

Érnest Renan et Marc-Aurèle : Sur la fin du monde antique

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Académie d'Athènes* /

On lui (à Zénon) demandait ce qu'était un ami :
« un autre moi-même », répondit-il.
Diogène Laërce, *Vies*, VII, 23
à Marian Wesoly

Selon Renan, le jour de la mort de Marc-Aurèle « peut être pris comme le moment décisif où la ruine de la vieille civilisation fut décidée »¹. Quelques lignes plus loin, Renan se demande : puisque Marc-Aurèle n'a pas pu sauver le monde, qui le sauvera ² ? Il constate que sa mort avait laissé le champ libre à des ignorants et à des fous et que

¹ Renan 1882 : 489.

² Renan 1882 : 490.

sa bonté s'avéra incapable de bannir du royaume le malheur, instauré juste après sa mort, par l'accès au pouvoir de son fils, Commode. Le mauvais gouvernement qui suivit annonça l'effondrement de la vertu et de la raison et le triomphe de la folie.

Dans la suite de son exposé, Renan fait appel aux médecins, et de toute évidence, sans le nommer, à Galien, qui, on le sait, outre le privilège d'être le médecin de famille de l'empereur, s'était taillé, selon ses propres dires, une telle réputation pour sa capacité à guérir les maladies qu'il fut envié par ses collègues³. Grâce à son génie médical, il guérit Commode de la peste (qui déclencha entre 165 et 190 après J. C.)⁴, sans pour autant réussir à le soigner de sa folie ni de sa dépravation qui se traduisait dans ses décisions et ses actes et rejaillissait sur son entourage.

Compte tenu de ces données, je me propose de diviser mon texte comme suit : je m'attacherai d'abord à Marc-Aurèle et à l'idéal platonicien du roi-philosophe; puis je traiterai de l'influence de la philosophie politique stoïcienne sur la formation de sa personnalité ; enfin, j'examinerai les raisons qui conduisirent Ernest Renan à clore son *Histoire des origines du christianisme* par ce dernier ouvrage, essentiellement consacré à la biographie de Marc-Aurèle en relation avec les étapes historiques qui jalonnèrent sa vie.

Les deux chapitres qui se suivent, intitulés « Le martyr de Marc-Aurèle et sa préparation à la mort » et « La mort de Marc-Aurèle – la mort du monde antique »⁵ traitent essentiellement du développement de l'Église chrétienne sous le règne de cet empereur, tout en décrivant les efforts de la philosophie pour améliorer la société civile.

Selon Renan, avec l'avènement de Marc-Aurèle, l'idéal de Platon se réalisa ; le monde était enfin gouverné par les philosophes⁶. L'empereur, formé dès son enfance à la philosophie, penche pour le stoïcisme tardif, dont l'idéal diffère de celui des fondateurs du Stoïcisme de l'époque hellénistique. Une différence fondamentale entre les deux philosophes à savoir Platon et Marc-Aurèle, tient à l'idée introduite par Marc-Aurèle, selon laquelle, il ne faut pas espérer la prompte réalisation d'une sagesse idéale, mais plutôt savoir se contenter d'un « tout petit progrès ». Comme l'écrit M. Aurèle à juste titre : « ne t'attends pas à la *République* de Platon, contente-toi des plus petits progrès et crois bien que le résultat final n'est pas une petite chose »⁷. On constate par conséquent que Marc-Aurèle ne penche pas pour un idéal de cité platonicienne, puisque, pour Platon, la cité idéale est fondée sur le bien absolu, à savoir sur la justice. Néanmoins, il ne se contente pas, comme on le sait, d'un *tout petit progrès*. Il opte pour une cité, peuplée dans sa totalité

³ Gal. *Libr. propr.* 2 (19.19 Kühn = SM II : 99). Cf. aussi, Boudon 2005 : 448.

⁴ Les historiens anglais la nomment parfois aussi *Galenic plague* (« peste galénique ») du nom de Galien, le célèbre médecin de l'époque, cf. Gourevitsh (2005).

⁵ Renan 1882 : 465–483 et 484–500.

⁶ Renan 1882 : 32 : « L'idéal de Platon était réalisé : le monde était gouverné par les philosophes. Tout ce qui avait été à l'état de belle phrase dans la grande âme de Sénèque arrivait à être une vérité. Raillée pendant deux cents ans par les Romains brutaux, la philosophie grecque triomphe à force de patience ». Cf. aussi la n. 1 à la même p. concernant Aristide Quintilien.

⁷ M.Ant. 9.29.

de citoyens vertueux et voit dans cette démarche le double rôle capital du philosophe-roi dans la cité parfaite, qui s'exprime par la réponse fameuse de Socrate à Glaucon, son interlocuteur : s'il n'arrive pas soit que les philosophes deviennent rois dans les États soit que ceux auxquels on donne maintenant le nom de rois et de princes ne deviennent philosophes, et que cet ensemble – pouvoir politique et philosophie – se rencontre sur la même tête, alors, mon cher Glaucon, il n'y aura pas de trêve aux maux dont souffrent les États, pas davantage, je pense, à ceux du genre humain⁸.

Or, la philosophie aspire à une formation des jeunes non sophistique, à un enseignement vertueux, fondé sur des principes régulateurs des devoirs de chacune de trois classes de citoyens, mais surtout elle se préoccupe de l'éducation des gardiens de la cité. Platon voit même dans l'art imitatif (à savoir la tragédie) le grand danger que le spectacle pourrait provoquer aux âmes des futurs gardiens de la cité : les gardiens doivent se consacrer au bien de l'État à l'exclusion de tout le reste. Un genre d'activité, même imitative, qui viendrait les distraire de ce soin est donc à proscrire. De plus, se fondant sur l'expérience, il faut remarquer que toute imitation, quand on s'y applique dès la jeunesse, se transforme en habitude voire en *nature* (Pl. R. 394c ; 395c–d). On constate ici que Platon, avant Aristote⁹, avait considéré l'habitude (*l'hexis*) comme une seconde nature¹⁰. La vertu peut être enseignée dans la mesure où personne, comme le dit le Socrate de Platon, ne commet de faute volontairement¹¹. Il est donc clair que l'idéal platonicien diffère fondamentalement de celui de Marc-Aurèle ; quand Renan affirme que l'idéal platonicien se réalise en la personne de Marc-Aurèle, il ne tient assurément pas compte des principes fondamentaux de cette philosophie. Selon Platon, est philosophe celui qui est *doté d'une bonne mémoire, de facilités pour apprendre, de grandeur de vue, de grâce, amoureux et aussi parent de la vérité, de la justice, du courage et de la modération*¹²; et, malgré les moments de déception que suscite chez lui l'ignorance du public, le philosophe s'évertue à lui montrer la voie de la vertu, ce qui constituera, dans la suite, le devoir du sage stoïcien. Selon la philosophie du Portique, chaque individu possède l'aptitude à devenir sage, puisque la doctrine des biens et des maux s'attache tout à fait aux prénotions innées¹³; il suffit que le maître, le *sophos*, lui montre la voie pour découvrir la sagesse en dissipant les ténèbres de son ignorance. Les représentants de l'ancien Stoïcisme s'intègrent ainsi dans la lignée des socratiques, dans la mesure où ils restent conséquents par rapport à

⁸ Pl. R. 5.473c.

⁹ Arist. *EN* 1103a-b15-25. La notion de *l'hexis*, dérivant très probablement, des textes du corpus hippocratique, sur le sujet, cf. Dragona-Monachou (2018).

¹⁰ Cf. Luccioni 1958 : 139.

¹¹ Cf. p. ex. Pl. *Prt.* 329d–334c ; *Ti.* 86d–e : « Nul n'est vicieux volontairement. C'est par effet de quelque disposition maligne du corps ou d'une éducation mal réglée que l'homme vicieux devient vicieux » (trad. A. Rivaud).

¹² Pl. R. 4.484a1–487a8.

¹³ Cf. Plu. *Des contradictions des Stoïciens*, 18.

l'enseignement de leur aïeul Socrate, selon lequel la vertu peut être enseignée¹⁴. C'est ce que Socrate préconisait à maintes reprises et que les Stoïciens, Socratiques à cet égard, enseignaient à leurs disciples. Mais, selon Platon, c'est au philosophe qu'appartient le rôle royal du précepteur. Et tandis que dans la *Callipolis* platonicienne, la charge royale du chef de l'État va de pair avec le rôle du philosophe/précepteur étant donné qu'il est celui qui sait¹⁵, en revanche, selon les Stoïciens, c'est le sage/précepteur qui englobe en sa personne toutes les fonctions royales, fonctions politiques, dans la mesure où comme ils le disent : seul le sage est roi et chef d'état, car il possède toutes les vertus¹⁶. Ainsi, selon le témoignage de Plutarque, Zénon affirmait que « seul le sage est stratège »¹⁷ ; et selon Diogène de Babylone, le disciple de Chrysippe, seul le sage est divin, responsable du trésor de l'État, poète et rhéteur. Le sage est également homme politique, riche, pieux ; il gouverne la maison, il est aimé des dieux car il est plein de dignité¹⁸. On constate que toutes ces qualités, caractéristiques de la figure du sage, lui confèrent un pouvoir politique, semblable ou presque, à celui que Platon accordait au sien. Dès lors et bien que les thèses stoïciennes soient communément taxées d'apolitisme, il est à signaler que le sage participe, même de bon gré, aux affaires de la cité et suit de près leur déroulement, si, comme le dit Chrysippe, rien ne l'en empêche¹⁹. Les Stoïciens ne prétendent pas fournir un modèle idéal de politique, à la manière de la *République* de Platon ; leur modèle contient néanmoins de nombreux éléments qui permettent de penser la vie en commun et la participation politique selon le modèle du Sage. Le sage Stoïcien, en effet, n'est pas à l'écart de la Cité, comme le fut le sage épicurien, ou le Cynique, mais il contribue à élever celle-ci à la vertu²⁰. Dans certains cas, le sage devra toutefois s'abstenir d'exercer des fonctions politiques, par exemple sous les régimes tyranniques. Il y a donc une pensée politique chez les Stoïciens, qui ne se confond pas avec l'éthique mais qui en constitue plutôt un des aspects : l'action vertueuse dans la cité. C'est également dans ce cadre que pourrait

¹⁴ Cf. D.L. 6.10 (appartenant celui-ci aux Socratiques, étant disciple de Socrate) ; aussi D.L. 7.91 : « la vertu peut être enseignée ; c'est ce que disent Chrysippe au premier livre, *De la fin*, Cléanthe, Posidonius dans ses *Protreptiques*, et Hécaton. La preuve qu'elle le peut c'est que, de mauvais, on peut devenir bon » (Les Stoïciens s'intègrent dans la lignée des Socratiques par l'intermédiaire d'Antisthène, maître de Diogène et de Cratès, maître celui-ci, de Zénon de Citium).

¹⁵ Dans Socrate on trouve aussi un intellectualisme éthique qui se prolonge aussi en intellectualisme politique : le pouvoir appartient à celui qui sait. Ainsi on lit aussi dans Xénophon : « Les rois et les gouvernants, disait-il (Socrate), ne sont pas ceux qui portent un sceptre, ni qui ont été choisis au hasard par la multitude, ou que le sort a favorisés, ou qui ont usurpé le pouvoir soit par la violence, soit par la ruse, mais ceux qui savent commander (ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν) ; X. *Mem.* 3.9.10). Il s'ensuit qu'il y a chez Socrate un intellectualisme éthique qui se prolonge aussi en intellectualisme politique : le pouvoir appartient à celui qui sait ; Romeyer Dherbey 1999 : 61.

¹⁶ D.L. 7.122.

¹⁷ Plu. *Arat.* 18 (= S.V.F. 1.223a ; Arnim 1964) : « μόνον ... στρατηγὸν εἶναι τὸν σοφόν ».

¹⁸ (Diog. Bab. *Rh.*), Phld. *Rh.* 2 : 210 Sudhaus. (= S.V.F. 1.223a) ; aussi, D.L. 7.122–124.

¹⁹ D.L. 7.122 « Le sage fera de la politique, s'il n'en est pas empêché, comme le dit Chrysippe dans le premier livre *Des Vies* ».

²⁰ Cf. Lousao (2006).

s'inscrire, je pense, la division de l'éthique selon Cléanthe, le successeur de Zénon, en deux sciences, politique et éthique²¹, dans la mesure où le sage par sa personnalité mettra un terme au vice dans la cité et encouragera inlassablement la vertu (aussi dans la vie politique), étant vertueux lui-même. La vertu stoïcienne en tant que conformité à la loi naturelle, réside surtout dans une juste évaluation des circonstances qui relève de la capacité du sage à s'y adapter selon la raison, privé qu'il est de réactions émotionnelles. Or, contrairement à Aristote qui voyait une distance entre théorie et pratique²², les Stoïciens perçoivent le double rôle de la philosophie comme inséparable : la philosophie est un *art de vivre*, on apprend à philosopher pour évaluer les événements et agir (vivre en accord -ὁμολογουμένως-) et vivre selon la nature, selon la vertu, vivre selon l'expérience des événements qui arrivent par nature²³ ; il est évident que la philosophie est tant théorique que pratique²⁴ et dans ce cadre on peut bien concevoir la raison de la participation du sage aux affaires publiques ; en même temps, le sage supporte sans protestation les coups de la fortune et s'y plie²⁵. Ainsi, il n'hésitera pas à se donner la mort, comme Sénèque, qui acquiesce aux ordres de son souverain et se donne la mort²⁶, comme on le sait, sans protester, dans la mesure où il est conscient en permanence que son passage par le monde des vivants est éphémère et que la mort appartient aux *indifférents*²⁷. Mais, comme on le verra dans la suite, il ne s'agit pas seulement du stoïcisme tardif de la période romaine qui voulait que l'homme politique se conforme sans protestation aux attaques de la fortune ou qu'il reste indifférent aux intrigues qui se trament contre lui.

Une série d'anecdotes témoigne des rapports des Stoïciens de la première période avec les souverains de l'époque, ou plutôt, du désir des souverains de se ranger aux côtés des philosophes du Portique. On connaît, d'ailleurs, le goût du roi Antigone de Macédoine pour l'enseignement de Zénon et le respect mutuel qui lie les deux hommes²⁸. Le roi aimait suivre les cours de Zénon à tel point qu'il l'invita en Macédoine pour qu'il devienne le précepteur de son fils Alcionée. Il justifia son invitation en affirmant que le futur souverain devrait former son intellect à la philosophie afin d'apprendre à gérer

²¹ Cléanthe procède à une division de la philosophie en six parties (D.L. 7.41), ce qui constitue un hapax dans l'histoire de l'École, à savoir, dialectique et rhétorique, morale et politique et physique et théologie. Selon le témoignage de D.L. 9.6, Héraclite avait introduit le premier la division de la philosophie en physique, politique et théologie (περί τοῦ παντός καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν).

²² Cf. Arist. *EN* 1178a : εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον, οὐ χρεὶ δὲ κατὰ τοὺς παλαιούοντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ.

²³ D.L. 7.87.

²⁴ Cf. Ogereau 2002² : 68.

²⁵ Cf. M.Ant. 8.20 : « La nature ne vise pas moins à la fin d'un être qu'à son commencement ou à son développement ».

²⁶ Cf. Grimal 1979 : 239–240. Mais Momigliano 1969 : 239–256, il voit avec Sénèque, le début d'un éloignement entre politique et philosophie (dans Grimal 1979 : 240).

²⁷ D.L. 7.102.

²⁸ D.L. 7.6–10, 13.

comme il se doit les affaires de l'État et à former des citoyens vertueux²⁹. Comme on le sait, Zénon ne se déplaça pas ; mais il envoya deux de ses disciples à la cour royale³⁰. Dès qu'il apprit la mauvaise nouvelle de la mort de Zénon, Antigone s'exclama : Quel théâtre j'ai perdu³¹ ! Entendant par là que l'enseignement de Zénon avait une saveur théâtrale puisqu'il attirait son auditoire par le charme de sa présence et par son discours philosophique. Toujours dans le cadre des rapports des souverains avec les Stoïciens, on voit le roi Ptolémée inviter Chrysippe à se rendre en Égypte afin de lui donner des cours de philosophie³². Chrysippe déclina la proposition du roi et, si l'on en croit le témoignage de Diogène Laërce, préféra rester à Athènes et diriger l'éducation des fils de sa sœur, conscient du rôle décisif du maître dans la formation du caractère des enfants³³. On comprend donc aisément pourquoi les Stoïciens ont écrit des traités sur la morale où ils imposaient des règles de conduite aux nouvelles sociétés engendrées par les événements politiques. Selon H.C. Buldry, Zénon dans son livre sur la *République*, dénonçait les erreurs de la société contemporaine et proposait des solutions à titre de remèdes³⁴. Il considérait l'éducation comme le seul moyen d'allier la théorie à la pratique, offrant elle-même une méthode et un *art de vivre*. Selon Sénèque la philosophie est à la fois spéculative et active : elle contemple et agit dans le même temps³⁵. Mais bien avant Sénèque, Zénon avait senti que l'enseignement philosophique pouvait jouer un rôle nouveau qui semblait lui être imposé par l'état social, politique et religieux du monde hellénistique de la fin du IV^e siècle. Dès lors, on conçoit aisément pourquoi Zénon, pendant ses cours, prodiguait aussi des conseils visant à aider ses disciples à bien se conduire dans la société³⁶. De même, Cléanthe, dans son traité, *De la conduite de la vie*, avait réuni un ensemble de règles de comportement³⁷. Cependant, le bon fonctionnement de la cité et la vie heureuse dépendaient uniquement de la discipline des citoyens et de leur aptitude à respecter les règles imposées par la philosophie et par la concorde instaurée entre les hommes. Vivre en stoïcien signifie qu'il faut faire à chaque instant bon usage des données de l'expérience ; qu'il faut accepter la réalité, même si les choses ou les événements sont fâcheux et importuns³⁸. Le monde extérieur ne saurait en rien affecter la conscience du sage. Ainsi la subjectivité doit être surmontée et réduite au silence tandis que l'acte vertueux apparaît

²⁹ *Ibidem*, 7.7.

³⁰ *Ibidem*, 7.8–9.

³¹ *Ibidem*, 7.15.

³² *Ibidem*, 7.179 (= *S.V.F.* 2.1.21–26).

³³ *Ibidem*, 7.185 ; cf. aussi : (a) Schuhl 1962 : XXXIV ; (b) Gould 1971 : 7.

³⁴ Buldry 1959 : 5.

³⁵ Sen. *Ep.* 95 : « La philosophie est tant contemplative qu'active ; elle contemple et agit en même temps ».

³⁶ D.L. 7.22.

³⁷ *Ibidem*, 7.175.

³⁸ Cf. Epict. *Ench.* 8 : « N'essaie pas que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras des jours heureux ».

dès lors que la passion est totalement exclue³⁹. Procèdent du même esprit les sentences stoïciennes selon lesquelles seul le sage est citoyen, ami, proche, libre ; il ne vit pas dans des espaces déserts et isolés ; il est sociable par nature ; le sage est paré de civilité⁴⁰. Selon cette approche, tout événement prend des dimensions naturelles, privées de toute intervention émotionnelle. La nature est présente et active dans tout événement pratique, dans les actes de tous les jours. Ainsi, *vivre conformément à la nature* ne réside plus dans la façon de faire ou dans la façon de dire ; il ne s'agit pas de poser tel acte précis ni de dire ceci plutôt que cela, mais de faire « ainsi » et non autrement. Chez les Stoïciens, « ainsi » signifie « naturellement », en stoïcien, de manière à plaire aux dieux ou « conformément à la nature »⁴¹. Le comportement naturel du sage puise dans sa capacité de discipline et dans son aptitude à suivre l'ordre divin des choses. Cet ordre, qui régit la nature, où rien n'existe au hasard mais est le produit d'un art créateur, sert de guide à l'organisation du monde humain ; à tel point que la vie de l'homme, disent les Stoïciens, ressemble à la descente joyeuse d'un ruisseau⁴². Seul le comportement de l'insensé est intolérable. Incapable de suivre la succession des événements, il devient le jouet de ses passions, qui l'entraînent en dehors de la cité des sages et des dieux. N'étant pas sociable, l'insensé est voué à vivre malheureux et exilé⁴³. Voilà en quoi consiste la sociabilité stoïcienne : la bonne disposition du sage consiste dans la maîtrise des sentiments et dans la capacité d'affronter tout ce qui arrive selon la raison et de bon gré⁴⁴. Ces idées débouchent sur une société universelle, dans laquelle les relations morales et individuelles sont plus profondes que les relations politiques⁴⁵. Tenus de vivre dans une société composée d'une mosaïque de populations, les anciens Stoïciens ont inventé des modes de comportement fondés sur une discipline intérieure dûment organisée selon le bien et la vertu.

Il est donc tout naturel que Marc Aurèle, un homme initié à la philosophie grecque depuis son enfance, citoyen de Rome et futur maître de l'Empire romain, penche pour la philosophie stoïcienne, dans la mesure où celle-ci lui montre la voie de la vertu politique dans un contexte troublé et sans issue. Dès le règne d'Adrien, le stoïcisme avait pénétré le droit romain de ses larges maximes, écrit Renan, et en avait fait le droit naturel, le droit

³⁹ Cf. Daraki 1989 : 135.

⁴⁰ Cf. *S.V.F.* 3.222 ; cf. Daraki 1989 : 163.

⁴¹ Caujolle-Zaslavsky 1978 : 427.

⁴² D.L. 7.88.

⁴³ Cf. *S.V.F.* 3.679.

⁴⁴ Cf. Epict. *Ench.* 53 (= *S.V.F.* 1.527), de Cléanthe : « Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée, là où vous m'avez un jour fixé ma place ; Comme je suivrai sans hésiter ! Quand bien même je ne voudrais pas, devenu méchant, je ne suivrai pas moins ». Cf. aussi Hippol. *Haeres.* 1.1.21 (= *S.V.F.* 2.975) : le renseignement du fragment porte sur le libre arbitre et la nécessité. Le sage veut ce qui arrive et suit l'événement ; l'insensé ne veut pas suivre, il le suit, néanmoins, par nécessité.

⁴⁵ Cf. D.L. 7.124 : « Ils disent que l'amitié n'existe que chez les sages, à cause de leur ressemblance entre eux ; elle est une communion dans les affaires de la vie, puisque nous usons de nos amis comme de nous-mêmes ». Aussi, D.L. 7.23 : « On lui (à Zénon) demandait ce qu'était un ami : 'un autre moi-même', répondit-il ». (Mais cette réponse légendaire, on le sait, remonte aussi à Socrate et à Diogène le Cynique).

philosophique tel que la raison peut le concevoir pour tous les hommes⁴⁶. La civilisation grecque avait pénétré tout l'Empire romain et tous les foyers de la haute société romaine ; tout l'enseignement se faisait en grec⁴⁷. Comme le dit Renan à juste titre, la Grèce ne comptait pas de plus belle victoire que celle qu'elle remporta ainsi par ses pédagogues et ses professeurs⁴⁸. Mais déjà Horace avait affirmé que si les Romains avaient pris la Grèce par les armes, celle-ci n'en avait pas moins vaincu son conquérant en introduisant les arts dans le Latium non-civilisé⁴⁹. Selon Renan, la philosophie prenait, de plus en plus le caractère d'une religion ; elle avait ses prédicateurs, ses missionnaires, ses directeurs de conscience, ses casuistes⁵⁰. Les grands personnages entretenaient auprès d'eux un philosophe familier, qui était en même temps leur ami intime, leur guide/leur « moniteur », le gardien de leur âme⁵¹. Les écrits de Musonius Rufus, précepteur d'Épictète, deviennent des livres d'inspiration pour Marc-Aurèle⁵², surtout ses diatribes et spécialement celle intitulée : *Qu'il faut aussi que les rois philosophent*. On y lit ces mots : « un bon roi est nécessairement et d'emblée aussi un philosophe ; le philosophe oui, est d'emblée royal aussi »⁵³. Musonius nous apprend pourquoi la philosophie stoïcienne est nécessaire au roi-chef de guerre. La première des qualités du roi-chef de guerre est le courage, qui fait de lui un homme impavide. Or, seule la philosophie peut donner, concernant la mort et la peine, la forte conviction que celles-ci ne constituent pas des maux. Par conséquent, « s'il faut que les rois acquièrent du courage, et il faut qu'ils l'acquièrent, à fond et plus que quoi que ce soit d'autre, il leur faut s'occuper de la philosophie »⁵⁴. La philosophie de Musonius offrait à Marc-Aurèle un bel appui pour affronter les malheurs, la peur et l'incertitude du champ de bataille⁵⁵. Le Stoïcisme lui assure ainsi la voie du courage ; dans le même temps, Épictète, on l'a vu, devient pour l'empereur la voix de sa pensée, qui s'exprima enfin, à travers les pages de ses *Pensées pour moi-même*, rédigées sous sa tente, pendant la campagne de Moravie et durant ses nuits d'insomnie, dans l'attente du lendemain et d'un nouvel affrontement avec l'ennemi⁵⁶. Or les *Pensées* ne visent pas à recenser

⁴⁶ Cf. Renan 1882 : 22.

⁴⁷ Cf. Renan 1882 : 40 et n. 2 de la même p.

⁴⁸ Cf. Renan 1882 : 41 et n. 1 de la même p.

⁴⁹ Cf. Hor. *Epist.* 2.1.156–157 : « Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agesti Latio ».

⁵⁰ Cf. Renan 1882 : 41 (surtout Dion Chrysostome).

⁵¹ Cf. Renan 1882 : 41.

⁵² Cf. Perrotta 1946 : 196, où l'auteur analyse la pensée philosophique de Marc Aurèle et souligne qu'il suit de près et qu'il emprunte des idées dans Épictète sans pour autant créer une propre pensée philosophique originale.

⁵³ Stob. 38.9–11, dans Romeyer Dherbey 1999 : 379 et n. 4.

⁵⁴ Cf. Romeyer Dherbey 1999 : 379 et n. 7.

⁵⁵ Cf. Romeyer Dherbey 1999 : 379-380.

⁵⁶ Cf. Renan 1882 : 251.

les événements, mais à méditer sur les questions que leur pose leur auteur⁵⁷. Les choses extérieures sont donc des causes anonymes, de troubles et de tentations, contre lesquelles Marc-Aurèle invoque le secours de la philosophie. Contre la misanthropie, la peur de la mort, l'exécution à froid des soldats innocents (ennemis pourtant de sa patrie), contre le sentiment du vide, le découragement, celui-ci trouve des réponses dans l'idée de l'autonomie de l'homme, de son indépendance intérieure et de son rattachement à l'univers à travers la raison divine, la sienne propre en constituant une partie⁵⁸. Si la philosophie sert d'appui tant affectif que rationnel, ses représentants, les philosophes de son temps, représentent la voie créatrice des sages, malgré la physionomie très souvent douteuse des représentants en question. Marc-Aurèle ne se dissimulait pas les défauts de ses amis, écrit Renan⁵⁹ ; mais sa parfaite sagesse lui faisait établir une distinction entre la doctrine et les faiblesses de ceux qui l'enseignent. Il savait qu'il y avait peu de philosophes pour pratiquer véritablement ce qu'ils prênaient. Cependant, il optait pour le progrès intellectuel du peuple dont il était le souverain et il voyait dans la philosophie l'unique facteur de progrès éducatif. À Athènes, il institua des chaires pour toutes les sciences, dont les titulaires étaient généreusement rétribués, et sut donner à ce qu'on peut appeler l'université de cette ville, un éclat supérieur encore à celui qu'elle tenait d'Adrien. Selon Renan, la philosophie à l'époque, plus rationnelle que jamais, s'était substituée à la religion ; on voyait à côté de chaque homme d'État un philosophe-prédicateur, un confesseur, un ami intime. Quant à Marc-Aurèle, si attaché fût-il à la philosophie stoïcienne, on a le sentiment en feuilletant ses *Pensées*, qu'il s'agit d'un livre de méditations extrêmement pessimistes⁶⁰, et de constatations moroses sur l'existence humaine. Tout est comédie, tout ressemble à une pièce de théâtre ; tout est aussi éphémère que monotone. Pour prendre ses distances par rapport au déroulement de la vie, l'homme, Marc-Aurèle contemple le déroulement des choses d'un œil mélancolique. Son attitude a conduit beaucoup d'historiens à parler du pessimisme de l'empereur, de son scepticisme, de sa perpétuelle autocritique, qui puise surtout dans l'idée du *progrès* du philosophe stoïcien, instaurée par Chrysippe⁶¹ et imposée par Posidonius. Selon cette thèse, les hommes se divisent en trois catégories : en sages, qui se savent infailibles ; en insensés qui ne s'aperçoivent jamais de leurs fautes, puisqu'ils sont incapables de les discerner ; et en hommes engagés dans le progrès. Ceux-ci sont les plus malheureux, car ils se croient coupables de toutes les fautes et s'accusent toujours eux-mêmes. Une phrase d'Épictète décrit bien la situation de l'homme en progrès : « Si tu veux faire des progrès, défie-toi de toi-même... il n'est pas facile de garder ta volonté en

⁵⁷ Cf. Gill 2007³ : 612.

⁵⁸ Cf. Hadot 2002 : 145–159 (ch. « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle ») ; Hadot 1977² : 180–184.

⁵⁹ Renan 1882 : 36.

⁶⁰ Cf. Hadot 2002 : 145–159 (ch. « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc-Aurèle »).

⁶¹ Stob. *Flor.*, 103.22 (= *S.V.F.* 3.510) (L'homme en progrès ne néglige aucun de ses devoirs et sa vie n'est pas heureuse, selon Chrysippe).

accord avec la nature tout en restant attaché aux choses extérieures » (*Ench.* 13). Certains chercheurs ont décelé certains aspects psychologiques, tel Dodds qui suggère que l'empereur avait subi ce que les psychologues appellent « crise d'identité »⁶² ou pathologiques dans la personnalité de Marc Aurèle, l'homme souffrant d'un ulcère et des poumons⁶³ et buvant de ce fait de la thériaque toutes les nuits⁶⁴. Dans le même temps, Épictète devinent pour l'empereur la voix de sa pensée, qui s'exprima enfin, sur les pages de ses *Pensées pour moi-même*, qui replié à soi-même il essayait de se donner de conseils d'autarchie face à la mort et aux malheurs. Les spécialistes de psychologie ont discerné dans ce texte « une sorte d'hypertrophie du moi qui lui masque ses voisins » et soutiennent que même le titre de l'ouvrage est révélateur de son intention : c'est pour lui-même surtout qu'écrivait Marc Aurèle, dans la mesure où c'est lui, avant tout autre, qui avait besoin de cette autopersuasion, de cette justification à ses propres yeux⁶⁵.

Mais on le voit aussi, selon Dion Cassius, s'entretenir avec les chrétiens, les jours de bataille, et même leur demander de le secourir par leurs prières à leur dieu, se montrant tolérant à leur égard, au point que sa philosophie, en tant que direction spirituelle, rencontre sans difficulté la religion chrétienne. Renan voit que le III^e siècle de notre ère a eu la double gloire de fonder définitivement le christianisme, c'est-à-dire le grand principe qui a opéré la réforme des mœurs par la foi dans le surnaturel et d'assister, grâce à la prédication stoïcienne et sans aucun élément de merveilleux, à la plus belle tentative d'école laïque de vertu que le monde ait connue jusque-là. Ces deux tentatives furent étrangères l'une à l'autre et se contrarièrent plus qu'elles ne s'aiderent réciproquement ; mais le triomphe du christianisme n'est explicable que quand on a bien compris tout ce qu'il y eut de force et d'insuffisance dans la tentative philosophique⁶⁶. Aussi faut-il sans cesse revenir à Marc-Aurèle : il résume, en effet, tout ce qu'il y eut de bon dans le monde antique. Renan affirme enfin : Marc-Aurèle fut le plus pieux des hommes, non parce qu'il était païen, mais parce qu'il était un homme accompli. Il fut l'honneur de la nature humaine, et non d'une religion déterminée⁶⁷.

Son attitude face à la vie, pourrait-elle donc être qualifiée d'un faux-pessimisme, dans la mesure où ce qui le hante le plus, consiste à regarder d'un œil critique et privé de toute réaction émotionnelle tout ce qui se passe dans la vie.

⁶² Dodds 1979 : 43, n. 2, dans Hadot 1977² : 148.

⁶³ Cf. Dailly, Effenterre 1954 : 351–352 : « toutes les sources sont unanimes à nous montrer M. Aurèle comme un homme de constitution débile dont la vie ne fut qu'une longue maladie, et il mérite d'une enquête psychomédicale (...) il se drogue, il a des vertiges et des crachements de sang » (selon le témoignage de Galien).

⁶⁴ Il s'agit d'un mélange de grains de trèfle, de rue sauvage, d'Erve moulu, d'aristoloche où M. Aurèle ajoutait aussi du pavot (Dailly, Effenterre 1954 : 352). Dion Cassius, 72.6.4 : « Jamais, le jour, il ne mangeait que le remède appelé thériaque. Il prenait ce remède moins par crainte que par faiblesse d'estomac et de poitrine ; ce moyen lui permettait, dit-on, de résister à ses autres infirmités ainsi qu'à cette faiblesse à ses propres yeux ».

⁶⁵ Dailly, Effenterre 1954 : 355.

⁶⁶ Cf. Renan 1882 : 615–625.

⁶⁷ Cf. Renan 1882 : 19 et pp. I–III (*Préface*).

Marc-Aurèle n'a peut-être, jamais éprouvé la joie d'un représentant de l'ancien stoïcisme ni partagé la façon dont celui-ci conçoit son attachement au tout, la relation indissociable et amicale entre la Nature (ou dieu) et lui. Marc-Aurèle savait qu'il appartenait à la nature mais conservait une attitude de soumission et, de ce fait, sa vie, comme aussi sa mort, ne le concernait pas. Comme l'écrit Renan, il a accueilli sa mort sans protester, y étant exceptionnellement bien préparé⁶⁸. Vieilli et épuisé, de toutes les amertumes il a peut-être choisi l'εὐλογος ἐξαγωγή, le départ conduit de la droite raison et il serait glissé dans la mort, en renonçant à toute nourriture. Cependant, il n'a pas réussi communiquer avec sa mort, comme Zénon qui, lui, appelle Niobé, la déesse de la terre, en frappant la terre de la main, en lui déclarant gaîment qu'il arrive⁶⁹ ; ou bien comme Cléanthe qui, conscient de son âge déjà avancé, se décide à mourir, pour s'unir avec le tout, alors qu'il est encore en bonne santé ou presque, et à mis chemin de la mort, mais renonçant de revenir sur ses pas⁷⁰. Ou encore comme Chrysippe qui prend congé de la vie secoué d'un éclat de rire⁷¹! Marc Aurèle, quant à lui, muni d'une franchise chrétienne plus conscient des circonstances, se laisse aller à l'encontre de l'éternité.

⁶⁸ Selon Hadot 2002 : 29, l'exercice de la *praemeditatio malorum*, de la méditation, permettra d'être prêt au moment où une circonstance inattendue, et peut-être dramatique, surgira. Elle est destinée à éviter que le sage soit surpris inopinément par l'événement. Mais il est à signaler que bien avant, Posidonius, représentant du moyen Stoïcisme, avait inventé un mot qui désignait justement cette procédure : παρενδημείν, à savoir cohabiter (vivre) et bien avant avec le malheur, de manière qu'il ne soit pas capable d'agiter l'âme du sage, cf. Gal. *PHP* 4.416 ; aussi Pigeaud 2006³ : 277.

⁶⁹ D.L. 7.28.

⁷⁰ *S.V.F.* 1.474 ff.

⁷¹ D.L. 7.185.

BIBLIOGRPHIE

- ARNIM, H. VON (coll.), 1964, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. 1–4, Stuttgart.
- BOUDON, V., 2005, “Galien de Pergame”, in: *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. III, Paris, pp. 440–466.
- BULDRY, H. C., 1959, “Zeno’s Ideal State”, *Journal of Hellenic Studies* 79, pp. 3–15.
- CAUJOLLE-ZASLAWSKY, F., 1978, “Le système stoïcien et la paremphasis”, in: J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly, 18–22 septembre 1976*, Paris, pp. 425–448.
- DAILLY, R., EFFENTERRE H. VAN, 1954, “Le cas de Marc Aurèle, Essai de psychosomatique historique”, *Revue des études anciennes* 56, pp. 347–365.
- DARAKI, M., 1989, *Une religiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d’Athènes et saint Augustin*, Paris.
- DODDS, E. R., 1979, *Païens et chrétiens dans un âge d’angoisse*, tr. fr. H.-D. Saffry, Paris.
- DRAGONA-MONACHOU, M., 2018, “La notion de l’héxis chez Aristote (en grec)”; article à paraître dans les *Actes du Colloque Aristote et la médecine*, 17 mai 2017, Athènes.
- GILL, C., 2007³, “Stoic Writers of the Imperial Era”, in: C. Rowe, M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, pp. 597–615.
- GOULD, J. B., 1971, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden.
- GOUREVITSH, D., 2005, “The Galenic Plague: a Breakdown of the Imperial Pathocoenosis and Longue Durée”, *History and Philosophy of the Life Sciences* 27, pp. 57–69.
- GRIMAL, P., 1979, *Sénèque, ou la conscience de l’Empire*, Paris.
- HADOT, P., 1977², *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris.
- HADOT, P., 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- LOUSAO, A., 2006, “Stoïcisme et politique”, sur le site internet, publié en 2006.11.11, <http://etudespolitiquesinternationales.blogspot.com/2006/11/la-politique-selon-les-stociens.html>.
- LUCCIONI, J., 1958, *La pensée politique de Platon*, Paris.
- MOMIGLIANO, A., 1969, *Seneca, between Political and Contemplative Life*, Rome.
- OGEREAU, F., 2002², *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris.
- PERROTTA, G., 1946, *Storia della Letteratura Greca*, vol. 2, Milano.
- PIGEAUD, J., 2006³, *La maladie de l’âme. Étude sur la relation de l’âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris.
- RENAN, E., 1882, *Histoire des Origines du Christianisme*, Livre 7: *Marc Aurèle et la fin du monde Antique*, Paris.
- ROMEYER DHERBEY, G., 1999, *La parole archaïque*, Paris.
- SCHUHL, P.-M., 1962, *Les Stoïciens*, Paris.

MARIA PROTOPAPAS -
-MARNELI

/ Academy of Athens, Greece /
marproto@academyofathens.gr

Ernest Renan and Marcus Aurelius: On the End of the Ancient World

According to Renan, the day of Marcus Aurelius’ death could be considered as the decisive moment in the downfall of the ancient civilization. He, thus, wonders: “If Marcus Aurelius, the unique emperor-philosopher, did not succeed in saving the world, who else, then, could have saved it?” He notes that the emperor’s death was followed by the succession to the throne of his corrupted son, Commodus, and his friends,

who all were all ignorant. Renan observes that the emperor's kindness could not have prevented the unfortunate fate that befell the Roman Empire after his death. What we have here is the perennial problem, already established in Plato, regarding the role of the philosopher-king in establishing a good state and educating good citizens. However, the case of Marcus Aurelius, as demonstrated by Renan in his book, shows the inability of philosophy to serve the real needs, which ultimately leads to disastrous and irreparable consequences. The present paper attempts to reconstruct the reasons for the unsuccessful application of philosophy, especially the philosophy of the Hellenistic era, to the administrative system of the Roman Empire. It is argued that the failure is mainly due to political, religious and cultural problems.

KEY WORDS

Stoicism, Marcus Aurelius, Renan, nature, law, city, politics, education