

Cicéron, philosophie, effondrement de la république romaine

Redeo enim ad miseram se nullam potius rempublicam.

Je reviens à notre pauvre république, si république il y a encore.

(À Atticus, de Pouzzoles, avril -43)

Hervé Dumez

Cicéron a vécu l'effondrement de la république romaine, comme d'autres plus tard celle de Weimar. En -45, au milieu des troubles, il écrit le *De Republica* qui synthétise ce que fut ce régime et dessine en filigrane les raisons de la crise. Dans la tradition philosophique, comparé à Platon ou Aristote, Cicéron n'est pas considéré comme pensant dans la même catégorie. Il peut pourtant surprendre et on verra que la crise qu'a vécue la république romaine n'est pas sans lien avec la crise contemporaine des démocraties. Nous allons essayer de le suivre sur trois points centraux : sa vision de ce que l'on peut appeler la constitution romaine, le climat qui devait selon lui prévaloir pour qu'elle fonctionnât correctement et, enfin, la philosophie qui correspondait (et correspond probablement toujours) au fonctionnement d'une république.

L'étrangeté de la constitution romaine : le gouvernement, l'élite, le peuple

Grec, Polybe s'adresse dans sa langue à ses compatriotes pour essayer de leur expliquer comment fonctionne Rome qui les a vaincus. Et il est assez embarrassé. Les philosophes athéniens ont élaboré une typologie des régimes politiques possibles : si le pouvoir est détenu par un seul, on se trouve face à une monarchie ; s'il est détenu par un groupe restreint, il s'agit d'une aristocratie ; si, enfin, le peuple gouverne, comme dans l'Athènes de la grande époque, on a une démocratie. Chacun de ces régimes peut dégénérer : la monarchie en tyrannie, l'aristocratie en oligarchie, la démocratie en anarchie ou démagogie, si celui ou ceux qui gouvernent ne travaillent plus dans l'intérêt commun. Mais Rome ne correspond à rien de ce que les Grecs ont envisagé. Polybe, alors, parle en son cas de constitution mixte. Pensant toujours avec les termes des Grecs de l'Antiquité, les historiens continuent aujourd'hui de débattre pour savoir si Rome peut être ou non qualifiée de démocratie (Hurlet, 2012).

Lorsqu'il écrit le *De Republica*, alors même que la république est en train de basculer vers le pouvoir d'un seul, Cicéron adopte la forme du dialogue et fait parler Scipion Émilien, qui avait eu pour maître Polybe. Nulle surprise donc dans le fait que ce dernier reprenne la thèse de son professeur : la constitution de la république romaine, selon lui, emprunte des éléments aux trois régimes envisagés par les Grecs pour les combiner harmonieusement. C'est la thèse que reprend Cicéron, à partir de trois mots latins fondamentaux, que les Grecs ont beaucoup de mal à traduire tant ils sont propres à la culture politique romaine : *potestas* ou *imperium*, *auctoritas*, *libertas*.

Ne perdez jamais de vue ce que je vous disais en commençant : si dans une société la constitution n'a pas réparti avec une juste mesure les droits, les fonctions et les devoirs, de telle sorte que les magistrats aient assez de *pouvoir*, le conseil des grands assez d'*autorité*, et le peuple assez de *liberté*, on ne peut s'attendre à ce que l'ordre établi pour la république soit immuable. (*De Republica* II, 33, Nisard, 1848 t. IV, p. 316 – c'est nous qui soulignons)

La *potestas* est le pouvoir de faire. Il appartient à tous les magistrats qui l'ont selon leur rang. C'est « la capacité de rendre des jugements, de bloquer des actions, de donner des ordres, d'administrer, de convoquer et de punir » (Drogula, 2007, p. 423). Tout en haut de l'échelle, seuls les préteurs et à un degré supérieur les consuls, ont en plus de la *potestas* l'*imperium* lié au pouvoir de commander aux armées. Lorsque la république est en guerre et qu'un consul dirige les légions, il doit être en mesure de, ne doit pas être empêché de, prendre des décisions en son nom propre, sans en référer directement ni au sénat, ni au peuple romain. C'est le sens de l'*imperium* et, à un degré moindre mais réel, de la *potestas*, et c'est une condition de l'efficacité de l'État. Cela ne veut pas dire que ce pouvoir de décision est absolu. D'une part, les deux consuls ont été élus par le peuple, pour une durée de seulement un an. D'autre part, ces mêmes Consuls sont censés, comme l'indique leur nom, consulter le sénat et le peuple. Mais, dans l'esprit d'un romain, il est clair que la république ne fonctionne pas bien si les consuls n'ont pas ce pouvoir de décision qui est un pouvoir de mener l'action, l'*imperium*.

Le second élément constitutif de l'État est le Sénat dont la caractéristique propre est l'*auctoritas*, l'autorité. La notion est tellement évidente pour un romain qu'il n'existe pas de définition claire, et elle recouvre des éléments différents (Magdelain, 1990). *Auctoritas* est liée à *auctor*, les deux venant du verbe augmenter. À l'origine, l'autorité est la capacité d'initiative sans laquelle rien ne se fait, qui accompagne ensuite de sa garantie le faire qui est le propre d'un autre. On peut traduire en français par influence, crédibilité, prestige, autorisation, approbation (David & Hurlet, 2020). Pour les Romains, elle est propre à une classe sociale, celle des aristocrates et des grandes familles sénatoriales. Mais attention : une de ses caractéristiques est qu'on peut la perdre. Elle se mérite donc, par le respect des traditions romaines ancestrales (*mos majorum*). Lorsqu'elle est réelle, elle est acceptée et reconnue : « Le plus important dans cette affaire était que l'*auctoritas* s'imposait d'elle-même sans recours à la contrainte par la force ou à la violence » (David & Hurlet, 2020, p. 13). L'autorité est au fondement du faire, de la décision, elle l'appuie dans son déroulement, de ses conseils, de sa délibération. Elle est caractéristique de l'âge et même de la vieillesse en ce sens qu'elle suppose l'expérience : on trouve au sein du sénat les

anciens consuls, aptes à conseiller les consuls en fonction. Elle est également visible et respectée en tant que telle. *Augustus*, le surnom que prendra Octave, désigne celui qui brille de l'éclat de l'*auctoritas*. Lorsque, dans ses *Res Gestae*, ledit Auguste expliquera que le fondement de son action a été l'autorité, il opère une révolution et la mort de la république romaine : l'autorité ne réside plus alors dans la classe sénatoriale qui se réunit à la curie, mais dans une personne qui exerce le pouvoir et fusionne désormais *imperium* et *auctoritas*, alors que leur séparation était constitutive de la république.

Reste le troisième pôle, le peuple, dont le propre est la liberté (*Libertas*)¹. Très clairement, pour un Romain d'avant l'empire, la république, *res publica*, est la chose du peuple romain. Tout doit émaner de lui. C'est ce qu'exprime la notion de liberté, là encore assez difficile à définir : elle « n'est pas seulement liberté des citoyens face au pouvoir, mais également participation au pouvoir, par l'exercice en particulier du *suffragium* » – le vote (Ferrary, 1984, p. 91). La manière dont le peuple exerce sa liberté est d'abord et fondamentalement l'élection des magistrats (consuls, préteurs, censeurs, édiles). Mais la liberté est aussi celle de s'exprimer. L'idée fondamentale est que ni les consuls, ni le Sénat, ne doivent pouvoir imposer leurs décisions et leurs volontés au peuple, sans qu'il ne se soit prononcé. Il le fait lors de réunions qui ne débouchent pas sur un vote, les *contiones*, et également via ses représentants, les tribuns, qui peuvent demander un plébiscite. Cicéron insiste beaucoup sur un autre dispositif introduit par la Lex Valeria, la *provocatio*. Un citoyen romain ne peut pas être exécuté ou flagellé si ne lui a pas été garanti la possibilité d'un appel devant le peuple romain. Il s'agit pour lui d'une limitation fondamentale au pouvoir des consuls et une des incarnations de l'idée selon laquelle le peuple doit pouvoir être consulté sur les grandes questions et doit décider en dernière instance. Il semble que la *provocatio* se soit élargie à d'autres décisions que les condamnations à mort, comme un appel au peuple pour de grandes décisions. Par ailleurs, la *libertas* du peuple est protégée par les tribuns de la plèbe eux-mêmes protégés par une inviolabilité. Ils peuvent bloquer les décisions prises par les consuls ou par le sénat en tant que mandataires du peuple, devant agir en tant que tels. Dans le *De Legibus*, Cicéron engage un dialogue avec son frère, qui estime que le tribunat est une institution néfaste, pouvant bloquer le fonctionnement de l'État. Cicéron, quant à lui, le considère comme un mal nécessaire dans le conflit toujours ouvert entre patriciens et plébéiens (lui-même a dû s'exiler à cause d'une décision d'un tribun, Clodius Pulcher).

La philosophie politique de Cicéron tranche ainsi avec la philosophie grecque comme avec la philosophie moderne issue de Montesquieu, celle de la séparation des pouvoirs que sont l'exécutif, le législatif et le judiciaire. Pour lui, une constitution républicaine fonctionne lorsqu'elle garantit un pouvoir d'agir (*imperium*), un dispositif de réflexion, de conseil et de contrôle composé de gens qui disposent de cette caractéristique particulière qu'est l'autorité et, enfin, lorsque le peuple exerce sa liberté de choix de ceux qui dirigent l'État, sa liberté de s'exprimer et son pouvoir de décider en dernière instance. *Potestas*, *auctoritas* et *libertas* doivent se combiner en pratique. L'élection des magistrats qui ont la *potestas*, par exemple, se déroule en deux temps :

¹ Souvent, les historiens estiment que la liberté au sens romain appartient à l'aristocratie (Crifò, 1981). Il y a visiblement quelque chose de vrai dans cette thèse. Déjà, la notion de liberté est restrictive en ce qu'elle ne concerne que les hommes, pas les femmes, ni les esclaves, ni les non-citoyens. Mais pourtant, lorsqu'on lit Cicéron, la liberté est bien la caractéristique du peuple, pas celle de la classe aristocratique.

[...] le principe le plus fondamental du droit augural était que les auspices appartenait aux patriciens et à eux seuls et que seuls les patriciens pouvaient, par l'intermédiaire des comices curiates, donner les auspices aux magistrats du peuple romain. Inversement, c'est au peuple romain tout entier qu'il appartenait de donner aux magistrats la potestas qui leur permettait de gouverner l'État au nom du peuple romain tout entier et, aux magistrats supérieurs ayant l'imperium, le pouvoir de donner des ordres aux citoyens dans la vie civile comme dans le commandement des armées. Les deux élections étaient donc complémentaires l'une de l'autre : par les comices centuriates ou tributes, les magistrats recevaient du peuple romain tout entier le pouvoir de gouverner l'État selon leurs compétences respectives et recevaient ensuite des patriciens, par les comices curiates, les auspices qui leur permettaient de solliciter l'approbation des dieux dans l'exercice de leurs fonctions [...] (Giovannini, 2017, p. 256)

La crise républicaine advient lorsque la combinaison des trois se dérègle, soit lorsque le pouvoir devient tyrannique, soit lorsqu'une élite le confisque, soit lorsque le peuple s'érige en pouvoir désordonné et extrême :

Tous ceux qui ont sur un peuple le pouvoir de vie ou de mort sont des tyrans ; mais ils aiment mieux prendre le nom du Dieu souverainement bon, et s'appeler rois. Lorsque certains hommes, élevés par leurs richesses, leur naissance ou leur crédit, sont les maîtres de l'État, c'est une faction ; mais on lui donne le beau nom d'aristocratie. Si le peuple est l'arbitre suprême et tout puissant, alors on dit que règne la liberté, et véritablement c'est la licence. Mais lorsque tout le monde se redoute dans un État, lorsque les individus et les ordres sont dans une défiance perpétuelle les uns des autres, alors il se forme une espèce de pacte [*pactio*] entre le peuple et les grands et l'on voit naître cette forme mixte de gouvernement dont Scipion nous faisait l'éloge. (*De Republica*, III, 14, Nisard, 1848 t. IV, p. 326)

L'essentiel est donc de trouver un équilibre, qui permette de contenir les excès possibles des uns et des autres, équilibre qui prend la forme d'un contrat, d'un pacte. Étrangement pour nous, la nécessité de prendre les auspices avant toute mise en œuvre d'une décision, la consultation des dieux, par-delà son sens religieux en a un politique : elle participe de l'équilibre recherché. En effet, l'examen des entrailles des animaux sacrifiés peut empêcher de réaliser ce qui a été décidé et autorise un délai de réflexion supplémentaire avant d'agir : « car souvent les Dieux immortels ont arrêté par des auspices l'injuste précipitation du peuple » (*De legibus* III, 12, Nisard, 1848 t. IV, p. 403). Il y a un danger lié à l'emportement possible du peuple. Dans les républiques modernes, cette nécessité du temps de la réflexion demeure, reposant sur un autre dispositif, le bicamérisme.

Les conditions de fonctionnement de la démocratie : la montée de la violence

Cicéron a vécu la fin de la république romaine, sous la double forme de la guerre civile suivie de l'instauration du pouvoir personnel. Deux phénomènes ont alors miné la république, la conduisant à l'effondrement : la violence au sens propre, et la violence verbale.

Longtemps, les affrontements politiques ont été régulés à Rome sous la forme de procès (Humbert, 1994). Ce dernier y était en effet le moyen institué d'abattre un adversaire politique. Les clans ou partis s'affrontaient de cette manière. Mais à la fin de la république, les affrontements deviennent physiques : on voit apparaître des milices privées au service des clans. Le conflit entre Clodius et Milon en est l'archétype. Les nervi de Clodius attaquent les ouvriers qui reconstruisaient la maison de Cicéron et agressent ce dernier lui-même sur la voie Sacrée. Puis, le lendemain, ils s'attaquent à la maison de Milon, défendue par les hommes de main de ce dernier. En -53, les bandes de Clodius et de Milon s'affrontent dans Rome même, empêchant la tenue des élections. Finalement, le 18 janvier -52, les deux chefs et leurs milices se croisent sur la voie Appienne, et Clodius, blessé est poursuivi puis achevé par les sbires de Milon.

Tout est dans ce mot : « Point de violence. » Rien n'est si funeste aux États, rien n'est si contraire au droit et aux lois, rien n'est moins digne du citoyen et de l'homme, que la décision par la violence dans une république ordonnée et constituée. (*De legibus III*, 18, Nisard, 1848 t. IV, p. 407)

La montée de la violence a faussé les équilibres qui existaient et avaient permis le fonctionnement de la république romaine durant plusieurs siècles. Avant la violence physique, ou parallèlement à son apparition, s'était manifestée la violence verbale, dans le cadre même du Sénat, le lieu de l'autorité.

La loi, je crois, est sage et belle : « Que la modération règne toujours dans les discours tenus devant le peuple et le sénat. » La modération, c'est-à-dire la règle et le calme. Celui qui parle, en effet, modère et façonne en quelque sorte, non-seulement l'esprit et les volontés, mais presque l'expression du visage de ceux à qui il s'adresse. La chose n'est pas difficile pour le sénat ; car un sénateur doit moins chercher des paroles agréables pour l'auditeur qu'honorables pour lui-même. Trois choses lui sont ordonnées : d'être présent, car le nombre augmente l'autorité ; de parler à son rang, c'est-à-dire quand son avis lui est demandé ; et avec mesure, de peur qu'il ne parle sans fin. (*De legibus III*, 18, Nisard, 1848 t. IV, p. 407)

Pour Cicéron, une différence radicale existe entre le peuple, qui s'exprime et décide légitimement par le biais d'institutions telles que le vote, et la foule, pouvant verser dans la violence et menaçant la république. La république suppose la régulation de cette violence (il faut toujours rappeler le mot d'Hannah Arendt : le contraire de la violence n'est pas la non-violence mais le pouvoir) et, dans le cadre de cette régulation, une forme de contrôle social de la parole. Les déchaînements verbaux et la montée concomitante des milices ont tué nombre de républiques, la romaine comme celle de Weimar.

La philosophie de la démocratie

La philosophie de Cicéron est, on l'a dit, un peu méprisée et il est vrai qu'il ne peut rivaliser avec les grands penseurs grecs. Elle n'est pourtant pas dénuée d'intérêt mais, surtout, il n'a pas été suffisamment souligné qu'elle est la philosophie pratique de la république.

Cicéron se réclame de l'académie. Celle-ci fut fondée par Platon et l'on s'attend donc à voir resurgir la métaphysique propre à ce penseur, avec le monde des idées. En réalité, on en est très éloigné, et philosophiquement et politiquement. Pour Cicéron, il faut revenir à Socrate dont Platon et Aristote se sont éloignés en construisant des systèmes (*Academica posteriora*, 5, Nisard, 1848 t. III, p. 428), ce que Socrate n'aurait guère prisé. Cicéron explique sa position :

Les autres philosophes soutiennent qu'il y a des choses certaines et des choses incertaines ; nous soutenons, nous, qu'il y a seulement des choses probables et des choses improbables ; voilà toute la différence. Qu'est-ce donc qui pourrait m'empêcher de suivre ce qui me paraît probable et de condamner ce qui a le caractère opposé, tout en évitant d'affirmer les choses avec cette confiance téméraire et ce ton tranchant qui convient si peu au sage ? Nos philosophes ont soin de discuter contre chaque proposition, parce que la vraisemblance que nous cherchons ne peut jaillir que du choc des sentiments opposés. (*De officiis* II, 2, Nisard, 1848 t. IV, p. 465)

Cette position écarte d'une part celle qui consiste à dire que l'on détient la vérité et, d'autre part, le scepticisme stérile, le rien n'est vrai et l'on peut tout dire et son contraire. Il n'est pas possible d'atteindre le vrai, mais la démarche consiste à toujours rechercher ce qui est le plus probable ("maxime probabile semper requiremus." – *Tusculanae disputationes*, IV, 4, Nisard, 1848 t. IV, p. 24). Ainsi Cicéron se définit-il comme un *opinator*, quelqu'un qui n'a que des opinions sur les choses, quelqu'un qui présume et qui conjecture (*Academica Priora*, 20, Nisard, 1848 t. III, p. 455). Encore une fois, il ne s'agit pas de scepticisme, mais de se rapprocher du vrai, en écartant l'improbable, avec conscience de la possibilité toujours de se tromper. L'action se fonde sur ce que l'on a pu établir de plus solide au moment où il faut agir.

Ainsi donc, toutes les fois que les apparences nous offriront des probabilités, que rien ne combattrait pour l'instant, le sage acceptera ces probabilités et se gouvernera d'après elles. Et le sage lui-même dont vous nous tracez le portrait, suit beaucoup de probabilités qui ne sont pour lui ni comprises, ni connues, ni affirmées, mais seulement vraisemblables ; autrement, il faudrait renoncer à vivre. (*Academica Priora*, 31, Nisard, 1848 t. III, p. 466)

Accepter la possibilité d'erreur mais essayer simplement d'établir ce qui apparaît comme le plus solide à un moment donné, dont on fera la règle sur laquelle fonder son action, tel est le fond de cette philosophie pratique :

Car je ne suis pas de ceux dont l'esprit flotte dans une incertitude absolue, et ne sait où se prendre. Que deviendrait l'intelligence, ou plutôt la vie elle-même, si nous n'avions plus aucune règle non-seulement pour nous former des opinions, mais pour diriger notre conduite ? (*De officiis II*, 2, Nisard, 1848 t. IV, p. 465)

La recherche du probable est collective et se fait selon la méthode socratique du dialogue qui pèse l'ensemble des opinions possibles sur un sujet :

Tout le but de nos discussions, c'est, en soutenant tour à tour les deux opinions contraires, de faire jaillir, et en quelque sorte d'exprimer, de cette lutte ou ce qui est le vrai ou ce qui en approche le plus. Et il n'y a entre nous et ceux qui pensent avoir une science certaine d'autre différence, si ce n'est qu'ils ne doutent point que ce qu'ils soutiennent ne soit la vérité, tandis que nous avons beaucoup d'opinions probables, qu'il est commode de suivre, mais que nous ne voudrions pas affirmer. (*Academica Priora*, 3, Nisard, 1848 t. III, p. 437)

C'est la *disputatio in utramque partem*, la discussion de l'une et l'autre thèse. Bien évidemment, ce type de discussion suppose de respecter une éthique : chacun des participants doit accepter de chercher le plus probable et non pas combattre ou chercher à vaincre un adversaire (*De finibus bonorum et malorum I*, 5, Nisard, 1848 t. III, p. 490). Par ailleurs, la chose ne peut se faire que dans le respect de ceux qui ont une opinion différente, dans une forme de communauté et de constitution de société, devant prévaloir sur les divergences :

Cette société et cette communauté d'intérêts, cet amour de l'humanité, amour qui naît avec la tendresse des pères pour leurs enfants, se développe dans les liens du mariage, au milieu des nœuds les plus sacrés, puis coule insensiblement au dehors, s'étend aux parents, aux alliés, aux amis, aux relations de voisinage, grandit avec le titre de citoyen, se répand sur les nations alliées et attachées à ta nôtre, enfin est consommé par l'union de tout le genre humain. (*De finibus bonorum et malorum V*, 23, Nisard, 1848 t. III, p. 603)

Cette philosophie héritée de la pensée de Carnéade, mais revue par le côté pratique des Romains, anticipe sur la philosophie pragmatiste, le faillibilisme de Peirce et la théorie de l'enquête. Elle est la philosophie de la république : collectivement, par des discussions régies par un cadre institutionnel, est recherché non la vérité mais ce qui apparaît le plus probable, le plus utile pour la société. En ce sens, il existe un lien intrinsèque entre démocratie et expérimentalisme (Dorf & Sabel, 1998) : le principe démocratique permet de laisser les acteurs qui sont en position de trouver les meilleures solutions aux problèmes qu'ils rencontrent et qu'ils peuvent résoudre en expérimentant ces solutions. Lorsque la vérité probable n'est plus recherchée collectivement et institutionnellement, lorsque des groupes pensent avoir trouvé la vérité ultime et tendent à l'imposer, falsifiant au passage les faits, la république court de grands risques. Le lien entre république et vérité est toujours complexe, et fragile (Rosenfeld, 2019 ; Dumez, 2025).

Conclusion

La pensée cicéronienne peut toujours être méditée, comme une philosophie de la démocratie, de ses conditions et de ses faiblesses. Le bon fonctionnement de cette dernière dépend d'une combinaison difficile à trouver, improbable et toujours fragile, entre une protection du pouvoir de faire (contre la menace de la paralysie et de l'impuissance), une puissance de la délibération, du conseil et du contrôle par des instances dont les membres incarnent l'autorité, et le recours ordonné au peuple comme instance ultime. Les nostalgiques d'une Cinquième République gaullienne se retrouveront sans doute dans cette analyse. Trouver l'équilibre suppose une philosophie de la recherche collective du plus probable, qui n'est jamais la vérité dernière, qui peut toujours être remis en cause et amélioré, recherche dominée par le souci du bien commun, de la chose publique (*res publica*) qui suppose un respect de l'autre et un sentiment d'intérêt commun, par-delà toutes les divergences et les conflits. On comprend toute la fragilité d'une telle organisation de la société. L'impuissance peut facilement s'installer, les élites peuvent perdre toute autorité et les conflits dégénérer en violence.

Le personnage de Cicéron lui-même n'a pas toujours été à la hauteur de sa philosophie : insupportablement et perpétuellement infatué ; défenseur d'un Milon, agitateur crapuleux et assassin ; s'effondrant psychologiquement dans son incapacité à choisir entre Pompée ou César ; versant dans la violence verbale la plus outrancière à l'égard de Marc-Antoine ; s'aveuglant sur les motivations d'Octave qu'il crût être le défenseur de la république alors qu'il en était le fossoyeur, et l'on pourrait malheureusement continuer... Ses excuses furent la grandeur des troubles que ses contemporains et lui vécurent, et la réflexion lucide qu'il mena et qui peut encore nous inspirer ■

Références

- Crifò Giuliano (1981) "Remarques sur les problèmes de l'égalité et de la liberté à Rome" *Ktema*, n° 6, pp. 193-206.
- David Jean-Michel & Hurlet Frédéric [eds] (2020) *L'auctoritas à Rome: Une notion constitutive de la culture politique*. Bordeaux, Ausonius.
- Dorf Michael C. & Sabel Charles F. (1998) "A constitution of democratic experimentalism." *Columbia Law Review*, vol. 98, n° 2, pp. 267-473.
- Drogula Fred K. (2007) Imperium, potestas, and the pomerium in the Roman Republic. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n° H.4, pp. 419-452.
- Dumez Hervé (2025) "Vérité et démocratie. À propos de *Democracy and Truth* de Sophia Rosenfeld." *Le Libellio d'Aegis*, vol. 21, n° 3, pp. 21-27.
- Ferrary Jean-Louis (1984) "L'archéologie du *De Re Publica* (2, 2, 4-37, 63) : Cicéron Entre Polybe et Platon." *The Journal of Roman Studies*, vol. 74, pp. 87-98.
- Giovannini Adalberto (2017) "Consuls et proconsuls : à propos d'un ouvrage récent sur les pouvoirs militaires des consuls." *Athenaeum: Studi di letteratura e Storia dell'antichità*, n° 1, pp. 250-257.
- Humbert Michel (1994) "Le procès romain : approche sociologique." *Archives de philosophie du droit*, vol. 39, pp. 73-86.
- Hurlet Frédéric (2012) "Démocratie à Rome ? Quelle démocratie ? En relisant Millar (et Hölkeskamp)." in Benoist Stéphane *Rome, a City and Its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World through Fergus Millar's Research*. Leiden, De Gruyter Brill, pp. 19-43.

- Magdelain André (1990) "De l'« auctoritas patrum » à l'« auctoritas senatus »." *Publications de l'École Française de Rome*, vol. 133, n° 1, pp. 385-403.
- Metaxaki-Mitrou Fotini (1985) "Violence in the *Contio* during the Ciceronian Age." *L'antiquité classique*, vol. 54, pp. 180-187.
- Michel Alain (1990) "Cicéron et la crise de la République romaine." *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 2, juin, pp. 155-162.
- Nisard Désiré (1848) *Œuvres complètes de Cicéron. 5 Tomes*. Paris, Dubochet, Le Chevalier et comp. (rue de Richelieu, n° 60).
- Rosenfeld Sophia (2019) *Democracy and Truth. A Short History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.