88-89 ; p. 93.

Plutarque, on a pu affirmer l'antihellénisme radical de Caton, remis en question depuis, avec raison. Pour Paul Veyne, il faudrait considérer l'ancien censeur comme un des principaux artisans de l'hellénisme et le digne ancêtre spirituel de Cicéron⁴⁹. Cependant, sans pour autant retomber dans les excès des thèses anti-hellénistes, il faut admettre que Caton, certes nourri de culture grecque, n'en était pas un adulateur et, surtout, ne l'intégrait pas dans son programme éducatif. Et cela, il l'a affirmé, selon nous, dans le cadre d'un débat bien précis qui a commencé en 168 et s'est poursuivi lors de l'Ambassade⁵⁰.

On peut par ailleurs déceler la trace du « rejet romain » de la philosophie dans les comédies d'Ennius, de Pacuvius ou encore de Plaute. Cette discipline, et celui qui s'y adonne, sont présentés à travers les yeux de divers personnages comme l'incarnation du mensonge, de la paresse, du bavardage spéculatif, des diatribes métaphysiques, du sophiste manipulateur, du conférencier ou encore du sermon moraliste. Quelqu'un dont le but est de « se connaître soi-même » s'expose à un aparté ricaneur ; on reproche au « philosophe » d'être en porte-à-faux avec son discours moral⁵¹.

Le rejet ne fut pas qu'une simple opinion d'une frange de l'élite et d'une partie de la population. Il fut traduit politiquement par le sénatus-consulte d'expulsion contre les philosophes et les rhéteurs en 161, sous le consulat de Gaius Fannius Strabon et de Marcus Valerius Messalla⁵², par l'expulsion des philosophes épicuriens Alkios et Philiscos en 157⁵³ et,

49. P. VEYNE, *loc. cit.* (n. 23).

50. M. DUCOS (s.v. « Cato [M. Porcius – Censorius] », dans R. GOULET [dir.] *Dictionnaire des philosophes antiques I. Abam(m)on à Axiothéa*, Paris, 1989, p. 240-241) considère encore Caton comme un anti-helléniste ; J.-L. FERRARY (*op. cit.* [n. 2], p. 539) nuance D. KIENAST (*Cato der Censor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit*, Heidelberg, 1954, p. 101-116) et, sans le savoir, E. S. GRUEN (*Culture and National Identity in Republican Rome* [Cornell Studies in Classical Philology, 52], Ithaca, 1992, p. 52-83) qui ont exalté le philhellénisme de Caton, en réaction contre une tradition certes trop radicalement anti-helléniste.

51. Plaute, *Captivi*, 282 et s. ; *Curculio*, 288 et s. ; *Pseud.*, 687 et 971 ; *Truculentus*, 160 ; *Rudens*, 981-982. Lire également G. PETRONE, *loc. cit.* (n. 25).

52. Suétone (*De Gramm.*, XXV, 1) reproduit textuellement le S. C. de l'époque ; cf. aussi Aulu-Gelle (*N. A.*, XV, 11, 1), qui commet toutefois une erreur, unanimement relevée, en affirmant que, parmi les philosophes et les rhéteurs, il y avait des Romains. Il n'y avait pas de rhéteurs latins à l'époque : il n'y avait que des Grecs.

53. Athénée, *Deipn.*, 12, 547a ; Élien, *H. V.*, 9, 12 et Souda, Ἐπικουρείους (cf. G. GARBARINO, *op. cit.* [n. 2], I, p. 80). La date de 157 est l'hypothèse de J.-L. Ferrary ; *contra*, G. GARBARINO (t. I, *op. cit.* [n. 2]), qui argumente en faveur de 154, et P. GRIMAL (*op. cit.* [n. 2], p. 299-300), qui plaide pour 173 (p. 299-300). Le problème vient de la mention du consul L. Postumius par Athénée, ce qui laisse le choix pour 173 ou 154. Pour J.-L. FERRARY (*op. cit.* [n. 2], p. 354-356), Athénée confond les consuls avec le préteur qui a eu la charge de l'expulsion, comme en 161,

enfin, dans la clôture précipitée de l'Ambassade. On met souvent en perspective ces mesures avec la destruction, en 154, du théâtre en pierre construit par les consuls Valerius Messalla et Cassius Longinus⁵⁴ et les différentes lois censées préserver le *mos maiorum*, en lutte contre la *luxuria* et autres perversions du *mos* (citons, entre autres, la *Lex Fannia* en 161 et la *Lex Didia* en 142). Ces mesures témoigneraient d'une réaction d'une frange de l'aristocratie à « l'hellénisation des mœurs », au « déclin moral » et à la crise du *mos maiorum*⁵⁵. La philosophie, indissociable de la rhétorique aux yeux des *maiores*, serait donc une de ces *res nouae* grecques incompatibles avec le *mos maiorum* et avec les valeurs de *fides* ou d'*auctoritas* qui fondent la légitimité de la parole⁵⁶. Traduite en latin, elle s'avère dangereuse pour le lien social et la validité du pouvoir aristocratique, le moins perméable à cette ouverture philosophique⁵⁷.

Troisième récit : la philosophie est « servante du *mos maiorum* » : une philosophie « triée sur le volet » au service de certains hommes politiques romains.

Le troisième récit est une synthèse des deux premiers : la philosophie n'est pas rejetée à Rome, mais seulement une certaine philosophie, non compatible avec le *mos maiorum*. Là où le Moyen Âge, selon la formule d'Hugues de Saint-Victor, cherchait à éclairer la foi par la raison et à utiliser la philosophie comme une servante des vérités révélées, une partie de la République romaine finissante aurait tenté d'utiliser celle-ci de trois façons : comme un auxiliaire apte à fonder rationnellement le *mos*

sans quoi il aurait mentionné les deux consuls. Si J.-L. Ferrary a raison, ce décret serait une application de la loi d'expulsion dirigée contre les philosophes et les rhéteurs en 161.

54. Lire Tite-Live, *Epit.*, XLVIII, 4 et s. ; Velleius Paterculus, I, 15, 3 ; Appien, *B. C.*, I, 28, 125 ; Valère Maxime, II, 4, 2 ; Orose, IV, 21, 4 et St Augustin., *Civ. D.*, I, 31-33. À propos de cette érection du théâtre et des interprétations qu'elle a suscitées chez les modernes, lire entre autres M. SORDI, « La decadenza della repubblica e il teatro del 154 a.C », *Invigilata Lucernis* X (1988), p. 336 et G. SERBAT, « Théâtre et société au second siècle av. J.-C », dans *Actes du IX^e Congrès Guillaume Budé I (Rome, 13-18 avril 1973)*, Paris, 1975, p. 394-403.

55. C. MOATTI, *op. cit.* (n. 34) ; A. W. LINTOTT, « Imperial Expansion and Moral Decline in the Roman Republic », *Historia* 21 (1972) ; E.-S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley (California), 1984, p. 626-638 ; H. J. GEHRKE, « Römischer mos und griechische Ethik : Überlegungen zum Zusammenhang von Akkulturation und politischer Ordnung im Hellenismus », *HZ* 258, 3 (1994), p. 563-622.

56. Lire à ce propos les apophtegmes de Caton et L. PERNOT, *La rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, 2000, p.130 et s.

57. H. D. JOCELYN, *loc. cit.* (n. 2).

maiorum, comme un exercice déployé dans l'*otium* et non sur l'espace public du *negotium*⁵⁸ et, enfin, comme un outil rhétorique⁵⁹. Ainsi, comme le dit bien Carlos Lévy, « la philosophie, exilée à Rome, a perdu son caractère d'absolu pour n'être plus que la compagne omniprésente mais subalterne de réalités politiques ou culturelles »⁶⁰.

Dans ce cas, si d'une part Carnéade, Critolaos et Diogène se font expulser et d'autre part Polybe et Panétius le stoïcien peuvent rester à Rome, c'est parce que les premiers n'adaptent pas leur philosophie à la tradition morale romaine, tandis que les seconds le font. Le plus bel exemple reste Panétius qui synthétise la tradition morale romaine et le stoïcisme. Carnéade quant à lui n'est pas accepté car il subvertit la morale prescriptive du *mos maiorum* et les concepts romains qui en sont les rameaux, comme par exemple l'*auctoritas* et la *iustitia*⁶¹ ; car il critique l'impérialisme – ce qui amènera Panétius à le justifier philosophiquement⁶² ; enfin, parce qu'il dissout l'opposition logique entre le vrai et le faux, comme le rapporte Pline l'Ancien, et que son épistémologie devait laisser les Romains indifférents voire agacés.

Les différents travaux de Capelle, Astin, Walbank ou Ferrary ont montré la difficulté qu'il y a à reconstituer l'influence que la philosophie d'un Carnéade ou d'un Panétius a exercée sur l'esprit d'un Scipion Émilien ou d'autres hommes politiques romains. Outre les problèmes de critique historique déjà rencontrés quand il s'agit de reconstituer l'Ambassade – l'indigence des sources ou le « filtre » cicéronien –, il faut surmonter l'erreur qui consiste à projeter la pensée d'un philosophe sur celle d'un

58. J.-M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris, 1966.

59. J.-M. DAVID, « Rhétorique et Histoire », *MEFRM*, 92/1. Table ronde, *EFR*, 18 mai 1979, Rome, 1980, p. 9-79.

60. C. LÉVY, *loc. cit.* (n. 26), p. 14-15.

61. J.-M. DAVID, *La république romaine. De la deuxième guerre punique à la bataille d'Actium. 218-31. Crise d'une aristocratie* (Coll. Points, Nouvelle histoire de l'Antiquité, 7), Paris, Seuil, 2000, p. 83.

62. F. WALBANK, « Political Morality and the Friends of Scipio », *JRS* 55 (1965), p. 12-13 ; W. CAPELLE, « Griechische Ethik und römischer Imperialismus », *Klio* 25 (1932), p. 86 et s. ou encore C. HABICHT, *op. cit.* (n. 22). *Contra* : J.-L. FERRARY, « Le discours de Philus ... », *loc. cit.* (n. 2) et *op. cit.* (n. 2), p. 351-363 et p. 607-608. Jean-Louis Ferrary a observé que ce « fait historique » – la critique de l'impérialisme en 155 – n'apparaît pas clairement dans nos sources. Il résulte d'une mise en parallèle, opérée par Cicéron, ou seulement par Quintilien, entre, d'une part, le fait que Carnéade a disserté sur la justice en 155 et, d'autre part, le contenu du discours carnéadien reproduit par L. Furius Philus : « C'est Cicéron qui a écrit un texte d'une étonnante virulence contre la prétention des Romains à être un peuple juste. »

homme politique qui en aurait été imprégné. Dans la *République* de Cicéron, lorsque Panétius expose sa vision de l'impérialisme ou Polybe, sa « constitution mixte », inspirée d'Hérodote, de Platon et d'Aristote, il est difficile de prouver que Scipion avait adopté ces grilles de lecture.

Laissons à présent de côté cette typologie qui nous a permis de faire le tour de l'historiographie pour nous attarder sur la deuxième partie de notre étude : les fragments de Polybe, sans doute le principal archétype de la tradition sur l'Ambassade.

II. Polybe, archétype de la tradition historiographique ?

Fragment n° 1 : les styles de rhétorique

En introduction à son livre XXXIII, Polybe annonce qu'il va « traiter des événements qui se sont déroulés en Grèce » en 156. Parmi ceux-ci, « les incidents imprévus qui se produisirent au sujet de la cité d'Oropos furent particulièrement graves ». Il avertit le lecteur qu'il exposera « succinctement et en une seule fois l'ensemble de cette affaire, en reprenant d'abord les choses de plus haut, puis en empiétant sur l'avenir »⁶³. Il s'agit de l'attaque athénienne contre cette cité et qui a donné lieu, comme nous l'avons rapporté, à l'Ambassade. Polybe devait donc évoquer celle-ci dans ce livre ; c'est du moins ce que les éditions de fragments établissent et nous approuvons leur choix.

Le seul fragment sûr de Polybe est celui rapporté par Rutilius Rufus en grec, traduit en latin par Aulu-Gelle ou par un prédécesseur du compilateur. Selon l'historien de Mégalopolis, on « s'étonna de l'éloquence des trois philosophes chacun dans un genre différent : Carnéade [...] parlait avec violence et emportement, Critolaos avec art et élégance, Diogène avec maîtrise de soi et sobriété »⁶⁴. Nous allons proposer dans les lignes qui suivent d'autres fragments de Polybe susceptibles d'être intégrés à notre corpus de sources sur l'Ambassade.

Fragment n° 2 : Oropos, Acilius, admiration pour les philosophes

Plutarque a certainement utilisé Polybe pour écrire sa *Vie de Caton*. Même plus, on trouve, comme certains historiens l'ont déjà noté, le paradigme de ses « Vies » dans l'œuvre de Polybe, au détour des portraits de

63. Polybe, XXXIII, 11, 4-7 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003).

64. Aulu-Gelle, *N. A.*, VI, 14, 8-9 : [...] *Tum admirationi fuisse aiunt Rutilius et Polybius philosophorum trium sui cuiusque generis facundiam. « Violenta, inquit, et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria. »* (éd. et trad. de R. MARACHE [CUF], Paris, 1978).

Philopoumène, Scipion l'Africain ou Émilien. Pourtant, il cite une seule fois l'historien de Mégalopolis lorsqu'il reconstitue l'expédition que Caton a menée en 195 en Espagne⁶⁵. On a également envisagé que Plutarque ait directement consulté les discours de Caton, mais cela semble peu probable, car il maîtrisait mal le latin⁶⁶. La *Bibliotheca Teubneriana* intègre comme fragment l'intégralité du récit d'Aulu-Gelle. Peut-on la suivre sur ce point ? En comparant ce récit avec celui de Plutarque, nous constatons trois éléments d'information communs aux deux versions : d'abord le rapport, certes succinct, du motif de l'ambassade, à savoir l'affaire d'Oropos ; ensuite, la foule d'auditeurs admirative autour des philosophes – *admiratio* traduit sans doute le verbe θαυμάζω ou le substantif ἔκπληξις – et enfin le rôle important joué par Gaius Acilius, qui a traduit en latin les ambassadeurs au Sénat. Le récit de Plutarque s'écarte de cette version sur un point précis : il s'attarde davantage sur l'aura suscitée par Carnéade auprès de son auditoire jeune – au passage, il en oublie la présence de Critolaos – pour l'opposer à l'aversion de Caton. Or la partie du récit d'Aulu-Gelle dont nous sommes certains qu'elle est polybéenne évoque le genre oratoire des scholarques, sans insister sur le fait que Carnéade a produit la plus forte impression. Mais rien ne prouve que Polybe n'insistait pas, lui aussi, sur Carnéade, nous allons y venir.

Tout se passe donc comme si, partant d'une source commune, Plutarque et Aulu-Gelle, et sans doute déjà Rutilius Rufus, avaient sélectionné ce qui les intéressait. Aulu-Gelle commence par un récit brut, puis revient (*sed ante*) aux conférences, car il doit insister sur le style des conférences publiques. Plutarque respecte la chronologie des faits, mais se concentre sur la confrontation entre Carnéade et Caton. Ceci l'amène à glaner dans les discours de Caton, qu'il cite sans les contextualiser, afin de prouver l'aversion de l'ancien censeur non pas envers le seul Carnéade – comme l'avancent « certains », parmi lesquels nous identifions Polybe –, mais contre la philosophie et l'hellénisme tout entier.

Le récit de Plutarque (*Caton*, 22-23).

Caton était déjà vieux lorsque des ambassadeurs d'Athènes, Carnéade, philosophe de l'Académie, et Diogène, philosophe stoïcien, vinrent à Rome solliciter l'annulation d'un jugement porté contre le peuple athénien : poursuivis par les gens d'Oropos, les Athéniens avaient fait défaut et

65. Plutarque, *Caton*, 10, 3.

66. Id., *Démosth.*, 2, 2 et s. ; *Caton*, 7, 2. Lire également A. STROBACH, *Plutarch und die Sprachen* (Palingenesia, LXIV), Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997, p. 32-39. Sur la méthode de Plutarque, cf. A. E. WARDMAN, « Plutarch's Methods in the Lives », *The Classical Quarterly, New Series* 21,1 (1971), p. 254-261.

les Sicyoniens les avaient condamnés à une amende de cinq cents talents [...] la réputation des philosophes s'accroissait dans la ville et [...] leurs premiers discours devant le Sénat avaient été traduits par un homme illustre, Gaius Acilius.

Aussitôt les jeunes gens les plus lettrés accoururent auprès de ces personnages et écoutèrent leurs leçons avec admiration. Le talent de Carnéade surtout – talent d'une très grande force et dont la renommée égalait la puissance – lui attira des foules d'auditeurs avides de l'entendre ; ce fut comme un vent impétueux dont le bruit remplit la ville. On disait partout qu'un Grec d'un savoir merveilleux, ensorcelant et subjuguant tous les esprits, inspirait aux jeunes gens une violente passion [...]

Le récit d'Aulu-Gelle (*Nuits Attiques*, VI, 14, 8-10)

Les trois philosophes que les Athéniens avaient envoyés en légation à Rome au Sénat pour obtenir remise de l'amende que celui-ci leur avait infligée à cause du sac d'Oropos. Cette amende était d'environ cinq cents talents. Ces philosophes étaient Carnéade de l'Académie, Diogène le stoïcien, Critolaus le péripatéticien. Et à vrai dire une fois introduits au Sénat, ils se servirent d'un interprète, le sénateur Gaius Acilius ; mais auparavant ils avaient disserté eux-mêmes chacun séparément, devant un grand rassemblement de gens pour faire montre de leur talent. Rutilius et *Polybe* disent qu'on s'étonna de l'éloquence des trois philosophes chacun dans un genre différent : « Carnéade, disent-ils, parlait avec violence et emportement. »

Fragment n° 3 : l'abandon des διατριβαί et des ἡδοναί chez les jeunes

Ce fragment est important, car c'est de lui que dépendra en grande partie notre interprétation finale. Plutarque, souvenons-nous, rapporte que des jeunes, dans le sillage des plus lettrés, abandonnent leurs « plaisirs » et leurs « occupations » pour suivre Carnéade et ses compères. Nous avons de bonnes raisons de penser que ce passage est extrait de Polybe, car il fait écho à un extrait très précis du livre XXXI des *Histoires*. En effet, les vagues διατριβαί qu'abandonnent les jeunes dans leur enthousiasme pour la philosophie (Plutarque, *Caton*, 22,3) ne renvoient-elles pas à ces occupations bien précises des jeunes gens qui passent leur temps au Forum à plaider, à flatter le peuple et à faire la cour aux grands (Polybe, XXXI, 29) ? De même, les ἡδοναί, les *plaisirs* (Plutarque, *Caton*, 22, 3) abandonnés par les jeunes gens qui, impressionnés par Carnéade, se prennent de passion pour la philosophie, ne renvoient-ils pas aux constats de Polybe sur la tendance aux *plaisirs* (διὰ τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ὀρμήν) manifesté par la jeunesse qui s'abandonne aux courtisanes, aux autres jeunes du même sexe et aux différents festins (Polybe, XXXI, 25) ? Dans ce dernier passage, l'historien grec confronte, comme parfois, son constat à celui de Caton pour signifier son accord avec lui. Le terme de « prétexte honorable » (εὐπρέπεια) utilisé chez Plutarque pour qualifier la nature de

l'intervention de Caton rappelle par ailleurs l'ambassade à propos de la libération des exilés achéens dont faisait partie Polybe. Comme en 155, l'ancien censeur y a invoqué la lenteur avec laquelle l'affaire se réglait⁶⁷. Peut-être Polybe décryptait-il, avec sa théorie des « causes », ce que pensait vraiment Caton, à commencer par son hostilité particulière envers Carnéade ; interprétation que conteste Plutarque.

Tout se passe donc comme si, après avoir parlé, dans le livre XXXI, de la *luxuria* et de la subversion de la *frugalitas*, ainsi que des « diatribes » et autres plaidoiries des jeunes sur le Forum – traduisons : les *salutationes* et le *patrocinium in foro* –, Polybe y faisait de nouveau allusion dans son récit perdu de l'Ambassade, dont Plutarque se serait servi en éclipsant la réalité précise à laquelle renvoyaient ces deux termes διατριβαί et ἡδοναί.

Polybe (XXXI, 23-29)

[...] je sais ce qu'on pense de moi à Rome : je passe pour être apathique et endormi ; on dit que je suis tout à fait étranger aux maximes et aux pratiques romaines, parce que je ne cherche pas à intervenir dans les procès⁶⁸. [...] *les autres jeunes Romains, qui ne songeaient qu'à parler dans les procès et à distribuer les salutations, hantaient le forum* (κατὰ τὴν ἀγορὰν ποιοῦμενοι τὴν διατριβήν) *et s'efforçaient ainsi de se rendre populaires*⁶⁹ [...]

La première tâche à laquelle, dans sa quête (ὁρμή) du bien, se voua le jeune Scipion fut d'acquérir une réputation (δόξα) de tempérance (σωφροσύνη) et de l'emporter dans ce domaine sur les jeunes gens de son âge. Mais cette palme si glorieuse (δόξα) et si difficile à conquérir, on pouvait alors, à Rome, la remporter sans trop d'efforts, étant donné la corruption générale des mœurs (διὰ τὴν ἐπὶ τὸ χειρὸν ὁρμήν). Dans la jeunesse, on s'adonnait à la pédérasie ou à l'amour (ἔρωσ) des courtisanes ; beaucoup se livraient à des plaisirs coûteux, tels que festins en musique et beuveries, car, au court de la guerre contre Persée, on avait très vite adopté les goûts des Grecs pour des distractions de ce genre (εὐχέρεια)⁷⁰.

Plutarque (Caton, 22,2-3)

Aussitôt les jeunes gens les plus lettrés (οἱ φιλολογώτατοι τῶν νεανίσκων) accoururent auprès de ces personnages et écoutèrent leurs leçons avec admiration. [...] On disait partout qu'un Grec d'un savoir merveilleux, ensorcelant et subjuguant tous les esprits, inspirait aux jeunes gens une violente passion qui les faisait renoncer à *tous les plaisirs* et à

67. Polybe, XXXV, 6 = Plutarque, *Caton*, 9.

68. Polybe, XXXI, 23, 10-12 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003).

69. Id., XXXI, 29, 8 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003). Pour le texte grec, éd. L. DINDORFIO (*BT*), Stuttgart, 1963.

70. Id., XXXI, 25, 2-4 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003).

toute espèce d'occupation dans leur enthousiasme pour la philosophie (ὅφ' οὗ τῶν ἄλλων ἡδονῶν καὶ διατριβῶν ἐκπεσόντες ἐνθουσιῶσι περὶ φιλοσοφίαν)⁷¹.

Fragment n° 4 : Rome a négligé son éducation – la gloria de Scipion

Dans le livre IV de la *République* de Cicéron, Scipion Émilien prend la parole et rappelle un constat formulé par Polybe lors de son séjour à Rome. À première vue, ce constat s'inscrit dans le droit fil de son étude des institutions romaines :

D'abord, l'éducation (*disciplina*) des enfants de naissance libre, qui fut l'objet de tant de tentatives frustrées chez les Grecs, et qui est le seul point sur lequel notre Polybe accuse de négligence (*negligentia*) nos institutions, on n'a pas voulu qu'elle fût réglée par la loi, ni soumise au débat public, ni qu'elle fût la même pour tous ; car <...>⁷².

Selon nous, ce fragment est à replacer dans le débat sur l'éducation scandé par les dates de 168 (arrivée des précepteurs grecs), 161 (expulsion des philosophes et des rhéteurs) et 155 (l'Ambassade). Les autres fragments rassemblés par Walker Keyes et Bréguet rapportent un récit lacunaire de l'éducation spartiate et une critique, par Scipion, de la dérive sexuelle dans les gymnases grecs, puis se terminent sur une allusion à Platon, dont le même Scipion admire le travail⁷³. On ne peut affirmer leur nature polybienne. Par contre, on retrouve sans doute Polybe derrière l'évocation cicéronienne de la *gloria* du « cercle de » Scipion :

Polybe (XXXI, 29)

Voilà comment [Scipion] réussit en peu de temps à s'élever au-dessus des autres hommes de sa génération et à prendre sur eux plus d'avance que n'avait jamais pu le faire aucun Romain dont l'histoire eût gardé le souvenir, et cela bien que, dans sa quête de la gloire (δόξα) il se fût engagé dans une voie tout opposée à celle que lui indiquaient les mœurs et les usages qui régnaient alors à Rome (ῥωμαίων ἔθη καὶ νόμιμα)⁷⁴.

71. Plutarque, *Caton*, 22, 2-3 (éd. et trad. R. FLACELIÈRE et É. CHAMBRY [CUF], Paris, 1969). Pour le texte grec, éd. K. ZIEGLER (*BT*), Leipzig, 1969.

72. Cicéron, *De re p.*, IV, 3 (= Servius, *Ad Aen.*, VI, 875) : *Principio disciplinam puerilem ingenuis, de qua Graeci multum frustra laborarunt et in qua una Polybius noster hospes nostrorum institutorum negligentiam accusat, nullam certam aut destinatum legibus aut publice expositam aut unam omnium esse uoluerunt. Nam [...]* (éd. et trad. d'après E. BRÉGUET [CUF], Paris, 1980).

73. La suite de *De re p.*, IV, 3 : Servius, *Ad Aen.*, VI, 875 ; Nonnius, 20, 12 ; Servius, *Ad Aen.*, V, 546 et X, 325 ; *De re p.*, IV, 4.

74. Polybe, XXXI, 29 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003).

Cicéron (*De re p.*, III, 3,6)

[...] Que peut-on imaginer de plus parfait que P. Scipion, C. Laelius et L. Philus qui, pour ne rien négliger de ce qui pouvait mettre le comble à leur gloire (*gloria*) d'hommes illustres, allièrent aux traditions nationales et au *mos maiorum* la *doctrina* étrangère créée par Socrate ⁷⁵ ?

Fragment n° 5 : Polybe et la Nouvelle Académie

Polybe n'est pas démuné pour comprendre les discours des scholarques. En effet, à Mégalopolis, sa ville natale, il fut sans doute influencé par le Lycée et la Nouvelle Académie. Le péripatéticien Prytanis avait donné un code de lois à la cité, sur la commission d'Antigone Gonatas. Et son ami, Ecdélos de Mégalopolis, fut un ancien élève du néo-Académicien Arcésilas, maître de Carnéade, avant de former Philopoumène, maître à son tour de Polybe ⁷⁶.

Au livre XII, Polybe prononce une critique sévère contre la « Nouvelle Académie » et témoigne d'une bonne maîtrise des concepts de cette école philosophique ⁷⁷. Il y dénonce l'abus du paradoxe, la recherche obstinée de l'aporie, la distinction entre « représentations compréhensives » (φαντασίαι καταληπτικαί) et « non compréhensives » (ἀκαταληπτικαί), l'abondance de « probabilités » (πιθανότητες), la nuit du doute dans laquelle ils s'enfoncent et leur posture qui discrédite même le scepticisme le plus sérieux. Polybe s'alarme ensuite : « Mis à part leur propre aberration, ils inspirent aux jeunes gens une telle passion (ζήλος) qui amène ceux-ci à ne plus fournir la moindre réflexion sur les problèmes moraux et politiques qui font l'utilité de la philosophie, et à tirer vanité d'une phraséologie inutile et paradoxale ⁷⁸. »

Certains historiens ont pensé que cet exposé de Polybe est une trace du passage de Carnéade en 155 ⁷⁹. Ce zèle des jeunes gens pour la rhétorique de la Nouvelle Académie et la dissolution de la distinction logique entre « vrai » et « faux » rappelle en effet très précisément le récit de Plutarque sur l'effet carnéadien d'une part et d'autre part le texte de Pline l'Ancien, déjà cité, selon lequel la dialectique de Carnéade ne permettait plus de distinguer le vrai du faux.

75. Cicéron, *De re p.*, III, 3, 6 (éd. et trad. E. BRÉGUET [CUF], Paris, 1980).

76. Cf. P. PÉDECH, *La méthode historique de Polybe* (Collection d'Études Anciennes), Paris, 1964, p. 249-253 (à propos de « l'appartenance philosophique de Polybe »).

77. Voir C. LÉVY, *op. cit.* (n. 2), pour confronter l'opinion de Polybe à l'interprétation faite par C. Lévy de la Nouvelle Académie.

78. Polybe, XII, 25, 5-9 (éd. et trad. P. PÉDECH [CUF], Paris, 1961).

79. Ainsi, R. VON SCALA (*Die Studien des Polybios*, I, Stuttgart, 1890, p. 125).

Fragment n° 6 : l'enjeu philosophique de l'affaire d'Oropos ?

Le dernier fragment est le moins certain. Nous l'avons dit, Polybe parlait certainement en détail de l'affaire d'Oropos dans son récit de l'Ambassade. Il le laisse en tout cas clairement entendre dans l'introduction de son livre XXXII⁸⁰. Or Pausanias livre le récit de cette affaire dans son livre sur l'Achaïe : il rapporte que « le peuple d'Athènes [...] agissant plus par *nécessité* que de bon gré, met à sac Oropos, une cité qui lui était sujette » ; car les Athéniens étaient très pauvres, conséquence de la guerre contre les Macédoniens. Pausanias poursuit : « Aussi les gens d'Oropos vont-ils trouver refuge auprès du Sénat romain. *Et comme il était rapporté par la doxa qu'ils avaient subi un sort contraire à la justice*, les Sicyoniens furent chargés par le Sénat d'infliger aux Athéniens une amende proportionnée au dommage dont ils avaient pris l'initiative à l'égard des gens d'Oropos [...] »⁸¹.

Selon nous, cette source est de première main, car, malgré son caractère tardif, elle conserve parfaitement les enjeux philosophiques de la question d'Oropos qui a envoyé les ambassadeurs à Rome. Nous avons l'impression que ce passage est l'introduction d'un récit, épuré par Pausanias, qui devait ensuite évoquer l'Ambassade et surtout mettait en perspective la narration du « discours sur la justice » par Carnéade – discours dont l'historicité a été contestée par Jean-Louis Ferrary. En effet, on y décèle la présence d'un binôme conceptuel carnéadien, à savoir l'antinomie « ἀνάγκη – δικαίον », nécessité contre justice, qui rappelle les oppositions συμφέρον contre δικαιοσύνη ou encore ὁρμή ou οἰκείωσις contre δικαιοσύνη discutées par Carnéade⁸² et traduites en latin par « *sapientia* » et « *iustitia* », comme on peut le lire dans le discours de Philus. Tout se passe donc comme si Pausanias avait innocemment conservé une source directe qui saisissait, en son temps, cet élément sous-jacent au débat de 155. Si la δόξα colportait qu'Oropos avait subi un tort contraire à la Justice, et si ce jugement était rendu dans la justification officielle d'un décret sénatorial, on comprend pourquoi Carnéade s'est efforcé de mettre en question cette δόξα et de pousser Rome, les « représentants de la Justice », à la contradiction.

80. Polybe, XXXII, 11, 4-7 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, 2003).

81. Pausanias, VII, 11, 4-5 (c'est nous qui soulignons « ἀνάγκη » et « καὶ δόξαντες παθεῖν οὐ δίκαια »).

82. Sur la philosophie de Carnéade, lire C. LÉVY, *op. cit.* (n. 2) ; H. J. METTE, « Weitere Akademiker heute. Von Lakydes bis zu Kleitomachos », *Lustrum* 27 (1985), p. 53-141 et T. DORANDI, « Carnéade de Cyrène », dans R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques II. Babélyca d'Argos à Dycolius*, Paris, 1994, p. 224-228.

Ce fragment est-il polybéen ? Les historiens s'accordent à penser que Pausanias s'est basé sur Polybe pour exposer, dans son livre VII, les démêlés de la confédération achéenne avec Rome au II^e siècle. C'est même à partir de ce livre qu'il aurait découvert et utilisé l'historien de Mégalopolis⁸³. Il est donc tout à fait possible que le rapport de l'affaire d'Oropos soit polybéen. À supposer qu'il le soit, ce fragment accrédite en tout cas la validité historique du discours sur la justice par Carnéade, remise en question par J.-L. Ferrary. Une interrogation demeure : Polybe en parlait-il ? Pausanias n'en fait pas mention, mais ce fait ne l'intéresse probablement pas. Plutarque ne l'évoque pas non plus, ce qui est plus étonnant : en philosophe, il n'aurait pas manqué de le rapporter. Cicéron, quant à lui, évoque bien le discours sur la justice. L'aurait-il lu chez Polybe ? C'est possible. Ce n'est en tout cas pas sa demande de précisions sur Oropos qui nuirait à notre hypothèse. En effet, Polybe, sans doute concentré sur les démêlés entre les ambassadeurs et le cercle de l'aristocratie sénatoriale, ne précisait pas nécessairement qui étaient les dirigeants d'Athènes à l'époque – information qui n'est pas non plus rapportée par Pausanias. Nous ne pourrions aller plus loin dans cette question. Laissons à présent en suspens cette possible filiation Cicéron - Polybe et concentrons-nous désormais sur la dernière partie de notre étude : l'interprétation de l'Ambassade avec Polybe.

III. Interpréter l'Ambassade avec Polybe

Mise en perspective de l'Ambassade : le débat romain sur l'éducation

Polybe admire la « πολιτεία » et l'éthique de Rome, en particulier la constitution mixte, cette *concordia* entre l'élément monarchique, aristocratique et populaire. Il admire également la religion, l'armée et la cérémonie des *laudationes funebris* – trace du culte du *mos maiorum* – ; bref, la trinité romaine de l'autorité, de la religion et de la tradition. À partir de 168, date de son tournant historiographique⁸⁴, Polybe change d'optique. Nourri de

83. D. KNOEFLER, « La découverte des *Histoires* de Polybe par Pausanias et la place du livre IX (Boiôtika) dans l'élaboration de la Périégèse », *REG* 117 (2004), p. 468-503.

84. Lire l'analyse brillante de P. PÉDECH, « Polybe face à la crise romaine de son temps », dans *Actes du IX^e Congrès Guillaume Budé*, Rome, 13-18 avril 1973, t. I, Paris, 1975, p. 195-201. Pour P. Pédech, l'analyse de Polybe est incomplète : elle ne tient pas compte « des aspects sociaux de la crise, de la ruine de la classe moyenne et des petits propriétaires ruraux dans le Latium et en Italie. [Elle] ne dépasse pas l'horizon de l'*Urbs* ni le cercle de l'aristocratie traditionnelle dans laquelle Polybe avait installé son laboratoire ». De plus, « son explication historique, juste et vraie, est cependant limitée à une philosophie qui considère la crise romaine moins comme un

ses méthodes d'historien et de sa philosophie de l'histoire inspirée de Platon, il analyse le comportement des vainqueurs romains (la Ῥωμαϊκὴ αἵρεσις): comment se conduiront-ils après leur arrivée au sommet ? N'auront-ils de cesse de respecter les principes qui ont fait d'eux cette communauté de propriétaires-paysans-citoyens-soldats, en son temps première puissance en Méditerranée ⁸⁵ ?

À partir de 168, les richesses affluent, à tel point qu'en 167, tous les *ciues cum suffragio* sont dispensés du *tributum ex censu*. La politique intérieure se modifie à Rome. La relation « patrons » et « clients » – retour aux relations claniques prérépublicaines ? – se développe. Les jeunes aristocrates ambitieux qui veulent faire carrière dans le patronat sont tenus, pour y arriver, de se construire une δόξα (en latin une *gloria*) et parer celle-ci des vertus de *fides*, de *diligentia*, de *gratia* et d'*officium* comme autant de slogans politiques destinés à attirer une clientèle importante ⁸⁶. Cette clientèle d'électeurs est composée de la plèbe urbaine parmi laquelle on trouve des anciens soldats, des propriétaires ruinés ou des affranchis. C'est, pour Polybe, l'alliance démagogique de l'oligarchie ploutocratique et de l'ochlocratie des pauvres. Le traitement des différentes *quaestiones perpetuae* ainsi que la nécessité pour les patrons de défendre leur client exigent l'intégration, à Rome, de la rhétorique grecque – outil de domination salutaire, qui se développe contre la rhétorique traditionnelle de l'aristocratie sénatoriale. D'où le besoin de précepteurs. De fait, après 168, différents professeurs arrivent à Rome, avec les livres de la bibliothèque de Persée, pour dispenser à certains jeunes aristocrates une παιδεία et les initier non seulement à la rhétorique, mais aussi aux autres sciences grecques telles que la philosophie. Conséquence : une « hellénisation des mœurs » et une « crise » des valeurs romaines. Térence, Pison, Caton, Polybe et d'autres en témoignent ⁸⁷.

phénomène social que comme un faisceau de comportements moraux ; [...] éléments [...] permanents des sociétés dont l'histoire offre d'autres vérifications ».

85. Sur la vision morale de Polybe, on peut lire l'ouvrage de A. M. ECKSTEIN, *Moral Vision in the Histories of Polybius* (Hellenistic Culture and Society, 6), Berkeley, University of California Press, 1995. Sur sa vision de la domination romaine, lire J.-L. FERRARY, « Le jugement de Polybe sur la domination romaine : état de la question », dans J. SANTOS YANGUAS et E. TORREGARAY PAGOLA (éd.), *Polibio y la Península Ibérica*, Universidad del País Vasco, 2003, p. 15-32.

86. Lire D. EARL, *The Moral and Political Tradition of Rome*, London, Thames and Hudson, 1967, p. 34-35 et P. PÉDECH, *ibid.* (n. 84).

87. Cf. Pison, Frg. 43 Chassignet = Cicéron, *Ad Fam.*, IX, 22, 2 et Pison, Frg. 41 Chassignet ; Pline l'Ancien, *N. H.*, XVII, 244 ; pour Polybe, cf. livre XXXI ; pour Caton, cf. apophtegmes (éd. H. M. JORDAN, 2^e éd., Stuttgart, 1967) ; pour Térence, lire l'*Héautontimoroumenos*, présentée aux alentours de 163 av. J.-C. et surtout les *Adelphes* qui furent jouées lors des funérailles de Paul-Émile en 160. Lire à

Or, précisément, au détour de son analyse institutionnelle, Polybe a remarqué que Rome a fait preuve de *négligence* sur l'éducation des enfants de naissance libre : celle-ci n'est pas réglée par la loi, ni soumise au débat public ni identique pour tous⁸⁸. Ce fragment, cité par Cicéron, se situe dans le même horizon de sens que la digression polybéenne sur l'éducation de Scipion tout comme celle qui condamne l'helléno manie de Postumius Albinus. Jean-Louis Ferrary l'a bien relevé⁸⁹. À cette unité de l'œuvre d'après 168, dégagée par Ferrary, nous ajoutons le récit que Polybe devait nous livrer de l'Ambassade et dont nous tentons ici la reconstitution. Si nous devons nommer cette unité, nous lui attribuerions cette appellation : le « programme que Polybe propose à Rome pour régler ses problèmes d'éducation ».

Que dit-il de Scipion? Il oppose son *ὁρμή* dirigée vers la vertu à celle des autres jeunes qui s'orientent vers le vice⁹⁰. Scipion ne veut pas suivre la pratique traditionnelle des *salutationes* et du *patrocinium in foro*, ce qui le marginalise. Il se construit, grâce à Polybe et à d'autres précepteurs, une *δόξα* qui n'est ni cosmétique ni hypocrite, mais, aux yeux de son maître, réellement fondée sur la *temperantia* (σωφροσύνη), la *liberalitas* (μεγαλοψυχία) et la *uirtus* (ἀνδρεία) – valeurs romaines traditionnelles – atteinte par une voie contraire à celle prise par tous les autres Romains pour se conformer au *mos maiorum* : la philosophie et les autres pratiques grecques. Ainsi, quand Cicéron rapporte que Lélius, Furius Philus et Scipion, pour construire leur *gloria*, ont allié aux « traditions nationales et au *mos maiorum* la science étrangère créée par Socrate ? », il ne fait que citer Polybe, comme nous l'avons laissé entendre précédemment⁹¹. L'utilisation du cercle de Scipion comme laboratoire d'une nouvelle république n'est pas inaugurée par l'Arpinate : Polybe l'a précédé sur ce terrain. Si Polybe rapproche volontairement les qualités romaines de Scipion des concepts grecs de la philosophie stoïcienne, dans une discussion sur la *δόξα* tout aussi stoïcienne, c'est pour montrer l'accès au *mos*

ce propos I. TRENCÉNYI-WALDAPFEL, « Une comédie de Térence jouée aux funérailles de L. Aemilius Paullus », *A. Ant. Hung.* 5 (1957), p. 129 et s. Lire également les observations de J.-P. NÉRAUDAU, *op. cit.* (n. 8), p. 361-364.

88. Cicéron, *De re p.*, IV, 3 (= Servius, *Ad Aen.* VI, 875). Le fragment est non daté.

89. J.-L. FERRARY, *op. cit.* (n. 2), p. 543-544.

90. Sur le portrait de Scipion comme incarnation de la conception polybéenne du pouvoir politique, cf. M.-R. GUELFUCCI, « Pouvoir politique et crise de société chez Polybe », dans S. FRANCHET D'ESPÈREY *et al.* (éd.), *Fondements et crise du pouvoir*, Bordeaux, Ausonius, 2002, p. 271-280. Marie-Rose Guelfucci a très bien noté la construction en chiasme du récit de Polybe.

91. Cicéron, *De re p.*, III, 3, 6 (éd. E. BRÉGUET [CUF], Paris, 1980).

maiorum et à la *uera gloria* non pas par le *mos maiorum*, mais bien par une *παιδεία*. Térence, ami de Scipion, a également suivi Polybe dans ce travail de « synthèse » entre concepts romains et stoïciens⁹². Dans la suite de son œuvre, l'historien grec vantera les actions guerrières de Scipion, guidées par sa philosophie morale.

Le récit de Polybe est une chose, la validité historique du portrait de Scipion en « philosophe guerrier » en est une autre, sur laquelle nous ne pouvons nous attarder ici⁹³. On peut tout au plus exposer la trace du patrimoine littéraire philosophique construit par Scipion Émilien : il a vraisemblablement lu Platon, il a adopté l'ironie socratique et a recherché le souffle de sa science, il a également lu Xénophon, Métrodore (de Stratonicee ?) et, après 150, Panétius de Rhodes⁹⁴. On sait aussi que Scipion a symboliquement mis en évidence son « alliance » avec la philosophie en se faisant accompagner par Panétius de Rhodes lors d'une ambassade en Orient entre 140 et 138, tel un monarque hellénistique⁹⁵.

Cette nouvelle éducation et ses conséquences ne sont pas au goût de tous. Bientôt, les lois se multiplient pour l'arrêter : réglementation des festins, de l'ambition, expulsion des rhéteurs et des philosophes, précipitation du terme de l'Ambassade – justifiés par une *reuocatio* à différents principes du *mos maiorum* comme, par exemple, la *frugalitas* ou la *pudicitia*⁹⁶. Derrière ces lois, le plus éclairé des hellénistes : Caton. Ses apophtegmes ou autres discours sont des traces directes des débats qui les justifient. Caton défend l'éducation traditionnelle, réhabilite le père et le

92. Lire à ce propos H. KARAMALENGOU, « Le théâtre de Térence et l'image cicéronienne du « cercle de Scipion », *BAGB* 25 (2001), p. 359-378.

93. Walbank est sceptique sur l'éducation philosophique de Scipion par Polybe. L'enseignement qu'il lui donne est davantage pratique et, du passage au livre XXXI, 24, 1-12, Walbank retire de Polybe son aveu de manque de référence pour éduquer Scipion à la philosophie. Lire F. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius, III* (Books 19-40), Oxford, 1979, p. 498 et 503. A. E. ASTIN (*Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, p. 288-293 et 298) est sceptique : pour lui, la philosophie a eu peu d'impact sur Scipion. Lire également ID., « Scipio Aemilianus and Cato Censorius », *Latomus* 15 (1956), p. 159-180, pour un parallèle entre Caton et Scipion.

94. Sur la connaissance philosophique de Scipion, lire Polybe, XXXI, 24 et s. ; Cicéron, *De re p.*, IV, 4, 4 ; Fannius, Frg. 7 (Chassignet) = Cicéron, *Acad. pr.*, II (*Luc.*), 15 ; Cicéron, *De re p.*, I, 18, 30-20, 33. Lire également H. D. JOCELYN, *loc. cit.* (n. 2), p. 332. Lire Tite-Live, XLV, 40 ; Velleius Paterculus, I, 10, 5 et Valère Maxime V, 10, 2. Jean-Marie André rapproche de la volonté de Scipion un vers de Varron (*Agatho*, 6 [dans *Satires Ménippées*, t. 1]) : *neque auro aut genere aut multiplici scientia / sufflatus quaerit Socratis uestigia*.

95. J.-L. FERRARY (*op. cit.* [n. 2], p. 610-615) en souligne l'aspect symbolique : la reconnaissance officielle, par un Romain, de la culture grecque.

96. La *Lex Fannia sumptuaria* de 161, à laquelle nous avons fait allusion, tout comme la *Lex Cornelia Fuluia de ambitu* de 159.

magistrat, critique une hellénisation non critique, ne veut pas que la rhétorique grecque corrompe l'art de parler romain ni que la philosophie détourne les jeunes des lois et des magistrats. Il consigne dans ses livres écrits en latin ce qu'il sait de la rhétorique, de l'agriculture, du droit, de l'identité romaine, dont il inscrit l'histoire dans une généalogie italienne, non grecque, et dans le travail anonyme du génie collectif romain. Il est contre les « hellénomanes » Aulus Postumius Albinus et Gaius Acilius, qui ancrent l'histoire de Rome écrite en grec dans une généalogie grecque.

Face à cette « réaction », Polybe réagit à son tour. Il pressent la collision entre le règne de l'argent – l'oligarchie – et l'ochlocratie à venir ; et, en aval, le retour à la tyrannie. En dialogue constant avec Caton, il prend position dans un dialogue à trois voix entre hellénomanes et « conservateurs » ou « traditionalistes » : entre ceux qui veulent ouvrir les Romains traditionalistes aux valeurs « libres » de la Grèce et les défenseurs de l'esprit républicain ; entre ceux qui s'adonnent à la *luxuria* et ceux qui défendent la *frugalitas* de l'ancien mode de vie républicain ; entre ceux qui aiment les mœurs, la littérature et la philosophie grecs et ceux qui en font les responsables du déclin moral de Rome ; entre ceux qui utilisent la philosophie comme signe de distinction, outil de domination ou d'opposition à l'identité romaine et ceux qui l'utilisent comme outil herméneutique du *mos maiorum* rationalisé pour construire leur éthique. Tel est donc le sens de son long portrait apologétique de l'éducation de Scipion. Polybe constate les mêmes problèmes que l'ancien censeur, mais lui oppose sa solution : l'exemple paradigmatique du renouveau de l'éducation à Rome en la personne de Scipion Émilien. Si Rome institutionnalise une école, il faudra qu'elle suive ce précédent, c'est-à-dire une *παιδεία* utilisée comme médiation au *mos maiorum*, troisième voie opposée à la transmission traditionnelle, pratiquée par Caton sur son fils, et à l'hellénomanie de Postumius Albinus⁹⁷.

Son récit de l'Ambassade est à comprendre précisément dans cette herméneutique et dans la continuité du portrait de Scipion. Polybe a peut-être écrit que la venue des trois philosophes fut organisée par une frange de l'élite aristocratique, dont Postumius Albinus et Gaius Acilius, qui résiste à la « réaction » catonienne. Elle a été un prétexte pour mettre en place une *παιδεία* publique après les échecs de 161 et 157, dates des expulsions des philosophes et des rhéteurs arrivés en 168. Quand il observe que les jeunes aristocrates suivent les plus lettrés, parmi lesquels nous identifions Scipion,

97. Sur la vision de la *παιδεία* par Polybe, lire A. M. ECKSTEIN, *op. cit.* (n. 85), p. 140 et s. ; p. 238 et s. Sur l'hellénomanie de Postumius Albinus : Polybe, XXXIX, 1.

et abandonnent leurs activités pour écouter les philosophes, il ne s'en réjouit pas. Ces jeunes retiennent davantage l'éloquence des ambassadeurs. Et pour ce qui est des idées, le succès rencontré par la Nouvelle Académie et ses vains paradoxes ne lui inspire rien de constructif. Enfin, sachant la propension des jeunes à adopter le goût des Grecs pour les plaisirs⁹⁸, il ne serait pas étonné qu'ils suivent l'hellénomanie de Aulus Postumius Albinus⁹⁹. Par ces constats, il rejoint Caton. Mais quand l'ancien censeur renvoie les scholarques dans leurs gymnases, Polybe lui répond que Rome n'a pas institutionnalisé son éducation – talon d'Achille de sa *πολιτεία* – et lui oppose l'exemple de Scipion. Il s'agit, pour terminer, de savoir si la philosophie, excepté celle de la Nouvelle Académie, trouvait place dans le programme polybéen.

Le débat sur la philosophie entre Polybe et Caton

Polybe sait ce que pense Caton, sans l'approuver sur tous les points. Le danger de la philosophie est quadruple : premièrement que la philosophie et la rhétorique soient traduites en latin – elles constitueraient des armes anti-aristocratiques –, deuxièmement que celles-ci investissent l'espace public et sortent du lit de l'*otium*, troisièmement que les arts grecs ne soient plus seulement utilisés comme « servants » de Rome, en particulier pour les plaidoiries, mais transforment de manière radicale le *mos maiorum* et enfin que la philosophie sceptique d'un Carnéade n'investisse pas l'épistémologie de la jeunesse. Cette métaphysique anti-platonicienne ne peut conduire qu'à une destruction des conditions de possibilité du *mos maiorum* – « monde des idées » romain, ancré dans la sphère sensible ritualisée de la cité –, porte ouverte à la « guerre de tous contre tous », *doxai* contre *doxai*, rhétorique contre rhétorique¹⁰⁰. La rencontre entre Aulus Postumius Albinus et Carnéade donne un exemple concret de ce que nous venons d'affirmer. Le préteur romain sait que la métaphysique de Carnéade subvertit littéralement le fondement sacré de l'*auctoritas*, bien que l'Académicien n'assume pas cette subversion, en renvoyant le Romain à son collègue stoïcien.

Considérer Carnéade comme un rhéteur est injuste. Depuis les deux études importantes qui lui ont été consacrées à la fin du siècle passé,

98. Polybe, XXXI, 25,4 (éd. F. HARTOG et trad. de D. ROUSSEL, Paris, Quarto Gallimard, Paris).

99. Polybe, XXXIX, 1, 5-9 ; Plutarque, *Caton*, 12, 6 ; *Apophteg. Cat.*, 29 ; *Mor.*, 199e ; Aulu-Gelle, *N. A.*, 11, 8, et s. (qui se base sur la biographie de Cornélius Népos, *Sur les hommes illustres*, XIII). Lire également M. CHASSIGNET, *L'annalistique moyenne (Fragments)* (CUF), t. II, Paris, 1999, p. LXXIX et LXXXIV-LXXXV.

100. Lactance, *Inst. div.*, V, 16 et s.

l'Académicien nous apparaît comme un philosophe pragmatique qui voit en l'action et l'utile le seul critère de vérité. Le *πιθονόν* est une croyance par laquelle on donne son assentiment à certaines représentations qui ne sont pas vraies dans le sens d'une acception correspondantiste de la vérité. Il ne mène donc pas à la nuit du doute : il peut entraîner l'assentiment, le sentiment de vérité, et donc l'action morale¹⁰¹. Face à ces « sages » dogmatiques que sont les Stoïciens – comme Polybe ? – ou les Pythagoriciens comme Caton, Carnéade oppose son statut de vrai philosophe, de chercheur de la sagesse. Plutôt qu'un dispensateur d'une métaphysique « sophiste », Carnéade est la réincarnation de Socrate à Rome, comme nous le suggère Pierre Hadot qui décrit la Nouvelle Académie d'Arcésilas, le maître de Carnéade, comme un « retour au doute socratique ». Dans un sens comme dans l'autre, il reste un danger pour Caton et Polybe.

Polybe s'écarte de Caton quant à l'utilisation conceptuelle de la philosophie dans la pratique politique et dans la morale. Il pense que la voie à suivre est celle de Scipion Émilien : un juste milieu entre tradition et raison, une médiation grecque au *mos maiorum*. Cette dernière option sera précisément suivie et c'est le moment pour nous d'élargir un peu la portée du travail de Polybe à Rome, certes à l'aune du recul qui est le nôtre, mais dont Polybe lui-même, qui a vécu jusqu'en 129, a pu peut-être mesurer l'effet. Si Carnéade a vraiment parlé de la justice à Rome, l'allusion à l'impérialisme romain¹⁰² et l'analogie entre Alexandre et le pirate¹⁰³ devaient particulièrement parler aux Romains, même si ceux-ci ne pouvaient saisir toute la subtilité philosophique de ces propos ni comprendre les attaques de Carnéade contre les Stoïciens et les Épicuriens¹⁰⁴. Carnéade ne critiquait pas l'impérialisme, puisqu'il défendait la satisfaction de la nécessité, mais il pouvait très bien poser cette question embarrassante : « Pourquoi condamner les Athéniens qui, comme vous, ne font que satisfaire leurs instincts naturels ? Athènes ne souffre pas de *πλεονεξία* : financièrement au plus mal, elle a besoin de l'argent d'Oropos, qui reste sa

101. Cf. C. LÉVY., *op. cit.* (n. 2), p. 10-11 ; p. 279-285 ; p. 623-635 et H. J. METTE, *loc. cit.* (n. 82), p. 126.

102. Lactance, *Inst. div.*, V, 16, 2-4 = Frg. Cicéron, *De re p.*, III, 8, 12 (éd. E. BRÉGUET [CUF], Paris, 1980).

103. Nonnius, 125, 12 ; 318, 8 ; 543, 15 = Frg. Cicéron, *De re p.*, III, 13, 21 (éd. E. BRÉGUET [CUF], Paris, 1980).

104. J. CROISSANT (« La morale de Carnéade », *Revue Internationale de Philosophie* 3 [1939], p. 545-570) et J.-L. FERRARY (« Le discours de Philus [...] », *loc. cit.* [n.2]) ont respectivement noté que plusieurs éléments du discours s'opposent précisément à la philosophie stoïcienne et épicurienne.

propriété malgré les vicissitudes de l'histoire ¹⁰⁵. » Sans le savoir, Carnéade renvoie les Romains à leurs contradictions sur deux réalités précises, la notion de justice et de propriété, et développe les virtualités d'un arsenal critique. Les expropriations et la confiscation privée de l'*ager publicus* sont-elles justes ? La présence de cette plèbe urbaine est-elle juste ? Caton respecte-t-il la *pietas*, le *mos maiorum*, la *concordia* ; à présent que lui et sa fortune sont en contradiction avec la répartition des richesses, valeur de l'ancien équilibre républicain ?

Polybe, certes, ne peut souffrir l'épistémologie néo-académicienne développée par Arcésilas et Carnéade, qu'il considère comme des jeux de rhétorique ridicules, loin de ce qui devrait être la préoccupation centrale de la philosophie : la morale et l'action. Mais il ne peut pas ignorer que les thèmes abordés par Carnéade ouvrent un champ de compréhension et d'action à la plèbe des paysans sans terre et aux hommes politiques qui la soutiendront. Pour livrer ce combat, restaurer la *concordia*, rompue par l'afflux des richesses, le nombre des expropriations et le développement des *latifundiae*, ils auront besoin de concepts. Or, précisément, comme l'avaient déjà remarqué Claude Nicolet et Ilsetraut Hadot, le cadre conceptuel des joutes entre Diogène de Babylone et Antipater de Tarse – qui répondent à Carnéade – et entre leurs élèves, Panétius de Rhodes et Blossius de Cumes, sous-tendra le débat sur la question agraire en 133 ¹⁰⁶. Panétius, suivi par son disciple Hécaton de Milet, sera le philosophe du « cercle de Scipion » ; Blossius de Cumes, celui des Gracques. Leur épistémologie grecque conceptualisera une réalité qui échappait aux grilles de lecture romaines et rendait difficile la saisie des problèmes et de leur solution. Les oppositions entre l'*honestum* et l'*utile*, entre le *iustum* et l'*aequum*, entre la justice civile et naturelle, entre les deux conceptions de la propriété ou de l'*ager publicus*, définition même de la cité, témoignent de l'arrière-fond philosophique de la question agraire ; et c'est à une véritable « nouvelle herméneutique » de certains concepts romains que se livreront ces hommes éclairés par les Grecs. Enfin, quand Cicéron tentera

105. Selon M. THOMPSON (*New Style Silver Coinage of Athens*, New York, 1961, p. 712), le trésor d'Athènes, à l'époque, contenait à peine 64 talents.

106. I. HADOT, « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *REL* 48 (1970), p. 133-179 ; C. NICOLET, « L'inspiration de Tiberius Gracchus », *REA* 67, 1-2 (1965), p. 142-158 ; ID., *Les Gracques, crise agraire et révolution à Rome*, Paris, 1967. *Contra* : D. EARL, *Tiberius Gracchus, a Study in Politics* (coll. Latomus, vol. 66), Bruxelles, 1963, qui considère l'arrière-fond philosophique du débat comme une reconstruction cicéronienne surimposée aux événements et aux luttes de factions. Si les Gracques ou le cercle de Scipion ont bien reçu une éducation grecque, celle-ci fut sans incidence sur le débat agraire.

la synthèse entre la philosophie et la tradition¹⁰⁷, sous la figure symbolique de Scipion Émilien, il ne fera qu'appliquer, en définitive, le programme énoncé par Polybe dans le contexte de l'Ambassade. Et on comprend mieux pourquoi, de façon consciente ou inconsciente, Cicéron a fait de cet événement le début du « temps des philosophes romains », dont la pratique faisait encore l'objet de débats à son époque.

*

* *

Après une étude heuristique et historiographique, nous avons tenté de mettre au jour de nouveaux fragments de Polybe présents chez Plutarque et, de manière beaucoup moins évidente, chez Pausanias. Nous avons également recontextualisé d'autres passages polybéens, dans son livre XII et dans la *République* de Cicéron, à ajouter au corpus de sources sur l'Ambassade réunies par Giovanna Garbarino. Le récit de Pausanias, s'il n'est pas polybéen, n'est pas à négliger dans ce corpus, car il conserve l'enjeu philosophique du débat, à savoir la tension entre la satisfaction de l'intérêt et la justice. Et l'inspiration polybéenne de Cicéron, si elle s'avérait exacte, nous conduirait à porter un autre regard sur l'œuvre de l'Arpinate concernant sa peinture du II^e siècle, en particulier celle des joutes philosophiques entre Lélius, Scipion, Caton et d'autres. Enfin, nous avons proposé le récit que l'historien grec devait livrer sur l'Ambassade. Résumons-nous. Polybe constate une faille dans l'éducation des Romains : celle-ci n'a pas été réglée institutionnellement. Or ce problème trouve une solution paradigmatique en la personne de son élève Scipion Émilien et en sa *παιδεία*. La venue des philosophes en 155 ouvrait plusieurs possibilités pour Polybe. Elle pouvait constituer une bonne occasion d'étendre cet exemple. Mais, occupés aux *salutationes*, à la pratique du *patrocinium in foro* et à la *luxuria*, les autres jeunes se sont précipités vers les ambassadeurs davantage pour leur rhétorique que pour le contenu substantiel de leur discours, et plutôt vers l'académicien Carnéade que vers Diogène ou Critolaos. Polybe s'en inquiète et craint pour le *mos maiorum* : la philosophie grecque pouvait servir de médiation pour retrouver, « transmuté », l'esprit républicain ; elle était en mesure, également, de livrer une réflexion épistémologique sur les concepts de justice et de propriété, à même de penser les problèmes que Rome devait affronter. Mais utilisée dans cette optique – au service de l'hellénomanie acritique ou de la rhétorique pour le

107. Lire C. LÉVY, *op. cit.* (n. 2), p. 623-635.

clientélisme – elle risquait de ronger davantage encore cet équilibre républicain que Polybe savait incarné dans la « Constitution mixte ». Des possibles parmi d'autres...

Olivier TERWAGNE
Licencié-agrégé en histoire
Faubourg Saint-Germain 85
B-5660 COUVIN
olivierterwagne@laposte.net