

Socrate paradigme éthique pour les penseurs latins

Mélanie Lucciano

▶ **To cite this version:**

Mélanie Lucciano. Socrate paradigme éthique pour les penseurs latins. Camenulae, 2008, Les formes de l'autorité, 2, pp.1-13. hal-02398963

HAL Id: hal-02398963

https://normandie-univ.hal.science/hal-02398963

Submitted on 12 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mélanie LUCCIANO

SOCRATE PARADIGME ETHIQUE POUR LES PENSEURS LATINS

Définir Socrate comme un paradigme éthique pour les penseurs latins ne va pas de soi : il est de ce fait intéressant de noter que, comme le rapporte Pline l'Ancien qui s'en étonne[1], au IV^e^ siècle av. J.C., les Romains choisissent Pythagore et non Socrate pour incarner le plus sage de tous les Grecs. On peut cependant noter l'importance quantitative de la référence socratique, à la fois implicitement et explicitement, chez les penseurs latins. Il convient alors de se demander pourquoi des hommes, dont le système éthique était fondé sur le *mos maiorum*, ont utilisé la figure de Socrate pour incarner un modèle de l'homme de bien, et cela en dépit de certains aspects qui auraient pu sembler répulsifs pour des Romains. En effet, Socrate peut apparaître comme un incorrigible bavard, ainsi que le présente le *Pseudolus* de Plaute[2], qui constitue la seule référence à Socrate dans le théâtre latin. De plus, dans une société fondée sur les valeurs civiques de la *res publica* et du *cursus honorum*, Socrate incarne l'*otium*. On peut également penser que son attirance pour la pédérastie, son esprit contestataire ainsi que son statut social peu élevé et de fait peu prestigieux, à la différence de Pythagore, pouvaient constituer autant d'entraves à l'adoption de Socrate dans le système éthique romain. Néanmoins, quand on y regarde de plus près, on peut également noter chez lui des caractéristiques propres à intéresser les Romains : Socrate a été un soldat valeureux, notamment lors du siège de Potidée en 430 av. J.C., il a su affronter la mort avec courage, en respectant les lois de sa cité, même si ces dernières ont abouti à une condamnation inique, enfin, il critique la démocratie athénienne dans ce qu'elle peut avoir de plus répulsif pour un Romain : son fonctionnement basé sur la libre-parole. Socrate apparaît donc a priori comme une figure complexe et ambiguë, capable de susciter à la fois attraction et répulsion chez les Romains. Pourtant, on ne note pas vraiment d'anti-socratisme dans la pensée romaine. Certains aspects déplaisants sont cités ça et là : ainsi, Lucilius évoque son homosexualité, Sénèque, dans le *De beneficiis*, le décrit comme un « homme […] s'entendant à railler tout le monde, et surtout les puissants »[3]. Malgré ces critiques, se construit une image de Socrate comme autorité de référence dans la pensée latine. Si le cas de Socrate n'est pas isolé, puisqu'il en va de même pour la figure d'Epicure, on peut se demander pourquoi et comment la figure de Socrate a atteint chez les penseurs romains une telle importance, ainsi que s'interroger sur la teneur de l'image socratique ressaisie par les auteurs latins en fonction de leur appartenance philosophique. Pour répondre à ces questions, il convient d'analyser l'évolution de l'image

[1] Les textes choisis sont ceux de la Collection des Universités de France.
Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXIV, XII : *Inuenio et Pythagorae et Alcibiadi in cornibus comitii positas, cum bello Samniti Apollo Pythius iussisset fortissimo Graiae gentis et alteri sapientissimo simulacra celebri loco dicari. Mirumque est illos patres Socrati cunctis ab eodem deo sapientia praelato Pythagoran praetulisse.*
« Je trouve aussi qu'on éleva des statues à Pythagore et à Alcibiade aux angles du Comitium, lorsqu'Apollon Pythien, pendant la guerre Samnite, eut ordonné de dédier dans un lieu fréquenté une statue au plus brave des Grecs, et une autre au plus sage. Il est surprenant que les Sénateurs de ce temps-là aient préféré Pythagore à Socrate, que le même dieu avait préféré pour sa sagesse à tous les autres hommes. ».

[2] Plaute, *Pseudolus*, vers 464-465 :
Conficiet iam te hic uerbis, ut tu censeas
Non Pseudolum, sed Socratem tecum loqui
« Il va t'embobiner si bien dans ses discours que tu croiras que ce n'est pas un Pseudolus, mais un Socrate qui te parle ».

[3] Sénèque, *De beneficiis*, V, VI, 1: *uir facetus et cuius per figuras sermo procedere, derisor omnium, maxime potentium.*

socratique, depuis sa première apparition, dans les fragments de Lucilius, jusqu'à son apogée que constitue l'œuvre de Cicéron[4].

LUCILIUS : LE SOCRATISME IMPLICITE

Une entrée paradoxale de Socrate dans la pensée latine

Il peut sembler paradoxal de commencer l'analyse de la figure de Socrate dans la pensée latine par Lucilius, et cela pour des raisons qui tiennent à la fois au genre utilisé par Lucilius et à sa personnalité-même.

Tout d'abord, si l'on s'intéresse à la pratique littéraire de Lucilius, on peut être surpris de retrouver Socrate dans le genre de la *satura*, la satire. En effet, comme le dit Quintilien : «La satire est toute nôtre, et Lucilius est le premier à s'y être fait un grand renom »[5]. Lucilius est donc considéré comme le créateur d'un nouveau genre, spécifiquement romain, sans réelle influence grecque.

De plus, lorsque Pierre Grimal définit la satire de Lucilius, il insiste bien sur la dimension référentielle de sa poésie, qu'il caractérise comme « un miroir offert à la société contemporaine »[6]. On peut donc s'étonner de retrouver Socrate dans un genre proprement romain, de plus dans une œuvre qui met en scène des contemporains de Lucilius.

Enfin, la vocation-même de la satire à accueillir toute sorte de sujets variés pose le problème du statut de ce qui est dit : on peut ainsi se demander quel est le degré d'adhésion de Lucilius lui-même aux propos qu'il tient dans ses *Satires*. Expose-t-il des théories qui lui sont chères, ou, à l'inverse, traite-t-il ces sujets de façon ironique ? La mauvaise transmission de son œuvre, dont il ne reste que des fragments, ne fait qu'aggraver le problème, et les critiques ont donc pu donner des interprétations antithétiques de certains fragments : ainsi, la nature philosophique du fragment sur la vertu, sur lequel nous reviendrons, a pu être contestée. Dans ces conditions, il apparaît difficile de définir clairement la position de Lucilius sur Socrate.

Le personnage-même de Lucilius ne permet pas de réduire la tension entre adhésion et critique que nous avons déjà soulignée. En effet, de par son origine sociale et ses idéaux politiques, Lucilius peut être vu comme un parfait représentant du *mos maiorum*. Originaire de Campanie, il n'appartient pas à une famille romaine ; il est néanmoins un notable de rang équestre. Il condamne, à l'instar d'un Caton, la corruption de l'aristocratie romaine, son attrait pour l'argent et le luxe[7].

En tant que grand propriétaire terrien, il s'attaque à la fraction « progressiste » du sénat[8], il rejette les tenants de l'hellénomanie comme Titus Albucius, et ridicule également

[4] Nous dirons quelques mots de l'époque impériale en conclusion.

[5] Quintilien, *Institution Oratoire*, X, 1, 93 : *Satura quidem tota nostra est, in qua primus insignem laudem adeptus Lucilius*

[6] P. Grimal, *La littérature latine*, Paris, Fayard, 1994, p. 148.

[7] Lucilius, *Satires*, XXVI, 31 ; 671-2 (M) : *Publicanus uero ut Asiae fiam, ut scripturarius/ Pro Lucilio, id ego nolo, et uno hoc non muto omnia.*
« Que je devienne publicain d'Asie ! percepteur des droits ! au lieu de rester Lucilius ! je ne le veux pas et je ne change pas cet unique moi-même contre tout l'or du monde. ».
Lucilius, *ibidem*, H36 ; 1119-1120(M): *aurum atque ambitio specimen uirtutis utrique est:/ tantum habeas, tantum ipse sies tantique habearis.*
« Or et brigue sont pour eux deux la marque de vertu : autant on a, autant on est soi-même, autant on vaut. ».

[8] Il attaque notamment le *princeps senatus* Lucius Cornélius Lentulus Lupus, que son conseil des dieux parodique condamne à mourir d'indigestion dans sa première satire:
Lucilius, *ibidem*, I, 33 ; 54(M): *Occidunt, Lupe, saperdae te et iura siluri*
« Ta mort, Lupus, ce sont les coracins et le jus de silure. ».

Quintus Mucius Scaeuola, qui se réclame du stoïcisme. On peut donc penser que la figure de Socrate est très éloignée de cet aristocrate conservateur.

Pourtant, la personnalité de Lucilius ne se laisse pas si aisément saisir : il appartenait en effet au cercle de Scipion Emilien[9], et de ce fait, il fréquenta Laelius, à qui Cicéron attribue le titre de *Sapiens*[10], mais aussi le philosophe stoïcien Panétius, lequel est peut-être à l'origine de l'influence socratique sur Lucilius, puisque Philodème soulignait l'amour que Panétius avait pour Platon, en le qualifiant de φιλοπλάτων[11]. L'amitié de Lucilius pour des philosophes grecs ne semble d'ailleurs pas se restreindre à une école, puisque le scholarque de l'Académie Clitomaque lui dédia ses œuvres. L'intérêt que porte Lucilius à la philosophie grecque en général, et à la personne de Socrate en particulier ne semble donc pas feint ou parodique, mais réel, comme nous allons tenter de le voir en étudiant dans un premier temps les références explicites à Socrate, puis le fragment sur la vertu.

Les références explicites à Socrate dans l'œuvre de Lucilius

La complexité de la personnalité de Lucilius se reflète bien dans le traitement qu'il donne de la figure socratique. Socrate apparaît à trois reprises dans les fragments conservés de Lucilius. Nous allons en étudier deux, car le troisième ne renvoie pas directement à Socrate, mais à un de ses disciples, Aristippe, qui est nommé *Socraticu[s]*, « le Socratique »[12].

La vision que Lucilius donne de Socrate peut, dans certains fragments, apparaître comme très négative. Sans suivre totalement la position de Caton l'Ancien qui exigeait qu'on expulsât les philosophes de Rome suite à l'ambassade de 155 av. J.C., Lucilius dénonce parfois avec force l'inutilité des doctrines philosophiques, et particulièrement celle de Socrate. Ainsi, au livre XXVII, Lucilius rejette une philosophie qui, toute théorique, est incapable de soulager les souffrances de l'homme en proie à la passion. Si la nécessité de maîtriser ses passions semble avoir une coloration stoïcienne, on note cependant la mention du nom de Socrate, qui incarne à lui seul toute la pensée grecque :

> *[nec] sic ubi Graeci, ubi nunc Socratici carti ?/ quidquid quaeritis, periimus*[13].
> « Alors où sont les auteurs grecs ? où sont maintenant les traités de Socrate ? quel que soit l'argument que vous alliez chercher, nous sommes perdus. ».

Il est intéressant de noter que François Charpin, l'éditeur de Lucilius pour la Collection des Universités de France, fait suivre ce fragment d'un second, qui illustre l'état d'errance morale dans laquelle se trouve l'amant aveuglé par son amour, dont le jugement est altéré, au point de ne plus pouvoir appréhender la vérité des choses[14]. Or, alors que Socrate, dans les dialogues de Platon, est justement celui qui amène à s'interroger sur l'essence des

[9] Lucilius faisait partie de l'Etat major de Scipion Emilien durant la guerre contre Numance, comme le rappelle le livre XXVI des *Satires*.

[10] Cicéron, *De amicitia*, I, 1 : *Quintus Mucius augur multa narrare de C. Laelio socero suo memoriter et iucunde solebat nec dubitare illum in omni sermone appellare sapientem.*
« Quintus Mucius, l'augure, parlait souvent de Caius Laelius, son beau-père, dans de longs récits fidèles et agréables, n'hésitant jamais, au cours de la conversation, à l'appeler sage.»

[11] E. des Places, « Le platonisme de Panétius », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome*, 68, 1956, p. 83-93.

[12] Lucilius, *ibidem*, XXVIII, 7 ; 742 (M).

[13] Lucilius, *ibidem*, XXVII, 22 ; 709-710 (M).

[14] Lucilius, *ibidem*, XXVII, 23 ; 711 (M): *Ardum, miserinum atque infelix lignum, sabucum uocat.*
« Un morceau de bois sec, misérable et stérile, il l'appelle sureau ».
Jacques Heurgon, dans *Lucilius*, Paris, Centre de documentation universitaire [Les Cours de la Sorbonne], 1959, suggère également de mettre en parallèle *sabucus* ou *sambucus* avec le mot grec σαμβύκη qui signifie la harpe, comparaison laudative, qui ne rend bien entendu pas compte de la réalité de l'être aimé.

choses, Lucilius réduit ici son rôle à néant. Cette dénonciation de l'inutilité des théories philosophiques de Socrate est d'ailleurs devenue un thème topique. On retrouve en effet le même dédain pour l'enseignement socratique lorsque l'homme est en proie à la passion amoureuse chez un élégiaque, Properce : « Que te servira maintenant Socrate et ses livres et sa sagesse ? que te servira de pouvoir révéler la marche du monde ? »[15]. En ce sens, le personnage de Socrate apparaît comme un bavard inutile, incapable de sortir l'homme de l'aporie où les conduisent les passions.

Néanmoins, la figure de Socrate intéresse Lucilius du point de vue de la philosophie pratique : dans le livre XXIX, Lucilius reprend sa théorie des passions, dont l'amour est à nouveau l'archétype, en citant Socrate et ses amours de façon implicite et explicite:

> *et amabat omnes ; nam ut discrimen non facit neque signat linae alba*[16]
> « et il les aimait tous, car, de même qu'une ligne blanche ne fait pas de signe distinctif, ni de marque… »
>
> *sic Socrates in amore et in adulescentulis meliore paulo facie : signat nil quem amet*[17]
> « C'est ainsi que Socrate agissait dans son amour pour les jeunes gens d'assez gentil minois : rien n'indique lequel il aime ».

Ce groupe de fragments indique bien que Socrate n'est plus appréhendé comme un philosophe, dont les propos sont trop éloignés de la réalité pour être utiles, mais comme un maître de sagesse, c'est-à-dire un homme qui enseigne par son comportement : ainsi, sur un même thème, celui de la passion amoureuse, si les *carta* de Socrate restent sans effet, la figure même de Socrate intéresse Lucilius par la dimension pratique qu'elle développe. Lucilius s'inspire ici du *Charmide* de Platon, comme le prouve la référence précise à la *linea alba*, le cordeau blanc évoqué par Socrate, qui rend impossible toute discrimination entre les jeunes gens qu'il aime. Lucilius, en se référant au tout début du dialogue, cite en exemple l'attitude de Socrate : à la différence des autres hommes présents, Socrate n'est pas fasciné par la beauté du jeune Charmide : « Pour moi, mon cher, je suis mauvais juge en cette matière : je n'ai pas de mesure exacte. Tous les jeunes gens me paraissent beaux. Quoi qu'il en soit, celui-ci me parut d'une taille et d'une beauté admirables, et je crus voir que tous étaient amoureux de lui, à en juger par le saisissement et l'agitation qui s'emparèrent d'eux à son arrivée »[18]. Le personnage de Socrate, à travers l'allusion platonicienne, permet à Lucilius d'instaurer en principe la maîtrise de soi dans la passion amoureuse, qui peut rappeler une forme de métriopathie aristotélicienne : Socrate, tel qu'il est mis en scène par Lucilius, reconnaît la beauté du jeune homme, tout en affirmant que cette dernière est accessoire par rapport à la beauté de son âme. Dans ce fragment, Socrate acquiert donc une dimension entièrement positive, compte tenu de l'incertitude dans laquelle nous nous trouvons concernant le contexte de ces fragments.

[15] Properce, *Elégies*, II, 34, 27-28*: Quid tua Socraticis tibi nunc sapientia libris/ proderit aut rerum dicere posse uias ?*
[16] Lucilius, *ibidem*, XXIX, 65 ; 830-831 (M)
[17] Lucilius, *ibidem*, XXIX, 66 ; 832-833 (M)
[18] Platon, *Charmide*, 154 b:
Ἐμοὶ μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε, οὐδὲν σταθμητὸν • ἀτεχνῶς γὰρ λευκὴ στάθμη εἰμι πρὸς τοὺς καλούς • σχεδὸν γάρ τι μοι πάντες οἱ ἐν τῇ ἡλικίᾳ καλοὶ φαίνονται • ἀτὰρ οὖν δὴ καὶ τότε ἐκεῖνος ἐμοὶ θαυμαστὸς ἐφάνη τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος, οἱ δὲ δὴ ἄλλοι πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦ • οὕτως ἐκπεπληγμένοι τε καὶ τεθορυβημένοι ἦσαν, ἡνίκ᾽ εἰσῄει.

La référence implicite à Socrate : le fragment sur la vertu

Si la figure de Socrate peut être utilisée de manière explicite comme un *exemplum*, elle exerce également son influence de façon implicite, comme nous pouvons le voir dans un des fragments les plus longs et les plus connus de Lucilius : la définition de la vertu que donne Lucilius à Albinus :

> *Virtus, Albine, est pretium persoluere rerum/quis in uersamur, quis uiuimus rebus potesse ;/uirtus est homini scire id quod quaeque habeat res/uirtus, scire homini rectum, utile quid sit, honestum,/quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum ;/uirtus quaerendae finem rei scire modumque ;/uirtus diuitiis pretium persoluere posse ;/ uirtus id dare quod re ipsa debetur honori ;/hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,/contra defensorem hominum morumque bonorum,/hos magni facere, his bene uelle, his uiuere amicum,/ commoda praeterea patriai prima putare,/deinde parentum, tertia ima postremaque nostra*[19]

> « La vertu, Albinus, c'est de savoir s'acquitter entièrement du prix correspondant à la vraie valeur des choses qui nous environnent, au milieu desquelles nous vivons. La vertu, c'est de savoir ce que chaque chose vaut pour l'homme, la vertu c'est de savoir ce qui pour l'homme est juste, utile, moralement beau, quels sont les biens et de même quels sont les maux, ce qui est inutile, honteux, moralement laid. La vertu, c'est de savoir fixer un terme et une mesure à la quête du gain. La vertu, c'est de pouvoir attribuer leur valeur aux richesses, la vertu c'est de donner à l'honneur ce qui lui est réellement dû, c'est d'être l'ennemi public et privé des mauvaises gens et des mauvaises mœurs et, inversement, être le défenseur des hommes de bien et des bonnes mœurs, les estimer, leur vouloir du bien, vivre amicalement avec eux. C'est aussi de placer en premier l'intérêt de la patrie, ensuite celui des parents, en troisième et en dernier lieu le nôtre ».

Si Socrate n'est pas mentionné ici de façon explicite, on peut néanmoins souligner son influence implicite à trois niveaux.

Tout d'abord au niveau de la forme : l'adresse à Albinus au début du texte nous introduit dans un système de dialogue, même si l'on n'entend que la voix de Lucilius. Le type de dialogue qu'utilise Lucilius dans ses *Satires* a subi l'influence de la diatribe, qui suppose un entretien familier entre un maître et son élève. Or, c'est tout à fait ce que nous trouvons dans ce texte : Lucilius s'adresse à son « élève » avec des termes simples, puisque nous ne retrouvons aucun hellénisme, en utilisant le vocabulaire de la vie quotidienne : ainsi l'expression *pretium persoluere* « payer intégralement le prix des choses » se retrouve dans la correspondance de Cicéron. Même si la forme du dialogue a subi des mutations, Lucilius fait néanmoins le choix d'un modèle d'expression proche de celui du Socrate de Platon.

A un deuxième niveau, l'influence socratique se lit dans les idées exprimées par Lucilius. Si le texte reste encore empreint de l'influence du *mos maiorum*, puisque la vertu est d'abord définie de façon pratique, par la juste rétribution de ce que l'on reçoit, il est évident que ce texte met en avant les idées du stoïcien Panétius, telles que nous les transmet Cicéron dans le *De officiis*[20], puisque Panétius développe lui aussi trois temps dans sa

[19] Lucilius, *ibidem*, H 23 ; 1326-1338 (M).

[20] Cicéron, *De officiis,* II, 5, 18 : *Etenim uirtus omnis tribus in rebus fere uertitur : quarum une est in perspiciendo quid in quaque re uerum sincerumque sit, quid consentaneum cuique, quid consequens, ex quo quaeque gignantur, quae cuiusque rei causa sit ; alterum cohibere motus animi turbatos quos Graeci* πάθη *nominant, appetitionesque quas illi* ὁρμάς*, oboedientes efficere rationi ; tertium iis quibuscum congregemur, uti moderate et scienter, quorum studiis ea qua natura desiderat, expleta cumulataque habeamus, per eosdemque, si quid importetur nobis incommodi, propulsemus ulciscamurque eos qui nocere nobis conati sint, tantque poena afficiamus quantam aequitas humanitasque patitur.*

définition de la vertu qui sont : la recherche de la vraie valeur des choses, la maîtrise des passions et les relations avec la société humaine. La vertu pour Lucilius, comme le prouve la répétition du terme *scire*, est une science, qui consiste à définir la valeur de chaque chose, à la fois du bien en soi, *honestum*, le bien moral, ou des biens relatifs, les *bona*. Le second temps de la définition développe une formulation négative : celle du refus des passions, ou tout du moins d'une mesure, *modum*, dans les passions. Le troisième temps de la définition évoque l'attitude à tenir envers les gens qui nous entourent en fonction de leur valeur. Les derniers vers évoquent la structure concentrique de l'*oikeiôsis* sociale[21]. L'influence socratique se lit également dans la juxtaposition des termes : *utile* et *honestum*. L'association entre la beauté morale et l'utile renvoie bien à l'idéal platonicien qui allie le bien, le beau et le vrai, idéal repris et stoïcisé par Panétius. Or, lorsque Cicéron évoque cette idée dans le livre III du *De officiis*, il le fait en évoquant directement Socrate : « Il ne faut pas douter que jamais l'utilité ne puisse entrer en lutte avec la beauté. C'est pourquoi d'après la tradition, Socrate avait l'habitude de maudire ceux qui, pour la première fois, avaient dissocié par la pensée ces réalités étroitement liées par la nature. »[22]. Ainsi, la juxtaposition dans le texte de Lucilius des termes *utile* et *honestum* dans un contexte d'influence de Panétius montre bien à quel point Socrate est un modèle implicite pour l'auteur latin.

Enfin, nous pourrions voir un dernier domaine d'influence implicite de Socrate dans le texte de Lucilius : il s'agit du rôle que ce dernier veut assumer auprès de ses concitoyens, c'est-à-dire de corriger et d'orienter ses contemporains[23]. En ce sens, on peut peut-être penser à un modèle implicite qui serait celui de Socrate dans l'*Apologie* lorsque il affirme son utilité auprès des citoyens d'Athènes : « Songez-y : si vous me faites mourir, vous ne trouverez pas facilement un autre homme, - je le dis au risque de prêter à rire, - un homme attaché à vous par la volonté des dieux pour vous stimuler comme un taon stimulerait un cheval […]. Cet office est celui pour lequel le dieu semble m'avoir attaché à votre ville, et voilà pourquoi je ne cesse de vous stimuler, de vous exhorter, de morigéner chacun de vous, en l'obsédant partout, du matin jusqu'au soir. »[24]. Comme le philosophe athénien, le poète satirique semble investi d'une mission éthique auprès de ses concitoyens, celle de *defensorem hominum morumque bonorum*, le « défenseur des hommes de bien et des bonnes mœurs ». Un parallèle se trace donc entre les deux hommes.

Au terme de ce premier temps de notre étude, on peut donc voir qu'en dépit de certaines résistances, Lucilius, et avec lui la pensée romaine, ont commencé à travailler la

« Toute vertu en effet se développe généralement en trois domaines : l'un consiste à reconnaître ce qui dans chaque affaire est vrai et authentique, ce qui s'accorde à chacune, ce qui est dans sa logique, de quoi naît chacune, quelle est la cause de chaque affaire ; le second consiste à contenir les mouvements désordonnés de l'âme, que les Grecs appellent πάθη et, pour les désirs qu'ils appellent ὁρμάς, de les rendre obéissants à la raison ; le troisième consiste à user avec mesure et savoir-faire des hommes avec qui nous nous trouvons assemblés, afin d'obtenir à satiété et en abondance, grâce à leur zèle, ce que la nature réclame, et afin, par leur intermédiaire, d'écarter tout préjudice qui nous serait porté, de tirer vengeance de ceux qui auraient entrepris de nous nuire et de leur infliger un châtiment à la mesure de ce que permettent l'équité et l'humanité. ».

[21] Les derniers vers évoquent la structure concentrique de l'*oikeiôsis* sociale : il est notable que, chez Lucilius, le système ne soit pas complet, puisqu'il n'évoque pas le cercle de l'humanité dans sa totalité, comme le fait Cicéron dans le *De officiis*, I, 50.

[22] Cicéron, *De officiis*, III, III, 11 : *dubitandum non est quin numquam possit utilitas cum honestate contendere. Itaque accepimus Socratem exsecrari solitum eos qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent.*

[23] Boileau en rend compte dans son *Art Poétique* II, 145-150: « Lucile le premier osa la faire voir,/Aux vices des Romains présenta le miroir ».

[24] Platon, *Apologie de Socrate*, 30 e : Ἐὰν γὰρ ἐμὲ ἀποκτείνητε, οὐ ῥᾳδίως ἄλλον τοιοῦτον εὑρήσετε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὥσπερ ἵππῳ [...] ὑπὸ μύωπός τινος • οἷον δή μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην, πανταχοῦ προσκαθίζων.

figure de Socrate, pour pouvoir l'intégrer au *mos maiorum* dans lequel le rôle des *exempla* est déterminant. Par la référence socratique, à travers le vecteur de Panétius, les Romains ont été initiés à penser en terme de vertu éthique, qui est incarnée par la figure de Socrate.

CICERON : L'APOGEE DE LA REFERENCE SOCRATIQUE

Lorsqu'on s'intéresse à la présence de Socrate chez Cicéron, on se confronte immédiatement à un problème de méthode : les études actuelles tentent en effet de faire la part entre ce qui relève de Socrate et ce qui relève de Platon, ce que Cicéron ne distingue pas toujours[25]. Dans le cadre de cette étude, nous étudierons ce qui, dans le texte cicéronien, peut être considéré comme spécifiquement socratique, en laissant de côté tout ce qui concerne le personnage de Platon, qui constitue néanmoins pour Cicéron un modèle d'écriture et de pensée, comme le prouve par exemple la réécriture du *locus amoenus* du *Phèdre* dans le *De oratore*, I, 28, et dans le *De legibus*, II, 6.

L'éthique dans le prolongement de la parole

Si la figure de Socrate joue un rôle si important dans l'œuvre de Cicéron, c'est d'abord parce qu'il se situe au fondement de l'écriture cicéronienne. Ce dernier se propose en effet de donner aux Romains une philosophie proprement latine. Pour cela, il effectue en premier lieu un travail d'imitation, qui passe par la traduction d'œuvres de Platon comme le *Timée* ou le *Protagoras*. A ce travail d'imitation se superpose une volonté d'émulation: la philosophie latine pour Cicéron doit s'ancrer explicitement un modèle socratique, comme il l'indique dans les *Tusculanes* :

> *Fiebat autem ita, ut, cum is qui audire uellet dixisset quid sibi uideretur, tum ego contra dicerem. Haec est enim, ut scis, uetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime quid ueri simillimum esset inueniri posse Socrates arbitrabatur*[26].
>
> « Voici comment nous procédions : la personne qui voulait m'entendre exprimait son avis, puis je traitais le thème contraire. C'est là, tu le sais, la vieille méthode socratique qui consiste à combattre l'opinion d'un interlocuteur, Socrate estimant que c'était le meilleur moyen de trouver ce qui est le plus vraisemblable. »

Cette reprise par Cicéron de la *Socratica ratio* appelle à deux commentaires : tout d'abord Cicéron s'inscrit dans la filiation directe des dialogues platoniciens. Pourtant – et cela constituera notre seconde remarque – il semble y avoir une forme d'infléchissement par rapport à la pratique socratique telle qu'elle apparaît chez Platon : celui qui mène la discussion n'est pas présenté, à l'instar de Socrate, comme celui qui ne sait pas, mais qui accouche, par la maïeutique, la pensée de ses interlocuteurs. Les dialogues cicéroniens mettent plutôt en scène différents spécialistes, qui appartiennent souvent à des écoles philosophiques concurrentes, pour débattre sur une question clairement définie, sur laquelle ils ont des opinions différentes. A ce titre, le dialogue cicéronien, même s'il se réclame de Socrate, subit l'influence de la tradition du dialogue latin, déjà constituée avec

[25] Cicéron, *De oratore*, III, 15: *Neque enim quisquam nostrum, cum libros Platonis mirabiliter scriptos legit, in quibus omnibus fere Socrates exprimitur, non, quanquam illa scripta sunt diuinitus, tamen maius quiddam de illo, de quo scripta sunt, suspicatur ?*
« Lorsque nous lisons ces admirables dialogues de Platon où, presque toujours, nous est présentée la figure de Socrate, qui de nous, malgré le talent divin avec lequel ils sont écrits, ne se fait pourtant du maître, auquel sont consacrées ces pages, une idée plus haute encore ? ».
[26] Cicéron, *Tusculanes*, I, IV, 8.

Lucilius : comme le dit Pierre Grimal, il s'agit d'un dialogue concret, didactique, à tendance historique, dominé par l'autorité d'un personnage prestigieux[27].

Pourtant, la figure de Socrate reste fondamentale pour Cicéron : au-delà du procédé d'écriture, il est marqué par la pratique socratique de l'*élenchos*, que Gregory Vlastos définit comme une discussion réfutative[28]. Cette dernière a bien une dimension éthique, dans le sens où elle entraîne, si l'interlocuteur parvient à dépasser le stade de l'aporie, une conversion des opinions à la vérité. Cependant, il semble bien que la vision qu'a Cicéron de la méthode socratique relève davantage de la lecture sceptique qu'a pu en faire la Nouvelle Académie, à travers le personnage d'Arcésilas :

> *Arcesilas primum […] hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit ; quem ferunt eximio quodam usum lepore dicendi aspernatum esse omne animi sensusque iudicium, primumque instituisse – quamquam id fuit Socraticum maxime –, non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare*[29].
>
> « Arcésilas le premier, […] s'empara surtout de cette idée que ni les sens ni l'esprit ne nous apportent aucune connaissance certaine. On dit qu'il employait le charme vraiment exceptionnel de sa parole à rejeter tout jugement de l'esprit et des sens, et que, le premier – d'ailleurs c'était là un procédé bien socratique –, il adopta comme méthode non point d'établir son opinion, mais au contraire de prendre celle qu'avaient énoncée les autres et de la discuter. ».

Or, cette relecture sceptique d'un Socrate qui met en cause toutes les certitudes comporte une dimension éthique : par la nécessité de l'*élenchos*, Socrate est bien celui qui démontre qu'aucun individu ne peut accéder seul à une certitude absolue, car l'investigation lui serait impossible. En ce sens, la figure de Socrate peut, dans une certaine mesure, rejoindre une orientation du *mos maiorum* : l'individu est avant tout perçu comme un membre de la communauté, il obéit à des valeurs collectives. En ce sens, Socrate, tel que l'expose Cicéron, peut bénéficier d'une reconstitution éthique dans le cadre du politique, de la cité, et rejoint d'une certaine manière la théorie stoïcienne de l'*oikéiôsis* sociale où l'individu appartient à des cercles de plus en plus élargis, jusqu'à englober l'humanité entière.

Socrate défini comme autorité morale

Socrate, imprégné d'une coloration sceptique, peut donc, de façon explicite, être défini par Cicéron comme une autorité morale. L'influence socratique ne se cantonne donc plus au domaine littéraire ou doctrinal : Socrate devient un *exemplum*, c'est-à-dire un modèle de vie pour Cicéron, ce que nous pouvons entendre à la fois comme une résonnance du *mos maiorum*, qui met en avant l'importance de la figure des Anciens, qu'il faut imiter, voire dépasser, et, dans un sens stoïcien, l'*exemplum* peut s'entendre comme une manifestation du *sapiens*, l'horizon moral proposé à tous les *progredientes*. La figure de Socrate acquiert donc une dimension de philosophie pratique.

Comme le rappelle Cicéron dans le *De oratore*, la tâche de Socrate est d'éveiller « dans l'âme d'un disciple le désir de connaître et d'embrasser la vertu. »[30]. L'accent est donc bien mis sur la dimension pratique de l'enseignement socratique. Ceci va se traduire par une

[27] Pierre Grimal, *ibidem*, p.198.
[28] G. Vlastos, *Socrate, ironie et philosophie morale*, Paris, 1994.
[29] Cicéron, *De oratore*, III, XVIII, 67.
[30] Cicéron, *ibidem*, I, 204 : *concitatus cohortatione sua ad studium cognoscendae percipiendaeque uirtutis ; quibus enim id persuasum esset, ut nihil mallent esse se quam bonos uiros, eis reliquam facilem esse doctrinam.*

imitation du philosophe grec, dans son courage face à la mort, que Cicéron rappelle à diverses reprises, allant jusqu'à réécrire des passages du discours de Socrate à ses juges de l'*Apologie de Socrate*, ou les derniers propos du philosophe à ses amis dans le *Phédon*.

Cependant, cette imitation de Socrate porte aussi sur des éléments de la vie quotidienne, sur des détails qui paraissent totalement étrangers à la pratique de la sagesse, ou même à la morale. Ainsi, dans le *De senectute*[31], Caton déclare vouloir imiter Socrate en jouant de la lyre. Il s'agit bien ici de recréer une parenté d'esprit entre le maître de sagesse et son disciple, de s'imprégner totalement d'un personnage, jusque dans les moindres détails de son histoire.

Dans la plupart des cas cependant, évoquer l'attitude de Socrate dans la vie quotidienne est une manière pour Cicéron d'illustrer des principes théoriques. Il se sert ainsi de l'impassibilité de Socrate, en rapportant que son visage restait inchangé quelles que soient les circonstances, pour donner corps au concept d'ataraxie, l'état de quiétude atteint par le sage.

Mais l'anecdote la plus intéressante est sans doute la rencontre entre Socrate et le physiognomoniste Zopyre. Cicéron évoque cette entrevue à deux reprises, dans les *Tusculanes* et dans le *De fato*[32]. Au cours d'un banquet, Zopyre, en étudiant le visage de Socrate, déclare pouvoir en déduire qu'il a face à lui un homme accablé de nombreux vices. Devant l'hilarité de l'assemblée, Socrate répond alors que « ces vices-là étaient bien innés en lui, mais que la raison l'en avait débarrassé »[33]. Cette mise en scène de Socrate est particulièrement précieuse pour Cicéron : en effet, il ne donne pas à voir un Socrate monolithique, qui serait une figure atemporelle de la sagesse, mais au contraire un homme du commun, qui possède autant de vices que ses semblables. Socrate a donc fait le choix, par l'exercice de la raison, de devenir Socrate, ce qui peut rappeler la quatrième *persona*, selon la théorie que développe Cicéron au livre I du *De officiis*[34], qui correspond au personnage « que nous nous donnons à nous-mêmes d'après notre choix. »[35], qui relève donc d'une construction personnelle. L'*exemplum* est donc bien plus évocateur car il met en lumière l'existence d'un « avant-Socrate », qui dans une perspective stoïcienne, correspond au temps du cheminement vers la sagesse, au statut du *progrediens*. En ce sens, la figure socratique a davantage de chances de toucher un public qui, s'il est parfois déjà converti à la philosophie, désespère d'atteindre jamais la sagesse. C'est en faisant de Socrate un « homme du commun » que Cicéron donne à son modèle la plus grande force persuasive.

Les limites de l'exigence socratique chez Cicéron

Si la figure de Socrate, dans sa dimension de *sapiens* martyr de la philosophie, constitue un *exemplum* de vie morale, il reste néanmoins des domaines où la position de Cicéron envers son modèle est plus nuancée. Celui qui a fait le plus pour l'expansion du modèle

[31] Cicéron, *De senectute*, 26 : *Quod cum fecisse Socratem in fidibus audirem, uellem equidem etiam illud – discebant enim fidibus antiqui – ; sed in litteris certe elaboraui.*
« Apprenant que Socrate agit de même en jouant de la lyre, j'aurais voulu le faire aussi – car les anciens étudiaient la lyre – ; du moins me suis-je appliqué à la littérature ».

[32] L'anecdote est rapportée dans les *Tusculanes*, IV 80, et dans le *De fato*, 10.

[33] Cicéron, *Tusculanes*, IV, 80 : *cum illa sibi insita, sed ratione a se deiecta diceret.*

[34] Cicéron, *De officiis*, I, 115 : *quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus. […] ipsi autem gerere quam personam uelimus, a nostra uoluntate proficiscitur. Itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius ciuile, alii ad eloquentiam applicant, ipsarumque uirtutum in alia alius maluut excellere.*
« il s'y joint même un quatrième que nous nous donnons à nous-mêmes d'après notre choix. […] Quant au personnage que nous voulons jouer, cela dépend de notre volonté. Aussi les uns s'adonnent-ils à la philosophie, d'autres au droit civil et d'autres à l'éloquence, et parmi les vertus elles-mêmes, l'un préfère exceller dans l'une et un autre dans une autre. ».

[35] Cicéron, *ibidem*, I, 115.

socratique ne peut l'accompagner jusqu'au bout, et plus particulièrement dans sa vision de la rhétorique.

Dans certains textes, et le *De oratore* en est le meilleur exemple, le Cicéron orateur semble prendre le pas sur le philosophe. Il refuse ainsi la division entre rhétorique et philosophie[36]. Dans sa démonstration, l'un des personnages de Cicéron, Crassus, justifie l'attitude de Socrate au cours de son procès par son refus de la vie politique ; Socrate rejette ainsi ce qui la symbolise : l'art oratoire. Crassus récuse cette distinction, qui divise selon lui le domaine de la sagesse de façon totalement arbitraire, en utilisant une métaphore : il s'agit d'une séparation entre la langue et le cœur, qui ne peut se faire qu'au détriment du corps dans son ensemble, c'est-à-dire la sagesse :

> *Hinc discidium illud extitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent.*[37]
>
> « C'est d'alors que date cette séparation si importante je dirais volontiers entre la langue et le cœur, séparation vraiment choquante, inutile, condamnable, qui imposa deux maîtres différents pour bien vivre et bien dire. »

La théorie socratique du refus de la rhétorique est donc condamnée pour son inutilité, mais aussi pour sa dangerosité. En effet, Cicéron semble distinguer entre deux usages de la parole, entre un usage privé et un usage public. Dans le cadre d'une conversation avec un groupe d'amis, le modèle socratique se justifie pleinement. En revanche, dans le cadre de la parole publique, de l'éloquence, la référence socratique est déplacée, voire dangereuse : elle ne correspond pas aux codes en vigueur dans la société romaine. Ici semble se dessiner une fracture irréconciliable entre Socrate et le *mos maiorum*.

Cicéron tente néanmoins de concilier les deux partis : il explique tout d'abord que Socrate ne rejette pas la rhétorique en elle-même, comme une pratique dévoyée, mais uniquement parce qu'il la juge inadaptée : si Socrate refuse d'utiliser le discours écrit pour lui par son ami Lysias tout en reconnaissant sa beauté, c'est parce qu'il n'est pas approprié à sa situation[38]. Socrate reconnaît donc ici la beauté de l'éloquence, laquelle est un reflet de son utilité. Cicéron concède alors, toujours par la bouche de Crassus, que la philosophie, en tant qu'elle est conversion du sujet à l'éthique, détient une forme de suprématie sur la rhétorique : elle lui est en effet nécessaire, car le modèle de l'orateur est avant tout celui d'un homme juste. Or, ce dernier ne sera apte à maîtriser le pouvoir que donne l'éloquence que s'il fait preuve de sagesse :

[36] Cicéron, *ibidem*, III, 60 : *iisque qui haec, quae nunc nos quaerimus, tractarent, agerent, docerent, cum nomine appellarentur uno,…quod omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominaretur, hoc commune nomen eripuit sapienterque sentiendi et ornate dicendi scientiam, re cohaerentes, disputationibus suis separauit.*
« Avant lui, ceux qui traitaient, discutaient, enseignaient ce dont nous nous occupons aujourd'hui,… s'appelaient tous d'un même nom, parce que la connaissance et la pratique des notions les plus relevées n'avait aussi qu'un nom, la philosophie. Ce fut lui [Socrate] qui leur enleva ce nom, jusque-là porté en commun, et qui, par sa dialectique, sépara deux choses, liées au fond l'une à l'autre, la science de bien penser et celle d'écrire en style brillant ».

[37] Cicéron, *ibidem*., III, 60.

[38] Cicéron, *ibidem*, I, 231 : *sed, inquit, ut, si mihi calceos Sicyonios attulisses, non uterer, quamuis essent quamuis essent habiles atque apti ad pedem, quia non essent uiriles, sic illam orationem disertam sibi et oratoriam uideri, fortem et uirilem non uideri.*
« Mais, ajouta [Socrate], si tu m'avais apporté des souliers de Sicyone, je ne les mettrais point, quelque bien faits qu'il fussent et adaptés à mon pied, parce que cette chaussure n'est pas digne d'un homme. De même ton discours me paraît habile, un vrai discours d'orateur ; mais je ne le trouve point assez ferme, ni d'un homme ».

> *sicut haec uis, quae scientiam complexa rerum sensa mentis et consilia sic uerbis explicat, ut eos, qui audiant, quocumque incubuerit possit impellere ; quae quo maior est uis, hoc est magis probitate iungenda summaque prudentia ; quarum uitutum expertibus si dicendi copiam tradiderimus, non eos quidem oratores effecerimus, sed furentibus quaedam arma dederimus*[39].
>
> « Mais, plus la puissance est grande, plus il faut que s'y joignent une haute probité et une sagesse exemplaire. A des hommes privés de ces vertus donner les moyens de parler, ce n'est pas en faire des orateurs, c'est mettre en quelque sorte des armes aux mains des forcenés ».

Le pouvoir de l'éloquence est tel qu'on ne peut prendre le risque de le laisser entre toutes les mains : les positions de Socrate et de Cicéron semblent se rejoindre.

Si Cicéron accepte un point de jonction avec l'éthique socratique en reconnaissant l'importance de la formation morale des orateurs qui ne peut se faire que par la pratique de la sagesse, il s'oppose toutefois à voir dans le procès de Socrate un modèle rhétorique applicable à la société romaine. A ce titre, l'exemple de Rutilius Rufus, que Quintilien qualifiera de « Socrate romain » est particulièrement parlant : ce dernier est injustement condamné à l'exil, à l'issue d'un procès où il avait refusé de se défendre selon les mécanismes traditionnels de l'éloquence judiciaire.

Dans le *De oratore*, Cicéron mentionne bien le lien entre Rutilius et Socrate, en commençant par évoquer, sur le mode parodique, l'*actio* du discours de défense de Rutilius :

> *Nemo ingemuit, nemo inclamauit patronorum, nihil cuiquam doluit, nemo est questus, nemo rem publicam implorauit, nemo supplicauit ; quid multa ? pedem nemo in illo iudicio supplosit, credo, ne Stoicis renuntiaretur. Imitatus est homo Romanus et consularis ueterem illum Socratem, qui, cum omnium sapientissimus esset sanctissimeque uixisset, ita in iudicio capitis pro se ipse dixit, ut non supplex aut reus, sed magister aut dominus uideretur esse iudicum*[40].
>
> « Pas un de ses avocats n'eut un gémissement, une exclamation, un cri de douleur, une plainte ; pas un n'implora la patrie, ne fit appel à la pitié ; bref, pendant tout ce mémorable procès, pas un n'osa frapper la terre du pied : on craignait, j'imagine, que le fait ne fût dénoncé aux Stoïciens. Il imita ainsi, ce Romain, ce consulaire, l'antique Socrate, Socrate, le plus sage des hommes, qui, après la vie la plus pure, dans un procès où il y allait de sa tête, se défendit lui-même de telle sorte, qu'il semblait non point un suppliant ou un accusé, mais un précepteur qui donne des leçons : je me trompe, un maître qui donne des ordres à ses juges. ».

La reprise par Rutilius Rufus du modèle socratique est mise en lumière par le traitement même que Cicéron donne à son texte : la narration des deux procès et des deux attitudes des condamnés s'enchaînent, comme s'il s'agissait du même événement. A ce titre, la fin du texte montre bien l'inadéquation de ce type d'usage de la parole dans les circonstances : Socrate et Rutilius ne sont plus des accusés, *supplices*, mais des maîtres de sagesse : les domaines privé et public de l'éloquence sont mélangés, tout comme ceux de l'*otium* et de la *res publica*. Dans ce cas, Cicéron, même s'il parvient à réconcilier sa vision de l'éloquence avec celle de Socrate, ne peut réduire l'altérité qui existe entre ce modèle socratique particulier et le *mos maiorum*. La figure de Socrate, par la complexité de ses facettes, n'est donc pas totalement intégrée à la pensée cicéronienne.

[39] Cicéron, *ibidem*, III, 55.
[40] Cicéron, *ibidem*, I, 230.

Pour finir, je voudrais dire quelques mots de l'évolution de la figure de Socrate à l'époque impériale. Si le Socrate républicain, par l'entremise de Cicéron, résulte de l'influence sceptique de la Nouvelle Académie et de celle du stoïcisme, le Socrate de la période impériale, évoqué par Sénèque et par Epictète, retrouve des racines cynico-stoïques. Ainsi, Sénèque ne s'intéresse pas à l'*élenchos*, mais à la philosophie pratique par le recours à l'*exemplum* socratique. En cela, il subit l'influence de la diatribe cynique, où Socrate, tout comme Diogène, est le personnage principal d'anecdotes et de chries, qui semblent assez loin du Socrate historique que l'on peut voir dans les textes de Platon ou de Xénophon. La référence socratique peut donc apparaître comme un simple mécanisme, un argument rhétorique : Sénèque utilise parfois un Socrate vidé de toute substance, de toute référence. Pourtant, le personnage de Socrate est aussi pour Sénèque un double de lui-même, à qui il donne la parole dans ses ouvrages, et qui peut, à la différence de Sénèque, s'exprimer directement sur des sujets comme la résistance à l'oppression, où l'on peut lire le personnage de Néron derrière celui du tyran Archélaos. En ce sens, l'éloignement par rapport aux sources platoniciennes, loin de signifier l'effacement du modèle socratique, permet à Sénèque d'intérioriser ce modèle, de se parer du masque de Socrate jusque dans sa propre mort.

BIBLIOGRAPHIE

AUVRAY-ASSAYAS, C., « Réécrire Platon ? Les enjeux du dialogue chez Cicéron », *La forme dialogue chez Platon : évolutions et réceptions*, F. Cossutta et M. Narcy éd., Grenoble, 2001, p 237-255.

GÖRLER, W., « Zum *Virtus*-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre », *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Chr. Catrein éd., Boston, 2004, p. 105-135.

GÖRLER, W., « Sokrates bei Cicero », *Sokrates-Studien*, 5, 2001, p. 312-333.

GORMAN, R., *The Socratic Method in the Dialogues of Cicero*, Stuttgart, Palingenesia, 2005.

GOURINAT, J.-B., « Le Socrate d'Epictète », *Philosophie antique*, *problèmes, renaissances, usages*, 2001, 1, p. 137-165.

HEURGON, J., *Lucilius*, Paris, Centre de documentation universitaire [Cours de la Sorbonne], 1959.

LEVY, C., *Cicero academicus : recherche sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1992.

LONG, A., « Socrates in Hellenistic Philosophy », *Classical Quarterly*, XXXVIII, 1988, p.157-171.

LONG, A., « L'empreinte socratique dans la philosophie d'Epictète », *Les Stoïciens*, G. Romeyer Dherbey et J.B. Gourinat éd., Paris, 2005, p.403-426.

RASCHKE, W. , « The Virtue of Lucilius », *Latomus*, 49, 1990, p. 352-369.