

Anna IACOBONI

LA CRISE DE LA *RES PUBLICA ROMANA* ET LA REFORMULATION DU *MOS MAIORUM* CHEZ CICÉRON

Le *mos maiorum* est une forme particulière de la *consuetudo* qui concerne notamment les *maiores*. La tradition est fondée sur la mémoire et l'oralité¹. Celle-ci n'est pas constituée par des principes établis *a priori*, mais consiste en des « cas particuliers d'applications »². La tradition reçoit la légitimation de la *vetustas* et du *consensus* général, elle est renforcée par son application répétée. Ces facteurs sont nécessaires pour que celle-ci puisse s'imposer de manière plus vaste au sein de la communauté.

Le *mos maiorum* est le fondement du *jus* avant la rédaction de la loi des XII Tables³. En effet, le *jus* ne reposait pas sur une constitution écrite jusque là. La connaissance du droit était l'apanage des collègues sacerdotaux, notamment de celui des pontifes. Ceux-ci étaient les seuls à pouvoir détenir et même interpréter le *jus civile*, essentiellement fondé sur les *mores*. Les patriciens avaient donc la prérogative de connaître et d'interpréter le *jus*. En revanche, la plèbe ne pouvait que se conformer à des normes qui ne reposaient même pas sur une constitution écrite⁴.

Ensuite, l'hégémonie des pontifes sera mise en cause par le processus dit de « laïcisation du droit » qui a lieu entre le III^e et le II^e siècle avant J.-C. Des citoyens appartenant à la *nobilitas* s'appliquent à l'étude du droit ; la *jurisprudencia* apparaît⁵.

Il convient d'évoquer brièvement la fonction juridique de la coutume. Cette dernière existe lorsqu'une communauté obéit à des principes même s'ils ne sont pas fixés par écrit. La valeur juridique de la coutume est indéniable si l'on accepte la thèse de la formation spontanée du droit. En revanche, la portée juridique de la coutume n'est pas admise si l'on pense que le droit ne consiste qu'en les normes promulguées par l'État.

Suivant les définitions d'Orestano, les structures sociales qui constituent la coutume possèdent une portée plus étendue lorsque l'ordre-État et l'ordre-communauté coïncident. L'« ordre social » coïncide avec l'« ordre juridique » lorsque les structures sociales formées par les modes de vie des citoyens deviennent des structures de l'ordre de la

1. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes, Studi di antropologia e letterature classiche*, Turin, Einaudi, 2000, p. 277. Voir aussi C. Moatti, *La raison de Rome : naissance de l'esprit critique à la fin de la République* (II^e, I^{er} siècle avant J.-C.), Paris, Seuil, 1997, note n. 15 p. 321.

2. C. Moatti, *La raison*, p. 30-33. En ce qui concerne la définition de *mos* voir R. Develin, *Mos maiorum mutatus: Tradition and the Basis of Change in the Roman Constitution, 287-201BC*, Ann Arbor, Umi, 1983, p. 4. G. Bianco, art. *mos*, *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 3, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, p. 4. En ce qui concerne la définition de *mos maiorum*, voir W. Blösel, « Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero », *Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, éd. B. Linke, B. Stemmler, F. Steiner, Stuttgart, 2000, p. 60-68. H.G. Roloff, *Maiores bei Cicero*, diss. Univ. Leipzig, Göttingen, 1938, p. 38-55.

3. H. Rech, *Mos maiorum; la tradizione a Roma*, éd. V. Vernole, Rome, Settimo Sigillo, 2006, p. 21.

4. M. A. Levi, « *Patres, plebs e populus* nella Roma Arcaica », *RAL*, serie 9, 7, (2). 1996, p. 447. G. Giannelli, S. Mazzarino, *Trattato di Storia Romana. L'Italia antica e la Repubblica romana*, vol. 1, Rome, Tumminelli, 1962, p. 177.

5. V. Arangio Ruiz, *Storia del diritto romano*, Naples, Jovene, 1942, p. 122-123.

communauté. Le consentement des membres des groupes politiques dominants fait que la coutume s'impose de manière plus forte au sein de l'ensemble de la communauté⁶.

Or, à Rome les modes de vie qui constituent la coutume existent avant même que l'ordre-social ne s'établisse. La coutume est notamment constituée par les modes de vie des *familiae* et des *gentes*⁷. De ce fait, quand l'ordre-social s'établit, l'ordre-communauté coïncide déjà avec l'ordre-État⁸.

La nature orale du *mos maiorum* et sa qualité de prérogative absolue des patriciens lui confèrent une nature particulièrement souple qui rend possible toutes sortes de manipulations politiques de la part de la faction dominante. Cette dernière use de la tradition comme moyen de légitimation de sa propre domination et en fonction de ses propres intérêts, selon la situation politique du moment⁹.

Les deux censeurs sont supposés avoir autorité sur les coutumes des citoyens en vertu du *regimen morum*¹⁰. Grâce à ce dernier, les censeurs veillent à ce que les citoyens n'aillent pas à l'encontre des principes moraux et à ce qu'ils suivent de bonnes coutumes¹¹. Le censeur sanctionne les citoyens qui ont une conduite contraire aux principes moraux par la *nota censoria*. Celle-ci a des effets sur le statut social du citoyen. Cela illustre le fait que la violation des principes moraux a des conséquences juridiques.

LE MOS ET SA FONCTION JURIDIQUE

Il convient de mettre en lumière les définitions des notions de *mos* et de *mos maiorum* par une analyse approfondie de l'emploi de ces termes.

D'après la définition de Festus, le *mos* est *institutum patrium et memoria veterum*.

Mos est institutum patrium, id est memoria veterum pertinens maxime ad religiones caerimoniasque antiquorum.

La coutume est une institution des ancêtres, à savoir la mémoire du passé qui concerne surtout les pratiques et les cérémonies religieuses des hommes d'autrefois¹².

La qualification par Festus de *mos* en tant qu'*institutum patrium* montre que ce dernier est le fruit de la sagesse politique des *patres*. En outre, le *mos* concerne notamment le domaine religieux, ce qui est attesté par la formule *pertinens ad religiones caerimoniasque antiquorum*. Ainsi, l'auteur souligne le lien existant entre le *mos* et le rite, lien également explicité dans une autre formule dont Festus se sert pour évoquer le *mos*, à savoir *mos*

6. M. Bretonne, M. Talamanca, *Il diritto in Grecia e a Roma*, Rome, Laterza, 1981, p. 35-36. L. Homo, *Les institutions politiques romaines: de la cité à l'État*, Paris, E. Michel, 1970, p. 59.

7. F. Serrao, « Cicerone e la *lex publica* », *Legge e società nella repubblica romana*, éd. F. Serrao, vol. 1, Naples, Jovene, 1981, p. 409-411.

8. R. Orestano, *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Turin, Giappichelli, 1967, p. 136-137.

9. F. Serrao, *Classi, partiti e legge nella repubblica romana*, Pise, Pacini, 1974, p. 36.

10. T. Mommsen, *Le droit public romain*, tome 4, Paris, De Boccard, 1984, p. 61.

11. *Ibid.*, p. 291.

12. Fest. 146, 3. Toutes les traductions sont personnelles.

*comprobatus in administrandiis sacrificiis*¹³. La définition de *mos* en tant que *memoria veterum* témoigne du fait que la tradition est une sorte de « mémoire historique » des descendants.

Varron définit le *mos* de manière particulièrement développée. La définition du *mos* par Varron est relatée par Servius.

Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit.

Varron soutient que la tradition est le consentement général de tous les hommes qui vivent ensemble, lequel, affermi par le temps, constitue la coutume¹⁴.

La définition par Varron de *mos* met en lumière l'importance du *consensus* de la collectivité qui permet à la coutume d'avoir une portée plus étendue. En outre, le *mos* acquiert de la force en vertu de son ancienneté et de son application répétée. En effet, l'auteur définit le *mos* comme *inveteratus*, ce qui montre qu'il a reçu sa consécration par le temps. Aussi bien le temps, donc, que la présence d'une communauté qui exprime un *consensus communis*, sont les deux principes qui donnent force de légitimité au *mos* et qui font en sorte que celui-ci s'impose dans la société en tant que *consuetudo*, cette dernière désignant l'usage¹⁵. Macrobe relate que :

Varro de moribus dicit esse in iudicium animi, quem sequi debeat consuetudo.

Varron, dans son ouvrage sur les coutumes, affirme que la coutume consiste dans un jugement de l'âme, l'usage vient après¹⁶.

La définition de Varron relatée par Macrobe met en évidence le fait que le *mos* repose sur une disposition intérieure de l'individu, à savoir sur le *iudicium animi*. Tout comme dans la définition de Varron que Servius rapporte et qu'on vient d'évoquer, Varron met en lumière le rapport entre le *mos* et la *consuetudo*. Le *mos* paraît préexister à la *consuetudo*, et s'impose au sein de la société sous la forme de la *consuetudo*. Dans ce sens, cette dernière constitue le droit coutumier.

Il convient de rappeler la définition par Quintilien de *consuetudo*. L'auteur opère une distinction entre la *consuetudo* dans le domaine du langage et dans la vie :

Ergo consuetudinem sermonis vocabo consensum eruditorum, sicut vivendi consensum bonorum.

Ainsi donc, je vais appeler « coutume » le consentement des savants dans le domaine du langage, de même que le consentement des gens de bien dans la vie¹⁷.

13. Fest. 346, L. Voir F. Serrao, Ius: *l'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2008, p. 85-86.

14. Serv., *Aen.* 7, 601.

15. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, p. 252-253.

16. Macr., *Sat.* 3, 8, 9.

17. Serv., *Aen.* 7, 601. Macr., *Sat.* 3, 8, 9.

Aussi bien dans la définition de Varron que nous venons d'évoquer que dans celle de Quintilien, la nécessité qu'il y ait *consensus* pour que le *mos* s'impose est mise en exergue. En outre, il est à noter que Quintilien mentionne l'importance du *consensus* non pas de n'importe quels citoyens, mais tout particulièrement des *boni*.

Macrobe met en évidence la distinction entre le *mos* et la *consuetudo* :

Mos ergo praecessit et cultus moris secutus est, quod est consuetudo.

La tradition, donc, a précédé, et la pratique de la tradition, qui est coutume, est venue après¹⁸.

Dans la définition de Macrobe tout comme dans celle de Varron, non seulement une distinction nette entre le *mos* et la *consuetudo* est opérée, mais les rapports existants entre ces deux principes sont mis en évidence. En effet, le *mos* doit être suivi du *cultus moris*, qui constitue la *consuetudo*. Cette dernière permet au *mos* de s'imposer de manière plus large dans la société.

Nous évoquons maintenant la définition de *mos* par Isidore de Séville. Ce dernier distingue les *leges divinae* et celles *humanae*. L'auteur affirme que les premières reposent sur la nature, alors que les secondes sont fondées sur les *mores*. Ces dernières *leges* varient profondément d'une population à l'autre. Isidore définit ensuite la loi humaine en tant que *jus*, alors qu'il se sert du terme *fas* pour désigner la loi divine.

Isidore affirme ici la fonction juridique du *mos*. En effet, d'après l'auteur, les *mores* tout comme les *leges* sont des principes constitutifs du *jus*. Isidore définit le *mos* comme une *consuetudo longa*, à savoir d'origine ancienne, et *de moribus tracta*, c'est-à-dire dérivant des coutumes. Le *mos* est en outre une *consuetudo vetustate probata*, à savoir une coutume affirmée par l'ancienneté. Aussi bien la définition de *mos* en tant que *consuetudo longa* que cette dernière définition de *consuetudo vetustate probata* mettent en lumière l'importance de la *vetustas* qui donne force et légitimité au *mos*. L'auteur affirme que le *mos* est une *consuetudo*, qu'il est enraciné dans les *mores* et qu'il est renforcé par la *vetustas*. De ce fait, la coutume a une portée plus étendue. Isidore met en lumière les rapports existant entre le *mos* et la *consuetudo* sur le plan juridique, et souligne que la *consuetudo* pallie les défauts innés de la *lex*, source de droit écrit. Celle-ci a des limites auxquelles la *consuetudo* peut faire face.

Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.

La coutume est une forme de droit fondée sur les coutumes qu'on applique à la place de la loi, lorsqu'elle fait défaut¹⁹.

Isidore proclame ainsi la valeur juridique de la *consuetudo*, définie comme *quoddam ius*, et donc véritable source de droit ayant la même valeur que la *lex*. En effet, la coutume pallie les défauts de la *lex*, *pro lege suscipitur*. Dans ce sens, le *mos* est une source de droit complémentaire à la *lex*.

En effet, la *lex* est souvent insuffisante, alors que la coutume est en évolution constante, car elle suit les évolutions de la société.

18. Macr., *Sat.* 3, 8, 12.

19. Isid., *Orig.* 5, 2, 3.

LE *MOS MAIORUM* ET LE PROCESSUS DE DÉGÉNÉRESCENCE DE LA TRADITION À L'ÉPOQUE TARDO-RÉPUBLICAINE

Après avoir défini le *mos* et la *consuetudo*, il convient de mettre en lumière l'évolution et la crise que la conception du *mos maiorum* subit au fil des siècles, notamment à l'époque tardo-républicaine.

Le *mos maiorum* est transmis par tradition familiale et oralement. Les détenteurs de la tradition, à savoir les patriciens, manipulent facilement celle-ci en fonction de leurs propres intérêts et selon la situation politique du moment. La tradition a pu se transmettre surtout grâce à l'historiographie, et les premiers annalistes s'appuient sur celle-ci. Il convient cependant de rappeler que l'activité littéraire est la prérogative des membres des groupes politiques dominants, à savoir les hommes les plus cultivés et les plus riches²⁰. De ce fait, la tradition est facile à manipuler de la part de la faction dominante, qui d'ailleurs est la seule à connaître et interpréter le *mos maiorum*.

Le *mos maiorum* est constitué par des « cas particuliers d'application », et non par des principes définis à l'avance²¹. En effet la coutume contient en soi les règles qui n'ont pas encore été appliquées, mais qui le seront lorsqu'il y aura des situations favorables. Les principes de la tradition sont considérés comme étant d'origine divine, ce qui fait que l'interprétation du collège sacerdotal est nécessaire.

L'hégémonie des pontifes va ensuite être mise en cause entre le III^e et le II^e siècle avant J.-C. par la naissance de la *jurisprudencia*. En effet, à cette époque l'on assiste à un phénomène dit de « laïcisation du droit » qui fait que des membres de la *nobilitas* se consacrent à l'étude du droit, déstabilisant ainsi l'autorité pontificale jusqu'ici absolue en matière de droit. L'*interpretatio prudentium* a une importance fondamentale et permet de comprendre pleinement la coutume. Le magistrat et le juriste contribuent à la formation de la coutume, du fait qu'ils la connaissent profondément.

Au II^e et I^{er} siècle avant J.-C. notamment, on constate un phénomène de multiplication des lois qui résulte de l'urgence à combler les lacunes de la tradition. Celle-ci est floue, et de ce fait il est nécessaire d'en préciser le contenu. De même, une tendance « historiciste » apparaît à l'époque tardo-républicaine et témoigne de la prise de conscience de l'importance de la mémoire et de l'histoire. Celle-ci donne naissance à la recherche antique qui vise à donner une plus grande définition au contenu de la tradition²².

Le but de notre étude est de mettre en évidence l'évolution de la notion de *mos maiorum* à l'époque tardo-républicaine. À la fin de la République, la classe dirigeante est politiquement très divisée. Si dans le passé l'homme romain avait pour but le bien public, en cette époque de crise l'intérêt personnel se substitue au salut de l'État. Les citoyens, et notamment ceux qui constituent les groupes dominants, manquent de la conscience politique nécessaire pour exprimer une tradition commune²³. La *res publica* est profondément déstabilisée sur le plan politique, aussi bien en son sein qu'en dehors des murs de la ville. La crise politique est étroitement liée à la dégénérescence morale de Rome, au point qu'il est impossible de distinguer ces deux niveaux. La crise des coutumes traditionnelles romaines engendre une lutte intense au sein de la ville et une déstabilisation politique forte.

20. P. A. Brunt, *Conflicts sociaux en République romaine*, Paris, Maspero, 1979, p. 62-63.

21. C. Moatti, *La raison*, p. 30-33.

22. *Ibid.*, p. 34-35.

23. *Ibid.*, p. 42.

Après la deuxième guerre punique, Rome connaît des transformations économiques et sociales profondes. Le luxe s'affirme de manière forte et engendre une corruption générale. Les citoyens ont perdu les traces de leur propre tradition, dont il ne subsiste qu'une image lointaine dans la mémoire. À l'époque tardo-républicaine apparaît un processus de « crise de la mémoire » qui, pour citer C. Moatti, fait que tous les citoyens ne sont plus capables de suivre leur propre tradition²⁴. La crise de cette époque est profonde, ce qui est attesté aussi par le fait que dans les traités philosophiques, on n'incite pas l'homme à agir, mais qu'on lui donne les moyens d'affronter du mieux possible les maux dont il est victime²⁵.

Le *mos maiorum* est devenu une notion vidée de sa signification d'origine. Aussi bien les *optimates* que les *populares* font appel à elle. Les leaders des groupes politiques contraires évoquent le même principe pour légitimer leur propre autorité. La nature souple du *mos maiorum* qui découle de son caractère oral et du fait qu'il ne repose pas sur une source écrite favorise la manipulation politique de ce principe. En effet, aussi bien les *optimates* que les *populares* revendiquent le fait d'être les descendants des *maiores*.

LA FONCTION IDENTITAIRE DU *MOS* ET DU *MOS MAIORUM* CHEZ CICÉRON

Ni le *mos* ni le *mos maiorum* ne constituent des principes absolus, car ils ont en propre une nature relative très marquée. En ce qui concerne le *mos*, il n'y en a pas un seul, car les coutumes diffèrent profondément d'un peuple à l'autre. Ainsi, tant le *mos* que le *mos maiorum* sont l'expression de la société, et évoluent sans cesse avec elle. Les deux principes, en outre, sont soumis à l'effet du temps, ce qui fait qu'il est impossible de les définir de manière définitive²⁶.

L'analyse politique de Cicéron repose sur un fondement moral. En effet, l'auteur perçoit le *mos* comme le principe identitaire de la *civitas*. Le *mos maiorum* est le principe sur lequel repose la *res publica* romaine, et la raison profonde de la primauté du peuple romain. Pour cette raison, tout contact avec un peuple étranger présente en soi le risque de l'entrée à Rome de la corruption morale, ce qui conduit inévitablement à la chute politique de l'État.

Nous allons maintenant mettre en lumière la portée identitaire du *mos*²⁷. Il existe un passage du *De Republica* dans lequel l'auteur fait l'éloge du choix de Romulus de fonder Rome sur la rive d'un fleuve. Cela a permis à la cité de profiter des avantages des villes côtières, sans en avoir les *vitia*²⁸.

24. *Ibid.*, p. 41.

25. *Ibid.*, p. 39.

26. J'opère la distinction entre "coutume" et "tradition", et je propose la traduction de *mos* par "coutume", et de *mos maiorum* par "tradition". En effet, le *mos maiorum* est la coutume des ancêtres affirmée par le temps et ayant force de légitimité grâce au *consensus communis*.

27. On peut envisager aussi une lecture anthropologique du *mos*. Les coutumes des *maiores* sont des facteurs identitaires des citoyens romains et deviennent antinomiques par rapport aux coutumes d'une autre collectivité. Dans ce cas, l'opposition est externe et engendre de l'ethnocentrisme. Il peut aussi exister une opposition entre la communauté et un groupe interne à celle-ci qui va à l'encontre du *mos maiorum*. Ce phénomène aboutit à une attitude teintée de moralisme de la part de la communauté. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, p. 279-283.

28. Cic., *Rep.* 2, 10.

Ce passage nous paraît particulièrement significatif, car Cicéron affirme que les villes proches de la mer sont particulièrement soumises à la corruption en raison du contact incessant avec les populations étrangères résultant du commerce avec d'autres cités. Au sein de ces villes une *corruptela ac mutatio morum* a lieu en raison des innovations sur le plan du langage, (à savoir des *sermones*), des modes de vie, et des *mores*. De ce fait, les *instituta patria* sont sapés à la racine²⁹.

Nous pouvons affirmer que les *mores* ont une portée « institutionnelle », ce qui est illustré par le fait que l'auteur met en parallèle les *mores* et les *instituta patria*. D'après Cicéron, la mer porte en soi des *invitamenta pernicioso ad luxuriam* et corrompt les mœurs des citoyens³⁰. Cicéron évoque les îles grecques en tant que terme de comparaison négatif, et affirme que celles-ci vont à vau-l'eau tout comme leurs propres coutumes. La Grèce est donc donnée comme un exemple de corruption morale que Rome doit absolument fuir pour maintenir sa propre stabilité politique³¹.

Dans ce passage, la crainte qu'a Cicéron de l'introduction des innovations au sein de la cité s'accompagne de la conscience que *nihil possit in patriis institutis manere integrum*.

L'auteur ne s'oppose pas a priori à toute influence étrangère, mais affirme que toute innovation venue d'ailleurs doit être canalisée par la classe dirigeante. Celle-ci doit avoir en propre l'intelligence politique nécessaire pour sélectionner les aspects positifs venus de l'étranger et les intégrer au sein de la société sans que le système de valeurs traditionnelles romaines du *mos maiorum* ne soit mis en cause. En effet, dans le *De Republica* l'auteur fait l'éloge des *maiores*. Pour lui, ceux-ci se sont inspirés des institutions étrangères, mais les ont perfectionnées par rapport à leur pays d'origine, opérant ainsi une sorte d'assimilation raisonnée³².

Toute introduction de nouvelles institutions doit donc être soumise à une sélection de la part de la faction dominante. Cicéron place son espoir dans l'intelligence politique de la classe dirigeante et dans la capacité de cette dernière de sauvegarder les anciennes coutumes romaines. Néanmoins, la faction dominante doit être en mesure d'accepter des innovations sur le plan institutionnel, pour mettre en place une sélection intelligente. Cela a pour effet que les nouvelles institutions venant de l'étranger sont pour ainsi dire sublimées par l'intelligence politique de la classe dirigeante.

Nous avons montré que toute dégénérescence morale a pour conséquence la crise politique, et inversement. Le *mos* paraît donc le principe identitaire de tout peuple, voire son essence elle-même. En effet, la coutume réagit directement à tout changement qui a lieu au sein de la société, et l'introduction de coutumes nouvelles implique la chute politique de la *res publica*. De plus, le *mos maiorum* est, comme le *mos*, le principe identitaire de Rome, et constitue le fondement même de la *res publica*. Pour que celle-ci soit exemplaire et pour qu'elle maintienne sa domination sur les autres peuples, il est nécessaire que les descendants se conforment à ce qui est perçu comme un modèle, à savoir la tradition. Cependant, Cicéron est parfaitement conscient que le rapport avec

29. Cic., *Rep.* 2, 7 : *Est autem maritimis urbibus etiam quaedam corruptela ac mutatio morum; admiscuntur enim novis sermonibus ac disciplinis et inportantur non merces solum adventiciae sed etiam mores, ut nihil possit in patriis institutis manere integrum.*

30. Cic., *Rep.* 2, 8.

31. Cic., *Rep.* 2, 8 : *Quid dicam insulas Graeciae, quae fluctibus cinctae natant paene ipsae simul cum civitatum institutis et moribus ?*

32. Cic., *Rep.* 2, 8.

le *mos maiorum* a profondément évolué au fil du temps, et que ce dernier lui-même a une complexité qui n'avait pas été prise en compte auparavant. La société romaine est constituée par des groupes de pression et subit des évolutions sociales incessantes. Dans ce cadre politique et social déstabilisé, le *mos maiorum* est manié par tel ou tel groupe politique selon la situation du moment³³. La faction dominante qui devrait se faire porte-parole d'une tradition commune n'est pas en mesure d'énoncer celle-ci, parce qu'elle manque d'unité politique.

Le *mos maiorum* constitue le principe de légitimation de la faction dominante. Celle-ci est constituée par les patriciens et par la suite par la *nobilitas* patricio-plébéienne. Cette force politique nouvelle naît suite aux nombreuses conquêtes obtenues par les plébéiens riches qui souhaitent obtenir une égalité politique avec les patriciens. Ce but a été atteint dans la seconde moitié du quatrième siècle avant J.-C.³⁴. L'événement déterminant dans le cadre de la lutte pour l'égalité politique menée par les plébéiens riches a lieu en 366 avant J.-C., date des Lois *Licinia-Sextiae* qui permettent aux plébéiens d'accéder au consulat.

Non seulement les *optimates*, mais aussi les *populares* ont recours au *mos maiorum* en tant qu'argument politique. Or, ce principe légitime notamment le pouvoir des *optimates*. Cette notion englobe tous les membres de l'aristocratie, y compris ceux qui ne font pas partie de la *nobilitas*³⁵.

Les *optimates* se disent les dignes descendants des *maiores*, ainsi que les porte parole de leurs valeurs. Par conséquent, ce groupe politique se veut le « chef naturel » de la *res publica* en vertu de cette descendance que nous pourrions définir comme morale. En retour, les *populares* accusent les *optimates* de ne pas être dignes des ancêtres.

Nous allons maintenant éclairer le développement de la conception du *mos maiorum* dans les ouvrages de Cicéron. La conception cicéronienne de la tradition évolue sensiblement entre le *De Oratore*, ouvrage qui date de 55, et le *De Republica*, de 54 avant J.-C. Dans le *De Legibus*, l'auteur envisage une vision du *mos maiorum* encore plus critique et complexe. En effet, il ne conçoit pas l'*antiquum* comme étant *optimum* en soi, mais c'est l'*optimum* qui est la mesure de l'*antiquissimum et deo proximum*. Cicéron envisage une sorte de « sélection » du *mos maiorum*, et propose de se conformer non pas à tous les préceptes du *mos maiorum*, mais à ce qui est *optimum* au sein de la tradition, à savoir à ce qui est *antiquissimus et deo proximus*³⁶.

Pour Cicéron, le lien du sang ne suffit pas pour que les qualités des ancêtres soient transmises aux descendants. L'auteur évoque l'importance de la nature individuelle de ceux-ci, déterminante pour hériter les valeurs des *maiores*. Il envisage même la possibilité

33. M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, p. 292.

34. P.A. Brunt, « *Nobilitas and Novitas* », *JRS*, 72, 1982, p. 1. D'après Mommsen, la notion de *nobilitas* désigne les patriciens, les descendants des patriciens qui ont accompli la *transitio ad plebem*, et les descendants des plébéiens qui ont occupé les magistratures telles que celles de *dictator*, *magister equitum*, *ensor*, *consul*, *praetor*, et *aedilis curulis*. Ces individus ont le *ius imaginum*, alors que les autres citoyens sont définis comme *novi*. En revanche, la thèse de Gelzer l'a emporté sur celle de Mommsen. D'après M. Gelzer, à l'époque de Cicéron la notion de *nobilitas* désigne les citoyens issus des familles consulaires. M. Gelzer, *The Roman nobility*, Oxford, Blackwell, 1969, p. 31. Voir aussi J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 179-180.

35. J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin*, p. 502. M. A. Robb, *Beyond populares and optimates. Political language in the Late Republic*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010, p. 96.

36. Cic., *Leg.* 2, 40. Voir E. Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1954, p. 218.

que les descendants ne soient pas à la hauteur de leurs propres *maiores* en raison de leur manque de capacités personnelles³⁷. Le rapport avec le passé est conçu comme un processus rendu complexe en raison de la versatilité naturelle de l'individu. À cela s'ajoute la conscience par Cicéron que le *mos maiorum* n'est pas un modèle proprement dit, car il n'a pas une nature certaine, invariable et unique. Cicéron n'envisage pas l'héritage des valeurs qui composent le *mos maiorum* comme une démarche systématique mais comme un processus variable selon les qualités des descendants. Il envisage donc une sorte d'« aristocratie de la vertu » qui remplace l'aristocratie de sang traditionnelle.

Or, bien qu'on ne puisse nier le caractère innovateur de la conception cicéronienne de la tradition, on ne doit pas oublier que demeurent les critères traditionnels économiques et sociaux que l'homme politique doit avoir en propre pour être à la tête de la *res publica*.

L'appel au *mos maiorum* a une portée politique. Lorsque l'équilibre institutionnel romain est menacé, on fait appel à la tradition dans le but de retrouver l'ancienne force de l'État bâti par les *maiores* ainsi que l'unité politique d'autrefois. Les *maiores* ont mis en place un modèle politique exemplaire fondé sur des impératifs moraux solides. Les romains contemporains de Cicéron essaient ainsi de faire face au processus de dégénérescence morale et politique de la *res publica* en faisant appel à la société idéale de la Rome ancienne, régie par des hommes éminents. Dans ce sens, l'évocation du système de valeurs des *maiores* est l'essence même du projet cicéronien. Celui-ci consiste en une rénovation politique de la *res publica* sur une base morale. Cicéron s'adresse aux *optimates*, puis aux *boni*, qui sont les cibles de son projet politique.

Pour autant, le projet politique cicéronien de *concordia ordinum* ainsi que celui de *consensus omnium bonorum*, n'aboutissent pas. Ce dernier constitue une nouvelle conception politique qui se substitue à la *concordia ordinum* en 63 avant J.-C. environ. L'auteur est conscient du fait que les valeurs des *maiores* ne peuvent plus revivre à son époque, la société ayant profondément changé et la classe dirigeante manquant d'unité politique. Les valeurs d'autrefois sont perçues par les descendants comme éloignées dans la mémoire. Il n'y a pas, désormais, de véritable classe dirigeante, mais un ensemble d'individus qui poursuivent leur intérêts personnels et qui se désintéressent du salut de l'État. Ceci était, au contraire, le but de l'action politique des *maiores*. En outre, Cicéron ne se fait pas d'illusions sur la qualité des chefs potentiels de la *res publica*, à savoir les *optimates* et les *boni*. En effet, ceux-ci manquent de toute unité politique et ne sont pas à la hauteur des *maiores*. Dans une situation aussi profondément déstabilisée, aucune rénovation politique fondée sur des valeurs morales ne peut avoir lieu.

LE MOS MAIORUM COMME FONDEMENT DE LA FAMILLE ROMAINE

Nous allons entrer dans le détail de notre analyse et montrer que le *mos maiorum* constitue à la fois le fondement de l'État romain et celui de la famille. Celle-ci est au cœur même de la *res publica*³⁸. Au sein de la famille romaine, fondée sur la *patria potestas*, la *pietas* envers ses propres *maiores* doit être respectée. Toute *gens* doit veiller à ce que

37. Cic., *Off.* 1, 121. Cicéron mentionne l'exemple de *Publius Cornelius Scipio*, fils de Scipion l'Africain. Celui-ci n'est pas en mesure de suivre les traces de son père en raison de son *infirmis valetudinis*.

38. En ce qui concerne les contextes dans lesquels le *mos maiorum* se transmet voir H. Rech, *Mos maiorum*, p. 38 et suivantes.

les descendants n'oublient pas la mémoire de leurs propres ancêtres. Si cette *pietas* est violée, cette attitude va à l'encontre du *mos maiorum*³⁹.

Dans le *Cato maior de senectute* Cicéron évoque la personne d'*Appius Claudius Caecus* en tant qu'exemple d'une *senectus* remarquable⁴⁰. L'auteur cite cet exemple dans le cadre de la réfutation du deuxième grief au sujet de la vieillesse, à savoir le manque de vigueur. Cicéron ne nie pas que la vieillesse entame, du moins en partie, les forces des hommes. Cela se produit notamment dans le domaine de l'art oratoire, où il est essentiel d'avoir aussi une certaine puissance de la voix pour pouvoir prononcer un discours plus efficace⁴¹.

Pour réfuter la thèse d'après laquelle la vieillesse est synonyme de faiblesse, l'auteur s'offre en tant que modèle d'une vieillesse active et exemplaire. À son avis, on peut moins ressentir le manque de force en économisant ses forces. Dans tous les cas, la vigueur intellectuelle est préférable à la force corporelle d'après Cicéron. L'exercice et la tempérance permettent de sauvegarder, du moins en partie, la vigueur passée⁴². En outre, il faut accepter tous les bienfaits qui découlent des différents âges, y compris la maturité de la vieillesse, sans oublier que le fait de devenir âgé obéit à un processus naturel. Pour cette raison, les hommes ne devraient pas tourner leur regard vers le passé et le regretter⁴³. D'après Cicéron, l'incapacité de s'acquitter d'une fonction politique est due plutôt à des raisons de santé qu'à la vieillesse. Dans ce but, il mentionne le même exemple qu'il cite dans le *De Officiis*, à savoir *Publius Cornelius Scipio*, fils de Scipion l'Africain. Celui-ci appartenait au collège des augures mais il n'avait pas pu mener une vie active, non pas en raison de la vieillesse, mais à cause de sa mauvaise santé⁴⁴.

Dans le *Cato Maior*, Cicéron mentionne l'exemple d'*Appius Claudius Caecus* en tant que symbole d'une *senectus* honorable. Celui-ci a su faire de sa cécité et de sa vieillesse des atouts lui conférant plus d'influence et d'autorité. La *senectus* est donc conçue comme un âge qui peut conférer une plus grande autorité et non comme un âge de la vie qui obligerait à l'inaction.

Cicéron évoque l'« empire privé » d'*Appius Claudius* constitué par une famille nombreuse, une grande maison et une clientèle importante soumise à son autorité. Ce dernier exerce de l'*auctoritas* et de l'*imperium* au sein de sa maison. Loin d'être *languescens*, *Appius Claudius*, bien que *caecus et senex*, a un esprit réactif et vigilant, au point que l'auteur opère une comparaison entre ce dernier et un arc tendu⁴⁵.

D'après Cicéron la *senectus* peut être qualifiée d'*honesta* à condition que l'on garde son propre *jus*, que l'on n'aliène à personne son indépendance et que l'on exerce de

39. *Ibid.*, p. 40.

40. *Appius Claudius* a été censeur en 310 avant J.-C. et consul en 307 et 296.

41. Cic., *Cato* 28.

42. Cic., *Cato* 33 et 34.

43. Cic., *Cato* 33.

44. Cic., *Cato* 35 : *Quam fuit imbecillus P. Africani filius, is qui te adoptavit quam tenui aut nulla potius valetudine !* Voir aussi Cic., *Off.* 1, 121. Dans le *De Officiis*, Cicéron affirme qu'il n'avait pas pu égaler son père en raison de son *infirmis valetudinis*.

45. Cic., *Cato* 37. *Intentum enim animum tamquam arcum habebat nec languescens succumbebat senectuti.*

l'autorité sur ses proches jusqu'à son dernier souffle.⁴⁶ Ainsi donc, la *senectus* assure une autorité plus grande. Au sein de la famille d'Appius Claudius, la *disciplina* et le *mos patrius* sont strictement respectés.

Tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos ; metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant ; vigebat in illa domo mos patrius et disciplina.

(Appius Claudius) conservait non seulement de l'autorité, mais aussi du pouvoir sur les siens. Ses esclaves le redoutaient, ses enfants le respectaient, tout le monde le chérissait. Dans sa maison, la coutume des ancêtres et leurs principes de vie étaient respectés⁴⁷.

Il est significatif que l'auteur mette en parallèle le *mos patrius* avec la *disciplina* des *maiores*. La famille romaine est fondée sur le respect et sur le maintien des valeurs des ancêtres. Dans ce sens, le *mos patrius* est le fondement de la famille, noyau de l'État, ainsi que la base sur laquelle la *res publica* se fonde, voire constitue son principe identitaire. Cicéron affirme qu'au sein de la famille d'Appius Claudius l'*auctoritas* et même l'*imperium* sont en vigueur. L'évocation de l'*imperium* est frappante. L'*imperium* dénote ici le commandement exercé par le *pater familias* au sein de sa maison⁴⁸. Cicéron illustre ainsi la force régulatrice du *mos maiorum* au sein de la famille romaine exemplaire d'Appius Claudius.

LE MOS COMME PRINCIPE IDENTITAIRE DE ROME

Nous allons montrer que l'État romain est fondé sur la tradition. Dans ce but, nous allons analyser un passage du *De Republica* dans lequel le *mos maiorum* est non seulement un principe identitaire de Rome, mais en constitue l'essence elle-même.

Cicéron mentionne d'abord le vers célèbre d'Ennius, *moribus antiquis res stat Romana virisque*⁴⁹.

D'après Ennius, la stabilité politique de la Rome d'autrefois était fondée sur l'action complémentaire d'hommes éminents capables de faire vivre la tradition et sur des fondements moraux forts. Cicéron reprend le vers d'Ennius et l'actualise. Il met ainsi en évidence sa conscience du changement profond, social et politique, entre la Rome d'Ennius et celle de son époque.

L'auteur évoque la Rome ancienne où il y avait une harmonie entre un fondement moral fort et des hommes doués de qualités individuelles très développées, dignes descendants des *maiores*. Cicéron pointe du doigt le contraste entre la société de son temps, où la dégénérescence morale s'accompagne du manque de citoyens dignes des *maiores*, et la Rome ancienne. Ses contemporains ne sont plus capables de sauvegarder

46. Cic., *Cato* 38. *Ita enim senectus honesta est, si se ipsa defendit, si ius suum retinet, si nemini emancipata est, si usque ad ultimum spiritum dominatur in suos.*

47. Cic., *Cato*. 37.

48. J.-C. Dumont, « L'*imperium* du *pater familias* », *Parentés et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine, actes de la table ronde du 2-4 octobre 1986*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 477.

49. Enn., *Ann.*, 500 V².

les racines morales de Rome, provoquant son effondrement. Cicéron amorce son analyse par la description de la *civitas* ancienne définie comme *morata*.

Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam.

Ni les hommes, si la cité n'était pas enracinée dans la tradition, ni les coutumes, si ces hommes n'avaient pas été à la tête de la cité, n'auraient pu établir et sauvegarder un État aussi important et dont le pouvoir était aussi largement étendu⁵⁰.

L'auteur emploie une définition novatrice, qualifiant la *civitas* d'autrefois de *morata*. Cette qualification signifie que le *mos maiorum* constitue le fondement, voire l'essence de Rome. Cicéron pense que l'union d'hommes illustres et d'une *civitas* solidement enracinée dans la tradition a fait de Rome une *res publica* exemplaire pour sa stabilité politique. Le pouvoir de Rome d'autrefois était *fuse lateque imperantem*, et avait pu s'imposer de manière rayonnante en dehors des murs de la ville, grâce à l'union parfaite de *mos maiorum* et d'hommes capables de sauvegarder ce dernier, auxquels la tradition avait fait appel. Le *mos maiorum* n'aurait jamais pu s'imposer au sein de la collectivité s'il n'y avait pas eu des citoyens éminents dignes de recevoir et de sauvegarder la tradition et les *instituta maiorum*. Les Romains d'autrefois ne se sont pas simplement limités à *fundare*, mais ils ont été capables de *tenere la res publica*, mettant ainsi en place une politique conservatrice visant à sauvegarder la stabilité institutionnelle de l'État. Cicéron évoque plus précisément l'organisation de la Rome des *maiores* afin d'opérer une opposition plus forte avec la société de son temps.

Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri.

Ainsi donc, avant notre époque, la coutume des ancêtres elle-même faisait appel à des hommes éminents, et les individus distingués sauvegardaient la tradition ancienne et les institutions des ancêtres⁵¹.

Le *mos maiorum* est encore une fois mis en parallèle avec les *instituta*, ce qui souligne le fait que la tradition est le fondement de la *res publica*. Le rapport complémentaire entre le *mos* et les *instituta maiorum* et des citoyens illustres capables de défendre ces valeurs constituait le fondement de la force de la Rome ancienne.

Il est significatif que Cicéron amorce son analyse en ne mentionnant pas le *mos maiorum* de manière explicite⁵², et qu'ensuite il évoque de manière plus claire la tradition, en se référant au *mos patrius* et au *vetus mos*. De même, la définition très générale de *hi viri* est ensuite remplacée par les qualifications de *praestantes* et d'*excellentes viri*⁵³.

50. Cic., *Rep.*, 5, 1.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.* *Nam neque viri, nisi ita morata civitas fuisset, neque mores, nisi hi viri praefuissent, aut fundare aut tam diu tenere potuissent tantam et tam fuse lateque imperantem rem publicam.*

53. *Ibid.* *Itaque ante nostram memoriam et mos ipse patrius praestantes viros adhibebat et veterem morem ac maiorum instituta retinebant excellentes viri.*

Puis Cicéron opère une intéressante actualisation du vers d'Ennius, qui ne constitue que le point de départ d'une analyse politique très critique de la société tardo-républicaine. L'auteur opère une opposition qui met en lumière la profonde fracture existant entre le passé et le présent. Loin d'être, donc, un *laudator temporis acti*, il essaye de saisir l'essence de la force institutionnelle de la Rome ancienne dans l'espoir de la faire revivre. Cependant, il est conscient qu'à son époque les conditions qui permettent une rénovation morale et politique de la *res publica*, conditions qui ont fait de la Rome des ancêtres une ville exemplaire, ne sont plus réunies.

Cicéron pousse son analyse encore plus loin et emploie une métaphore forte en illustrant le caractère irréversible de la crise de l'État à son époque. La *res publica* est comparée à une peinture d'une splendeur unique, mais qui a perdu ses couleurs anciennes et dont il ne reste même pas la ligne des contours. La tradition ne fait plus l'objet de respect, elle est même oubliée. La dégénérescence morale de la *res publica* engendre la crise politique, les deux niveaux, moral et politique, étant profondément liés.

Cicéron n'accuse pas la *vetustas*, qui a pourtant eu un rôle important dans ce processus de dégénérescence, car il estime que la dégénérescence résultant de la *vetustas* est un phénomène naturel. En revanche, l'auteur considère les citoyens comme responsables de la crise de l'État.

Cicéron étudie l'évolution des rapports entre la tradition et les citoyens, actualisant le vers d'Ennius. Il se demande ce qu'il reste du *mos maiorum*. La réponse que l'auteur donne est pleine d'amertume. La tradition s'est effondrée non seulement à cause de l'*oblivio* des hommes, mais aussi et surtout à cause de la *virorum penuria*. Il ne s'agit pas du manque d'hommes en général, mais du manque de citoyens composant une classe dirigeante forte, ce qui a conduit à l'oubli du *mos maiorum*. Cicéron n'impute pas au hasard la décadence de la *res publica*. Ainsi, il ne reste qu'une *res publica verbo*, qui n'a d'État que le nom, alors qu'en vérité celui-ci n'existe plus à l'époque de Cicéron⁵⁴.

Quid enim manet ex antiquis moribus quibus ille dixit rem stare Romanam ? Quos ita oblivione obsoletos videmus ut non modo non colantur, sed iam ignorentur. Nam de viris quid dicam ? Mores enim ipsi interierunt virorum penuria, cuius tanti mali non modo reddenda ratio nobis, sed etiam tamquam reis capitis quodam modo dicenda causa est.

Qu'est-ce qui demeure des coutumes anciennes, grâce auxquelles Rome est restée debout, comme Ennius l'a dit ? Nous voyons qu'elles sont tombées dans l'oubli au point que non seulement elles ne sont pas respectées, mais qu'elles sont maintenant ignorées. Et que dire des hommes ? C'est à cause du manque d'hommes que les coutumes elles-mêmes ont disparu. Non seulement nous avons des comptes à rendre de ce malheur, mais nous devons nous défendre, en quelque sorte, comme ceux qui ont été accusés d'un crime capital⁵⁵.

Les concitoyens de Cicéron non seulement n'ont pas été en mesure de rendre à cette magnifique peinture ses anciennes couleurs, mais ils n'ont même pas su sauvegarder ses contours⁵⁶. L'auteur marque une opposition forte entre les Romains d'autrefois, qui ont su

54. Cic., *Rep.*, 5, 2.

55. *Ibid.* *Nostra vero aetas, cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, non modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neclexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret.*

56. *Ibid.*

fundare ac tenere la *res publica*, et l'inaptitude totale de ses contemporains. Ces derniers n'ont pas été en mesure de reformer la *res publica*, ni même de se limiter à sauvegarder l'État exemplaire qu'ils ont hérité des *maiores*.

L'analyse politique de Cicéron peut ainsi être qualifiée d'anthropocentrique. Il n'admet pas que le processus de crise ait pu être provoqué par le hasard. D'après lui, c'est l'absence d'une vraie classe dirigeante, unie et en mesure de protéger le *mos maiorum*, fondement de Rome, qui a provoqué la chute de la *res publica*, elle-même enracinée dans la tradition.

Cicéron est conscient du fait qu'il est impossible de revenir à la *res publica* du temps des *maiores*, car le contexte politique est totalement différent. La renaissance du *mos maiorum*, et donc de la *res publica* qui se fonde sur ce dernier, ne peut avoir lieu à son époque.

Dans les *Epistulae ad Atticum*, Cicéron se sert d'une métaphore qui témoigne de son attitude critique à l'égard de la crise à son époque.

Si, dans le passage du *De republica* que nous venons d'analyser, l'auteur affirme qu'il ne reste qu'une *res publica* qui n'a que le nom de *res publica*, dans le passage tiré des « Lettres à Atticus », l'auteur est conscient du fait qu'on a définitivement perdu le *color* et la *species pristina civitatis*. Cette métaphore peut ainsi être mise en parallèle avec celle que nous venons de mentionner, dans laquelle l'État est comparé à une peinture d'une splendeur remarquable, mais qui a perdu ses couleurs d'origine. Cicéron ajoute que non seulement l'aspect originaire de la *civitas* a été perdu, mais que l'ont été aussi le *sucus* et le *sanguis* d'autrefois.

Amisimus, mi Pomponi, omnem non modo sucum ac sanguinem sed etiam colorem et speciem pristinam civitatis.

Mon cher Pomponius, nous avons perdu non seulement la force vitale et le sang de la cité, mais aussi sa couleur et son aspect qu'elle avait autrefois⁵⁷.

Le processus de décadence de la *civitas* est sans retour : celle-ci a perdu son identité elle-même. Cicéron ne cache pas qu'il n'existe à son époque aucune *res publica* qui soit à sa convenance, à son grand désespoir⁵⁸. Mais, néanmoins, l'auteur pense que le retour à la tradition et aux institutions des *patres* pourrait sauver la *res publica* et lui rendre la stabilité institutionnelle qui a fait d'elle un modèle au fil des siècles. En effet, il envisage la tradition comme garant de pérennité de l'État. Cela témoigne de la fonction régulatrice que le *mos maiorum* accomplit au sein de la *res publica*.

Dans le *De Republica*, la crainte de l'avenir s'accompagne de l'inquiétude profonde pour le sort de l'État. Le regard de Cicéron est tourné à la fois vers le passé et vers l'avenir. D'une part, il cherche dans les institutions et dans la tradition de la Rome antique un repère auquel se conformer, un modèle à suivre. D'autre part, il regarde avec inquiétude l'avenir des descendants des *maiores*. Le projet cicéronien, qui consiste dans le renouvellement des anciennes valeurs de Rome, ne peut s'imposer au sein d'un État qui n'a d'État que le nom.

La crainte pour le sort de la *res publica* et des *posteris* s'accompagne de l'hypothèse du passage du régime du *jus* à celui de la *vis*, sous l'effet de la *consuetudo* et de la *licentia*. L'éloge des institutions et de la coutume des ancêtres est mis en parallèle avec la

57. Cic., *Att.*, 4, 18, 2. La lettre date de fin octobre 54.

58. *Ibid.* *Nulla est res publica quae delectet, in qua acquiescam.*

dénonciation d'une possible évolution du régime du *jus* à celui de la *vis*. Dans l'hypothèse du régime de la *vis*, les peuples obéiraient à Rome non pas de leur gré, *voluntate*, mais parce qu'ils seraient contraints par la terreur, ce que l'auteur redoute⁵⁹.

Les *mores* et les *instituta* des *patres* paraissent désigner ici les fondements d'un État enraciné dans le *jus*, alors que le régime de la force est le propre d'une société en quelque sorte primitive, qui ne connaît pas le principe régulateur du droit. Il nous paraît aussi important de souligner que l'auteur évoque d'abord la *licentia* et ensuite le régime de la *vis*. Il met en relation ces deux principes déstabilisants qui s'opposent aux *mores* et aux *instituta* des ancêtres. Les coutumes et les institutions anciennes sont, au contraire, le propre d'un régime fondé sur le *jus*.

Cicéron considère la tradition comme la base du retour à la *res publica* des *maiores*, et comme le garant de la pérennité de l'État. Or, ce modèle fait défaut, au point qu'il ne peut même pas être qualifié de modèle, et l'État est ébranlé, ce qui rend impossible la réalisation de tout projet politique.

LA COMPLEXITÉ DU MODÈLE DU *MOS MAIORUM* ET LA DIFFICULTÉ, POUR LES DESCENDANTS, D'IMITER LES *MAIORES* CHEZ CICÉRON

Nous allons maintenant montrer que Cicéron a une conception critique et complexe du *mos maiorum*. Il envisage de sélectionner ce qui paraît le meilleur de la tradition. Il procède en deux temps pour parvenir à ce but. D'une part, l'auteur ne conçoit plus le modèle du *mos maiorum* comme tel, au point qu'il estime nécessaire d'opérer une sélection en son sein. D'autre part, il envisage même la possibilité que les descendants ne soient pas à la hauteur de leurs propres *maiores*. En outre, l'auteur ne croit pas que les valeurs des ancêtres puissent faire l'objet d'un héritage par simple transmission de sang. Il faut que les descendants soient dignes de leurs *maiores* et qu'ils aient des qualités individuelles.

Dans un passage du *De Officiis*, l'auteur souhaite que l'on imite les ancêtres, exception faite des *vitia* de ces derniers. Cette vision est absolument novatrice. L'auteur envisage donc le modèle *mos maiorum* comme une conception désormais vidée de sa signification originelle, ce qui rend nécessaire une approche critique de la tradition par les descendants des *maiores*.

Sed quoniam paulo ante dictum est imitandos esse maiores, primum illud exceptum sit ne vitia sint imitanda, deinde si natura non feret ut quaedam imitari possint, ut superioris filius Africani, qui hunc Paulo natum adoptavit, propter infirmitatem valetudinis non tam potuit patris similis esse, quam ille fuerat sui.

Mais, puisque nous avons affirmé auparavant qu'il faut imiter les ancêtres, que d'abord soit exclu qu'il faille imiter leurs défauts. Ensuite, que soit exclu de les suivre comme modèles si la nature ne permet pas d'imiter certains exemples, comme le fils du premier Africain, qui adopta le fils de Paul-Émile. À cause de sa santé faible, il ne put ressembler à son père autant que ce dernier avait ressemblé au sien⁶⁰.

59. Cic., *Rep.* 3, 41. *Quae si consuetudo ac licentia manare coeperit latius imperiumque nostrum ad vim a iure traduxerit, ut qui adhuc voluntate nobis oboediunt, terrore tenantur, etsi nobis qui id aetatis sumus evigilatum fere est, tamen de posteris nostris et de illa immortalitate rei publicae sollicitor, quae poterat esse perpetua, si pa | triis viveretur institutis et moribus.*

60. Cic., *Off.* 1, 121.

Cicéron affirme un principe universellement accepté, *imitandum esse maiores*. Ensuite, il opère une distinction au sein de ce principe et met en évidence la complexité de ce processus d'imitation. L'auteur ne conçoit pas la tradition de manière acritique, car il conseille de faire une sélection au sein du *mos maiorum* et de ne pas se conformer aux *vitia* des *majores*. En outre, il envisage la possibilité que les descendants n'aient pas les qualités de leurs ancêtres et qu'ils soient donc pour ainsi dire naturellement empêchés de suivre leurs traces. C'est le cas du fils du premier Africain, incapable d'égaliser la vertu de son père en raison de son *infirmetas valetudinis*⁶¹. Cicéron théorise donc une véritable impossibilité d'imitation des *majores* due à la différence de nature profonde entre ceux-ci et leurs descendants, *si natura non feret*.

D'après Cicéron, il est possible de corriger ses propres défauts. Dans ce but, il donne des conseils aux descendants sur la meilleure manière de faire face à leurs propres limites. Si ceux-ci n'ont pas en propre des vertus telles que la capacité oratoire ou bien une prédisposition à l'art de la guerre, Cicéron leur conseille d'exploiter davantage d'autres vertus, telles que par exemple la justice, la bonne foi et la générosité, pour masquer l'absence d'autres qualités⁶². De toute manière, le principe que les descendants ne doivent jamais oublier est le respect de la gloire de la vertu des *majores*. Violier ce principe est un crime. Cicéron revient donc à une conception traditionnelle qui veut que les descendants n'oublient pas les valeurs de leurs *majores*.

D'après l'auteur, les descendants ne peuvent pas hériter des vertus des *majores* de manière passive, sur la base des liens de sang ; il faut qu'ils aient des qualités individuelles, qui, elles, ne peuvent pas faire l'objet d'un héritage. En effet, dans le *Pro Sestio*, Cicéron affirme que la *nobilitas* est fondée sur la *majorum imitatio*, et qu'elle ne repose pas sur des liens de sang, mais qu'elle est la manifestation de la *magnitudo animi*.

LE MOS MAIORUM COMME MODÈLE ?

Nous allons maintenant analyser un passage du *De Legibus* dans lequel la conception critique de l'auteur est manifeste. Le *mos maiorum* ne constitue pas un modèle au sens propre du terme. En effet, il n'a pas une nature absolue et il est flou, changeant, impossible à définir. Non seulement il subit des modifications du fait de la *vetustas* et de l'*oblivio* des hommes, mais il est le reflet de la société dont il suit les évolutions. La tradition manque donc des qualités propres de tout modèle, telles que la stabilité, et le caractère unique et immuable.

L'auteur évoque l'épisode des Athéniens qui vont consulter l'oracle d'Apollon Pythien. Les rites des *majores* sont ici mentionnés en tant que modèles auxquels se conformer. Cependant, Cicéron conçoit une sorte de « gradation » au sein du modèle du *mos maiorum*. En effet, il faut suivre les rites jugés comme *optima* et non tous les rites.

D'abord, l'auteur évoque la Loi de Zaleucus⁶³ qui veut que l'on honore les dieux selon les rites ancestraux, les pratiques découlant des ancêtres étant les meilleures. À la demande des Athéniens, qui sollicitent Apollon Pythien pour savoir quelles pratiques

61. *ibid.*

62. *ibid.*

63. Loi de Zaleucus, 7. Stobée, 4, 2, 19.

religieuses ils doivent suivre, celui-ci répond qu'il faut se conformer à celles prévues par le *mos maiorum*.

De quo cum consulerent Athenienses Apollinem Pythium, quas potissimum religiones tenerent, oraculum editum est « eas quae essent in more maiorum ».

À ce sujet, étant donné que les Athéniens consultaient Apollon Pythien pour savoir quelles pratiques religieuses ils devaient surtout observer, l'oracle déclara : « celles qui étaient présentes dans la tradition »⁶⁴.

Le *mos maiorum* est ici mentionné dans un domaine religieux en tant que modèle auquel il faut se conformer. Cependant, il ne faut pas suivre tout ce que le *mos maiorum* prescrit, mais seulement ce qui est *optimum* au sein du modèle du *mos maiorum*.

Quo cum iterum venissent maiorumque morem dixissent saepe esse mutatum, quaesissentque quem morem potissimum sequerentur e variis, respondit « optimum ».

Comme ils (les Athéniens) venaient une seconde fois disant que la coutume avait souvent changé et qu'ils demandaient quelle coutume suivre de préférence, parmi les différentes existantes, il répondit « la meilleure »⁶⁵.

Cicéron est conscient de la nature relative du *mos* et de son assouplissement au fil du temps. La coutume est en évolution continue, car elle suit les modifications sociales. Elle n'a jamais d'aspect défini et figé. Ainsi, à la lumière de la variabilité du *mos*, les citoyens demandent à l'oracle comment reconnaître le *mos* modèle, étant donné qu'il existe plusieurs *mores*.

L'oracle propose d'opérer une sélection au sein de la coutume et de ne se conformer qu'à l'*optimum* présent au sein de celle-ci. Encore une fois, Cicéron met en doute le caractère intrinsèquement exemplaire du *mos*. Ainsi, il évoque la nécessité d'identifier ce qui est *optimum* au sein de la coutume et de s'y conformer :

Et profecto ita est ut id habendum sit antiquissimum et deo proximum, quod sit optimum.

Il en ressort qu'il faut considérer comme la coutume la plus ancienne et la plus proche de la divinité celle qui est la meilleure⁶⁶.

Cicéron a une conception novatrice de l'*antiquum*. Le *mos* n'est pas *optimum* en soi, mais il est la mesure de l'*antiquissimum et deo proximum*. Tout ce qui est *antiquum* n'est pas nécessairement le meilleur modèle ; il faut donc évaluer ce qui est *optimum* au sein du modèle. Le *mos maiorum* ne peut pas être qualifié de modèle car il lui manque les caractéristiques principales propres à tout modèle, à savoir un caractère défini et absolu.

64. Cic., *leg.*, 2, 40.

65. *ibid.*

66. Cic., *Sest.*, 98.

L'ACCEPTATION POLITIQUE DU *MOS MAIORUM* ET L'EXEMPLE DE L'*AGRICOLA SENEX*

Nous allons maintenant éclairer la fonction politique du *mos maiorum*. L'appel à la tradition légitime la classe dirigeante, constituée d'abord par les patriciens et ensuite par la *nobilitas* patricio-plébéienne. Cependant, le *mos maiorum* est évoqué par les *optimates* pour légitimer leur propre autorité dans leur lutte contre les *populares*.

Dans le *Pro Sestio*, l'auteur définit les *optimates* comme une *natio*, notion qui indique leur unité sur le plan politique, et comme des individus *innumerabiles*. En outre, il envisage les *optimates* comme des hommes *sani et integri*, se servant ainsi également de définitions à caractère moral⁶⁷.

Cicéron inclut aussi dans la catégorie des *optimates* les *libertini*, et va au-delà de la séparation traditionnelle des citoyens en *ordines*. En vérité, en dépit de ce dépassement, les critères de distinction sociaux et économiques demeurent, et l'auteur s'adresse aux groupes politiques dominants⁶⁸.

Le but des *optimates* est la réalisation de l'idéal de l'*otium cum dignitate*. Les citoyens qui arrivent à atteindre cet objectif sont définis comme *summi viri et conservatores civitatis*.

Le *mos maiorum* constitue le fondement de la légitimation du pouvoir des *optimates*. Ceux-ci ont de droit les prérogatives les plus importantes, et sont légitimés à gouverner, car ils se veulent les défenseurs de la tradition et les porte-parole des valeurs des *maiores*.

Dans le *Pro Sestio*, Cicéron mentionne le *mos maiorum* en tant que principe constitutif de l'*otium cum dignitate*, et principe que les *optimates* ont le devoir de sauvegarder.

Huius autem otiosae dignitatis haec fundamenta sunt, haec membra, quae tuenda principibus et vel capitis periculo defendenda sunt : religiones, auspicia, potestates magistratum, senatus auctoritas, leges, mos maiorum, iudicia, iuris dictio, fides, provinciae, socii, imperi laus, res militaris, aerarium.

Or, les fondements et les éléments de cette honorable tranquillité que les citoyens qui sont à la tête de l'État doivent sauvegarder et défendre, même au risque de leur vie, sont les institutions religieuses, les auspices, les pouvoirs des magistrats, l'autorité du Sénat, les lois, la coutume des ancêtres, la juridiction pénale et civile, la bonne foi, les provinces, les alliés, la gloire de l'Empire, l'armée et le trésor public⁶⁹.

Cicéron cite le *mos maiorum* en tant que principe dont la défense est la prérogative des *optimates*. La tradition est mentionnée parmi les *fundamenta* et les *membra* de l'idéal de l'*otium cum dignitate*. Celle-ci est le fondement du pouvoir de la classe dirigeante. La preuve en est que l'auteur mentionne le *mos maiorum* à côté de la *senatus auctoritas*, du

67. *ibid.*, 97. La distinction fondamentale entre les *optimates* et les *populares* réside dans le fait que les premiers visent l'approbation de l'*optumus civis*, alors que les *populares* souhaitent le soutien du peuple, d'après Cicéron.

68. E. Narducci, *Cicerone, la parola e la politica*. Rome, Laterza, 2009, p. 251. Dans cet ouvrage Cicéron élargit aussi la conception de la *nobilitas*, et pense qu'elle ne fait pas objet d'un héritage, mais qu'elle est fondée sur la *magnitudo animi* et qu'elle est atteinte *ingenio ac virtute*. E. Lepore, *Il princeps*, p. 155-156 et E. Narducci, *Cicerone*, p. 251-252.

69. Cic., *Sest.* 98.

pouvoir des magistrats et des lois. Le *mos maiorum* constitue le fondement du pouvoir de la faction dominante, formée notamment par les *optimates*, et ensuite, par les *boni*, catégorie de citoyens plus vaste que la première. Les *optimates* ne doivent pas se limiter à sauvegarder le *mos maiorum*, mais ils ont le devoir de *defendere* ce dernier.

Or, tant l'idéal politique cicéronien de *concordia ordinum* que celui de *consensus omnium bonorum*, qui concerne les *omnes boni omnium generum atque ordinum*, échouent⁷⁰. En effet, après l'effondrement de l'idéal de la *concordia ordinum*, en 63 avant J.-C. Cicéron théorise le projet de *consensus omnium bonorum* entre les *homines novi*, les *medii* et les *omnes boni* d'Italie au-delà des *ordines*. Cependant, cet idéal aussi, tout comme celui de la *concordia ordinum*, s'effondre. Les *optimates* et les chefs équestres, définis comme *optimi* dans le *Pro Sestio*, ne sont pas à la hauteur de ce projet⁷¹. Ainsi, l'auteur dépasse la distinction des citoyens en *ordines* et s'adresse aux *omnes boni* présents dans les classes moyennes de la ville et des campagnes italiennes. Ceux-ci sont les *optimi cives*, à la lumière de la nouvelle conception cicéronienne de la *bonitas*⁷². Cicéron fait appel à la responsabilité des citoyens, car il est conscient du fait que la situation politique de l'époque est profondément bouleversée⁷³.

En effet, après avoir envisagé les *optimates* en tant que chefs de son projet politique, l'auteur s'adresse ensuite aux *boni*. Cette définition a une portée très étendue. L'auteur n'envisage pas les *boni* au sens étroit du terme, mais notamment les *optimates* et les *nobiles*⁷⁴. Les *boni* proviennent des *medii ordines*, et, encore plus, des *medii* qui sont au-delà des *ordines*.

Les *homines novi*, et Cicéron aussi, découlent des *medii*. Cependant, il existe une catégorie en particulier au sein des *medii*, à savoir celle de l'*homo militaris*, qui ne poursuit que son intérêt personnel. Cela rend difficile la réalisation d'un projet politique unitaire. Ainsi donc, les idéaux politiques de Cicéron n'aboutissent pas, et l'auteur n'arrive même pas à identifier un *princeps* qui puisse être le chef de ce projet politique, car il est déçu aussi bien par César que par Pompée⁷⁵.

Nous allons conclure notre analyse en évoquant une métaphore tirée du domaine de l'agriculture, activité vivement conseillée par l'auteur en tant qu'occupation honorable. Cicéron cite un exemple découlant du contexte agricole qui a des implications politiques très fortes.

Dans le *Cato Maior de senectute*, l'auteur amorce son analyse en affirmant que les hommes âgés conservent leurs *ingenia*, pourvu qu'ils sauvegardent leurs *studium* et *industria*. Cicéron mentionne des exemples illustres tels que Sophocle, Homère et Hésiode, qui n'ont, jusqu'à la fin de leur vie, pas cessé leur activité, en dépit de leur âge⁷⁶.

L'auteur cite les agriculteurs romains du territoire sabin, qu'il définit comme ses *vicini* et *familiares*. Il considère ceux-ci comme exemplaires en raison de leur dévouement total à l'activité agricole. Ceux-ci sont d'autant plus des modèles à suivre qu'ils se consacrent à leur occupation de manière désintéressée, et non pour en tirer des bénéfices. En outre,

70. Cic., *Sull.* 29. Voir E. Lepore, *Il princeps*, p. 23.

71. Cic., *Sest.* 97.

72. E. Lepore, *Il princeps*, p. 297.

73. *Ibid.*, p. 400.

74. *Ibid.*, p. 170.

75. *Ibid.*, p. 392.

76. Cic., *Cato* 22 et 23.

d'après Cicéron, personne ne croit être aussi *senex* au point de ne pas espérer pouvoir vivre une année de plus. Cette conviction incite les hommes à travailler avec motivation et leur donne même l'espoir de récolter le fruit de leurs efforts dans l'avenir.

Cicéron cite « Les Synéphèbes » de Statius, où l'auteur affirme que l'on plante uniquement au profit d'un autre âge⁷⁷. Si l'on pose à un agriculteur la question de savoir pourquoi il plante, bien qu'il soit *senex*, il répond sans hésitation qu'il le fait car il obéit à un projet divin qui veut que l'agriculteur ne se limite pas à recevoir en héritage des biens, mais qu'il les transmet aussi aux générations suivantes.

Nec vero dubitat agricola, quamvis sit senex, quaerenti cui serat, respondere : « Dis immortalibus, qui me non accipere modo haec a maioribus voluerunt, sed etiam posteris prodere ».

De fait, l'agriculteur, si vieux soit-il, répond à celui qui lui demande pour qui il plante : « Je le fais pour les dieux immortels, qui ont voulu que non seulement je reçoive ces biens des ancêtres, mais que je les transmette aussi aux descendants »⁷⁸.

Cicéron cite un vers de Statius dans le but de montrer que la vieillesse n'est pas inactive, mais qu'elle est au contraire dynamique. L'homme âgé ne cesse pas de s'occuper des activités dont il s'est toujours occupé dans sa vie. De plus, plusieurs hommes illustres se sont même dévoués à de nouvelles activités pendant leur vieillesse⁷⁹.

L'*agricola* cité en tant qu'exemple obéit à la volonté divine, mais il ne s'y conforme pas de manière passive, car il est le centre de son univers. Celui-ci a en effet un rôle actif dans le cadre de la réception des biens que les *maiores* lui ont laissé en héritage. Non seulement il a pour tâche de les *accipere*, mais il doit aussi les *prodere* aux descendants. En ce sens, il est le trait d'union entre le passé et l'avenir. Par le travail de la terre, par ses propres mains, l'agriculteur répond aux souhaits des divinités et transmet aux générations suivantes ce qu'il a eu en héritage de la part des ancêtres. Encore une fois, cet exemple témoigne de la conception de Cicéron, qui mérite le qualificatif d'anthropocentrique.

L'harmonie existant entre les *maiores* et les *poster* illustrée dans le *Cato Maior de senectute* n'existe plus à l'époque de Cicéron. Les hommes d'État de son temps devraient suivre l'exemple de l'agriculteur qui ne s'est pas limité à recevoir les valeurs anciennes, mais qui les a aussi transmises aux générations suivantes. Au sein de la société tardo-républicaine, il manque des citoyens capables d'incarner les valeurs des *maiores* et de les transmettre aux descendants, mettant ainsi en place une continuité véritable entre le passé et l'avenir, ce qu'en revanche l'*agricola senex* a été en mesure de faire. Ce dernier a pris soin de la terre. Ni les *optimates* ni les *boni*, citoyens auxquels Cicéron s'adresse pour réaliser son projet politique, ne sont capables de suivre aussi bien le modèle du *mos maiorum*, qui fait défaut à l'époque de l'auteur, que le modèle de distinction morale et d'unité politique constitué par les *maiores*.

Cicéron fait appel à la tradition, fondement de Rome et essence de sa stabilité politique, dans l'espoir de refonder la *res publica* sur une base morale, retrouvant la force que l'État romain avait autrefois. Cependant, il est conscient que les temps ont profondément changé et que la *res publica* elle-même n'est pas celle du temps des *maiores*. L'auteur

77. Caecil, *Com.* 59 Ribbeck. *Serit arbores, quae alteri saeculo prosient.*

78. Cic., *Cato* 25.

79. Cic., *Cato* 26.

incrimine le manque de conscience politique des citoyens, ainsi que l'absence d'individus éminents à la hauteur des *maiores*. La tradition ne peut plus accomplir sa fonction restauratrice de la *res publica*, car celle-ci a elle-même disparu. Ces éléments ont amené à l'effondrement moral et politique de Rome. Dans le cadre de ce processus de décadence, l'auteur n'accorde aucun rôle au hasard. L'analyse politique cicéronienne peut être qualifiée d'anthropocentrique. Il n'existe plus qu'un État qui n'a d'État que le nom. Le *mos maiorum*, tout comme la *res publica*, constituent désormais des concepts vidés de leur signification originelle. La *res publica* n'est plus *morata* comme elle l'était autrefois, car elle a perdu les traces de la tradition sur laquelle elle était fondée. La *res publica* est une terre abandonnée.

BIBLIOGRAPHIE

Textes

- CICÉRON, *Caton l'ancien, de la vieillesse*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- CICÉRON, *Correspondance*, vol. 3, Paris, les Belles Lettres, 1936.
- CICÉRON, *Discours, Pour Sestius, Contre Vatinius*, tome 14, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- CICÉRON, *La République*, tome 1 et 2, Paris, Les Belles Lettres, 1980.
- CICÉRON, *Les Devoirs*, livre 1 et 2, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- CICÉRON, *Traité des Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

Études critiques

- ARANGIO RUIZ V., *Storia del diritto romano*, Naples, Jovene, 1942.
- BETTINI M., *Le orecchie di Hermes. Studi di antropologia e letterature classiche*, Turin, Einaudi, 2000.
- BIANCO G., art. *mos*, *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 3, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987, p. 601-606.
- W. BLÖSEL, « Die Geschichte des Begriffes *mos maiorum* von den Anfängen bis zu Cicero ». éd. B. LINKE, B. STEMMLER, *Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik*, Stuttgart, F. Steiner, 2000, p. 60- 68.
- BRETONE M., TALAMANCA M., *Il diritto in Grecia e a Roma*, Rome, Laterza, 1981.
- BRETONE M., *Storia del diritto romano*, Rome, Laterza, 1987.
- BRUNT P. A., *Conflits sociaux en République romaine*, Paris, F. Maspero, 1979, (traduit de l'anglais, Londres, 1971).
- BRUNT P. A., « *Nobilitas and novitas* », *JRS*, 72, 1982, p. 1-17.
- DEVELIN R. *Mos maiorum mutatus. Tradition and the basis of change in the Roman constitution*, 287-201 B. C., Ann Arbor, Umi, 1983.
- DUMONT J.-C., « *L'imperium du pater familias* », *Parentés et stratégies familiales dans l'Antiquité romaine, actes de la table ronde du 2-4 octobre 1986*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1990, p. 475-495.

- GELZER M., *The Roman nobility*, Oxford, Blackwell, 1969, (traduit de l'allemand, Stuttgart, 1983).
- GIANNELLI G., MAZZARINO M., *Trattato di storia romana. L'Italia antica e la Repubblica*, vol. 1, Rome, Tumminelli, 1953.
- HELLEGOUARC'H J., *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- HOMO L., *Les institutions politiques romaines. De la cité à l'État*. Paris, Albin Michel, 1970.
- LEPORE E., *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici nella tarda repubblica*, Naples, Istituto italiano per gli studi storici, 1954.
- LEVI M. A., « *Patres, plebs e populus nella Roma arcaica* », *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, série 9, 7, (2), 1996, p. 445-449.
- MOATTI C., *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e-I^{er} siècle avant Jésus-Christ)*, Paris, Seuil, 1997.
- MOMMSEN T., *Le droit public romain*, t. 4, Paris, De Boccard, 1984, (traduit de l'allemand, Leipzig 1887-1888).
- MOMMSEN T., *Histoire romaine. Des commencements de Rome jusqu'aux guerres civiles*, livres de 1 à 4, sous la direction de C. Nicolet, Paris, R. Laffont, 1985 (traduit de l'allemand, Berlin, 1856).
- NARDUCCI E., *Cicerone. La parola e la politica*, Rome, Laterza, 2009.
- ORESTANO R., *I fatti di normazione nell'esperienza romana arcaica*, Turin, Giappichelli, 1967.
- ROBB M. A., *Beyond populares and optimates. Political language in the Late Republic*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2010.
- H. G. ROLOFF, *Maiores bei Cicero*, diss. Univ. Leipzig, Göttingen, 1938, p. 38-55.
- F. SERRAO, « *Cicerone e la lex publica* », *Legge e società nella repubblica romana*, éd. F. Serrao, vol. 1, Naples, Jovene, 1981, p. 401-438.
- F. SERRAO, *Classi, partiti e legge nella repubblica romana*, Pise, Pacini, 1974.
- F. SERRAO, *Ius : l'invention du droit en Occident*, Paris, Belin, 2008.