



HAL
open science

Le sens de la mort de Socrate à Rome

Mélanie Lucciano

► **To cite this version:**

Mélanie Lucciano. Le sens de la mort de Socrate à Rome. *Camenuiae*, 2014, 11, pp.1–20. hal-01287096

HAL Id: hal-01287096

<https://hal.science/hal-01287096v1>

Submitted on 13 Nov 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

LE SENS DE LA MORT DE SOCRATE À ROME*

Quid dicam de Socrate, cuius morti inlacrimare soleo Platonem legens¹ ?
Que dire de Socrate dont la mort me bouleverse chaque fois que je lis Platon ?

Poser la question du sens, comme nous invite à le faire le thème de ce colloque, en l'appliquant à Socrate, soulève de nombreuses pistes de réflexion. En effet, si l'on se réfère à la pratique philosophique de Socrate telle qu'en rend compte Platon, il semble bien que sa méthode se fonde justement sur la recherche du sens, à entendre dans l'acception de signification : le philosophe athénien apparaît comme celui qui fonde l'échange philosophique sur l'exercice de la définition, c'est-à-dire sur la recherche de la signification exacte des termes que l'on met en jeu dans la discussion, laquelle se conçoit alors comme une limite, une borne à donner au concept², selon une méthode qui procède négativement, en écartant tour à tour les définitions jugées caduques.

Toutefois, cette recherche sur l'essence des choses par la définition s'accompagne d'une autre pratique philosophique qui, elle, met en question de manière formelle, extérieure, le sens et le mode selon lequel on doit comprendre les propos de Socrate : il s'agit ici du phénomène bien connu de l'ironie socratique. Elle consiste justement à suspendre l'adhésion immédiate au sens commun et à entendre les paroles de Socrate dans une autre perspective³. Se développe donc, du fait de l'inconfort que procure cette pratique, un autre moyen de pousser à une recherche continue sur la signification et sur la compréhension. Le gouffre du sens, ouvert par la pratique de l'ironie socratique, peut conduire à une rupture de la communication, du fait d'un jeu sur les mots ou bien encore sur les registres, l'interlocuteur se demandant sans cesse si Socrate est sérieux, s'il plaisante ou encore s'il est simplement idiot⁴.

* Nous voudrions remercier le Professeur Ermanno Malaspina pour ses remarques et ses conseils. Sauf indication contraire, les textes cités sont ceux de la Collection des Universités de France, dont nous corrigeons au besoin la traduction.

1. Cicéron, *De natura deorum*, III, 82.

2. Ainsi, si l'on s'intéresse au premier livre de la *République* de Platon, c'est le terme de justice qui est interrogé pour recevoir sa signification. La définition à énoncer se conçoit alors comme l'établissement d'une borne (ὄρος, borne, limite, d'où détermination du sens d'un mot) au champ d'application du concept. Platon, *République*, I, 331d : Οὐκ ἄρα οὗτος ὄρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι. « Ce n'est donc pas une limite au terme de justice que de la faire consister à dire la vérité et à rendre ce qu'on a reçu ».

3. Ainsi, un peu plus loin dans le même livre I de la *République* (en 338 c-d), suite à la définition de Thrasymaque qui assimile la justice à l'intérêt du plus fort, Socrate demande s'il faut comprendre « fort » dans un sens physique : l'intérêt dominant serait alors celui du lutteur de pancrace ! La réaction de Thrasymaque ne se fait pas attendre ; l'attitude de Socrate, qui ne choisit pas la bonne acception du terme, crée une rupture du sens, en 338 d : Βδελυρὸς γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτη ὑπολαμβάνεις ἢ ἂν κακοῦργήσας μάλιστα τὸν λόγον. « Tu me dégoûtes, Socrate, dit-il ; tu prends les choses de manière à dénaturer totalement ma définition ».

4. Ainsi, pour clore cette lecture rapide de l'échange entre Socrate et Thrasymaque au premier livre de la *République*, il convient de noter que dans la dénonciation que fait le sophiste de la pratique de l'ironie socratique, il commence par accuser Socrate d'une feinte simplicité d'esprit (en 336 b-c : Τίς, ἔφη, ὑμᾶς

Si l'on peut donc s'interroger sur le sens à accorder aux propos de Socrate, qui supposent une recherche et une exégèse constantes, il faut néanmoins souligner que le problème ne s'arrête pas là : l'interrogation peut en effet se déplacer sur la propre personne de Socrate. De par son refus de l'écriture, le philosophe athénien devient une énigme : nous sommes ainsi à la recherche d'un sens originel qui est toujours manquant. On ne peut donc pas appréhender Socrate, mais uniquement un reflet du philosophe athénien, à travers le prisme constitué par les différents auteurs qui le mettent en scène. Ainsi, la figure socratique n'est plus seulement porteuse d'un sens qui renverrait uniquement à Socrate, mais elle nous renseigne également sur la personne qui utilise la figure du philosophe. Ainsi, la figure de Socrate acquiert donc son sens, c'est-à-dire sa mise en ordre, par le recours de la personne qui décrit, qui met scène ou encore qui parle à la place de Socrate : nous en apprenons donc autant, si ce n'est plus, sur le philosophe que sur l'auteur qui le ressaisit. Au regard objectif, historique, que l'on voudrait pouvoir porter sur Socrate se superpose également un regard subjectif, celui de l'auteur qui l'évoque. La construction de l'image du philosophe athénien tient alors à la fois à la manière concrète dont est présenté Socrate, mais également au choix effectué en amont par l'auteur en question dans ce que l'on pourrait appeler la « matière socratique ».

Dans le cadre de l'étude de la réception latine du philosophe athénien – laquelle se caractérise par sa dimension multiforme – nous voudrions nous intéresser à l'écho particulièrement important que reçoit un aspect bien précis de la figure de Socrate, qui apparaît comme un épisode essentiel dans la caractérisation du philosophe : son procès, qui conduit à sa condamnation et à son décès. L'importance de la mort de Socrate chez les auteurs latins se lit à la fois dans le nombre d'œuvres abordant cette question et par le volume textuel accordé à cette thématique, dans un laps de temps particulièrement long, des premières attestations, chez Cicéron, à Boèce et au-delà⁵, dans des genres divers, du traité philosophique à la poésie élégiaque. Or, les différentes exégèses actuelles nous conduisent à lire dans le traitement de cet événement fondateur de la philosophie la même ambivalence que dans l'appréhension du comportement du philosophe lui-même. Ainsi, le choix de défense fait par Socrate ou encore l'absorption de la ciguë ont pu être analysés

πάλαι φλυαρία ἔχει, ὃ Σώκρατες ; καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς ; « À quel verbiage, dit-il, vous amusez-vous depuis si longtemps, Socrate ? Pourquoi faites-vous les niais, et vous inclinez-vous alternativement l'un devant l'autre ? ». Par la suite, alors que le philosophe l'assure du sérieux de son entreprise (en 336 e, avec l'emploi du terme σπουδάζειν), Thrasymaque répond par un éclat de rire sardonique (en 337 a : Καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον).

5. L'évocation de Socrate dans *la Consolation de Philosophie* est naturellement prépondérante puisque Boèce, tout comme le philosophe athénien, se trouve emprisonné en attendant la mort, à l'issue d'un procès dans lequel il n'a pu se défendre. La mort de Socrate est alors évoquée par le personnage de Philosophie comme un événement fondateur et exemplaire, propre à donner un sens à l'expérience alors vécue par le prisonnier. Boèce, *Consolation de Philosophie*, I, 3, 6-9 : *Nonne apud ueteres quoque ante nostri Platonis aetatem magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certauimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates iniustae uictoriam mortis me astante promeruit ? [...] Quod si nec Anaxagorae fugam nec Socratis uenenum nec Zenonis tormenta, quoniam sunt peregrina, nouisti, at Canios, at Senecas, at Soranos quorum nec peruetusta nec incelebris memoria est, scire potuisti.* « Est-ce que chez les Anciens aussi, avant le temps de notre cher Platon, je n'ai pas souvent mené un grand combat contre la sottise aveugle et, de son vivant, son maître Socrate n'a-t-il pas remporté avec mon aide la victoire sur une mort injuste ? [...] Et si tu ignores l'exil d'Anaxagore, le poison de Socrate et les tortures de Zénon, puisque ce sont choses étrangères, du moins les Canius, les Sénèque et les Soranus, dont le souvenir n'est ni très ancien ni obscur, tu pourrais les connaître. ». Boèce, *La Consolation de Philosophie*, éd. C. Moreschini, trad. É. Vanpeteghem, Paris, Le Livre de Poche, 2008.

de manière différente, jusqu'à être interprétés comme un suicide⁶, en dépit de l'interdiction formulée par le philosophe lui-même au début du *Phédon*. Nous voudrions alors proposer quelques interprétations de lecture de la mort de Socrate, en analysant avant tout les textes de Cicéron et de Sénèque, et en nous interrogeant sur le sens qu'accordent les auteurs latins à cet événement, sur la manière dont ils s'en servent, et sur ce qu'ils veulent lui faire dire, pour tâcher de comprendre la pluralité de sens que l'on peut aujourd'hui encore accorder à la mort de Socrate.

...DONC SOCRATE EST MORTEL

Le syllogisme socratique

Si l'historicité de la mort de Socrate constitue un jalon fondamental dans l'histoire de la philosophie, qui trouve avec le philosophe athénien son premier « martyr », il convient de noter, avec Nicole Loraux dans son chapitre « Donc Socrate est immortel »⁷, qui inspire le titre du premier temps de cette réflexion, que le *Phédon*, par sa mise en scène de la mort de Socrate, entraîne une rupture dans la représentation grecque de la mort et de l'immortalité, en insistant de manière forte sur la dimension individuelle du décès du philosophe, que ce dernier prépare tout au long de sa vie :

L'innovation platonicienne [...] consiste à déplacer l'accent du corps vers l'âme, désormais immortelle. De l'épopée au monde civique, la mort était l'affaire de la société des vivants ; avec Platon, l'individu philosopant entend se la réapproprier, parce qu'il est candidat au bienheureux statut de mort⁸.

Ainsi, au modèle du citoyen-soldat qui meurt pour sa cité, pris dans une double collectivité, celle des vivants, c'est-à-dire ses concitoyens pour lesquels il se sacrifie, et celle des morts tombés avec lui au combat, Platon substitue un autre paradigme, celui du philosophe, lequel prend corps, pour les siècles à venir, dans la personne de Socrate. Ce dernier devient donc l'incarnation du philosophe mourant, puis, plus généralement, de l'homme qui meurt.

Ainsi, dans les traités de logique médiévale, qui se réclament de la tradition aristotélicienne, l'exemple classique du syllogisme est rattaché à la mort de Socrate ; on le formule traditionnellement de la manière suivante :

Tous les hommes sont mortels,
Socrate est un homme,
Donc, Socrate est mortel.

6. L'acceptation de la condamnation et l'attitude plus que mesurée de Socrate dans sa prison ont pu conduire très vite à l'analyse de la mort du philosophe comme un suicide. Sur ce point, nous pouvons citer les conclusions, quelque peu hâtives, de R. G. Frey, « Did Socrates Commit Suicide ? », *Philosophy*, 53, n° 203, 1978, p. 106-108.

7. N. Loraux, « Donc Socrate est immortel », *Les expériences de Tirésias, Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1989, p. 177-201.

8. N. Loraux, « Donc Socrate est immortel », p. 180.

Il convient de noter que cet exemple n'apparaît jamais comme tel dans les textes d'Aristote et que, comme le montre Jan Łukasiewicz, la forme même de ce syllogisme (posant en premier lieu une prémisse « Socrate est un homme » qui est une proposition singulière) ne correspond pas à l'usage du système syllogistique d'Aristote⁹. Lorsque le Stagirite utilise l'exemple de Socrate dans l'énoncé de propositions logiques, il ne cite pas son caractère de mortel¹⁰, mais le fait qu'il soit musicien¹¹, blanc ou savant¹². Socrate est donc, comme Callias ou Cléon¹³, utilisé en tant qu'illustration singulière du genre humain, mais il semble que l'association du philosophe athénien à la mortalité relève plutôt de l'école péripatéticienne¹⁴. Le syllogisme dans la forme que nous connaissons et

9. J. Łukasiewicz, *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne*, présentation, traduction et notes de Fr. Caujolle-Zaslavsky, Paris, Vrin, 2010 (publié originellement en anglais sous le titre *Aristotle's Syllogistic*, Oxford, Oxford University Press, 1957), p. 31-33. Sur ce point, nous renvoyons également à R. Blanché et J. Dubucs, *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996², p. 46-48.

10. Sur la conception de la mort chez Aristote, et son utilisation dans des exemples de logique, nous renvoyons à D. Lanza, « La morte esclusa », *Quaderni di Storia*, 11, 1980, p. 157-170. Il illustre ainsi une conception ambivalente de la mort et du mort pour le Stagirite, où cette dernière peut à la fois être désirée, mais également extérieure à l'homme, puisque le cadavre n'est plus un homme que par homonymie, c'est-à-dire qu'il n'est plus qu'une copie ou une imitation de l'homme (p. 165-166). En ce sens, nous pouvons peut-être comprendre pourquoi Aristote n'utilise pas l'image de Socrate mort ou mourant dans ses exemples de logique ; l'identification même du philosophe à son corps mourant, voire à son âme qui ne serait plus un principe de fonctionnalité structurante de l'être vivant serait problématique.

11. C'est le cas dans Aristote, *Métaphysique*, 1018 a 4.

12. Nous retrouvons ces deux prédicats associés à Socrate dans le *De interpretatione*, 10, 20 a 25-20 b 5.

13. Nous pouvons citer par exemple le *De interpretatione*, 7, 17 a 39 pour Callias, ou encore les *Premiers Analytiques*, où les deux personnages sont utilisés, en I, 24, 43 a 25.

14. J. Łukasiewicz, *La syllogistique d'Aristote*, p. 31 : « Cet exemple [le syllogisme impliquant la mortalité de Socrate] semble être très ancien : à une légère différence près – “animal” au lieu de “mortel” – il est déjà cité par Sextus Empiricus comme un “syllogisme péripatéticien”. Mais un syllogisme péripatéticien n'est pas nécessairement aristotélicien ». La dénonciation de l'usage du syllogisme péripatéticien se retrouve chez Sextus Empiricus dans les *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 164-165 : Ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ τοιοῦτῳ λόγῳ « Σωκράτης ἄνθρωπος, πᾶς ἄνθρωπος ζῶν, Σωκράτης ἄρα ζῶν, » εἰ μὲν οὐκ ἐστὶ πρόδηλον αὐτόθεν, ὅτι πᾶν ὅ τι περ ἂν ἦ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ ζῶν ἐστίν, οὐχ ὁμολογεῖται ἢ καθόλου πρότασις, οὐδὲ δώσομεν αὐτὴν ἐν τῇ συνερωτήσει. Εἰ δὲ ἔπεται τῷ ἄνθρωπον εἶναι τὸ καὶ ζῶν αὐτὸν ὑπάρχειν, καὶ διὰ τοῦτο ἀληθὴς ἐστὶν ὁμολογουμένως ἢ « πᾶς ἄνθρωπος ζῶν » πρότασις, ἅμα τῷ λεχθῆναι ὅτι Σωκράτης ἄνθρωπος συνεισάγεται καὶ τὸ ζῶν αὐτὸν εἶναι, ὡς ἀρκεῖν τὴν τοιαύτην συνερωτήσιν « Σωκράτης ἄνθρωπος, Σωκράτης ἄρα ζῶν, » καὶ παρέλκει τὴν « πᾶς ἄνθρωπος ζῶν » πρότασιν. « De même aussi pour ce raisonnement : “Socrate est un humain ; tout humain est un animal ; donc Socrate est un animal” ; s'il n'est pas évident de soi-même que tout ce qui est humain est aussi animal, il n'y aura pas accord sur la prémisse universelle, et nous ne l'accorderons pas dans le raisonnement proposé. Mais s'il suit du fait d'être un être humain le fait d'être effectivement un animal, et que pour cela l'on tienne pour vraie la prémisse “tout humain est un animal”, en même temps qu'on a dit que Socrate était un humain il est impliqué du même coup qu'il est aussi un animal, de sorte qu'il suffit de proposer ce raisonnement : “Socrate est un humain, donc Socrate est un animal”, et la prémisse “tout humain est un animal” est redondante. » ; ainsi qu'en II, 195-196 : Ἡ πρότασις τοίνυν αὕτη « πᾶς ἄνθρωπος ζῶν » ἐκ τῶν κατὰ μέρος ἐπαγωγικῶς βεβαιοῦται · ἐκ γὰρ τοῦ Σωκράτην ἄνθρωπον ὄντα καὶ ζῶν εἶναι, καὶ Πλάτωνα ὁμοίως καὶ Δίωνα καὶ ἕκαστον τῶν κατὰ μέρος, δυνατόν εἶναι δοκεῖ διαβεβαιοῦσθαι καὶ ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ζῶν ἐστίν, ὡς εἰ κἂν ἐν τῶν κατὰ μέρος ἐναντιούμενον φαίνοιτο τοῖς ἄλλοις, οὐκ ἐστὶν ὑγιής ἢ καθόλου πρότασις, [...] Ὅταν οὖν λέγωσι « πᾶς ἄνθρωπος ζῶν, Σωκράτης δ' ἄνθρωπος, Σωκράτης ἄρα ζῶν », ἐκ τῆς καθόλου προτάσεως τῆς « πᾶς ἄνθρωπος ζῶν » τὴν κατὰ μέρος πρότασιν συνάγειν βουλόμενοι, τὴν « Σωκράτης ἄρα ζῶν », ἢ δὴ βεβαιωτικῆς τῆς καθολικῆς προτάσεως ἐστὶ κατὰ τὸν ἐπαγωγικὸν τρόπον, ὡς ὑπεμνήσαμεν, εἰς τὸν διάλληλον ἐπιπίπτουσι λόγον, τὴν μὲν καθολικὴν πρότασιν δι' ἐκάστης τῶν κατὰ μέρος ἐπαγωγικῶς βεβαιούντες, συνάγοντες δὲ ἐκάστης τῶν κατὰ μέρος ἐκ τῆς καθολικῆς συλλογιστικῶς. « La prémisse suivante : “Tout humain est un animal” est assurée de manière inductive à partir de cas particuliers ; en effet à partir du fait que Socrate étant un humain est aussi un animal, et qu'il en est de même pour Platon, Dion et chacun

qui a traversé les siècles au point de conduire à des jeux parodiques¹⁵, a été introduit au XIV^e siècle par Guillaume d'Ockham pour qui le nom propre « Socrate » vaut le nom d'un ensemble, à l'instar du terme « homme »¹⁶.

Pourtant, le caractère illustratif de la mortalité de Socrate se retrouve bien plus tôt, dans le *De fato* de Cicéron. Dans ce texte où l'Arpinate étudie, selon une conception stoïcienne, les rapports entre le sage et la providence divine, nous retrouvons, tout comme dans les traités de logique précédemment évoqués, l'utilisation du thème de la mort de Socrate comme exemple dans le cadre de discussions qui n'appellent pas forcément à une référence au philosophe athénien. Pour lutter contre l'argument dit du « raisonnement paresseux », qui conduirait les hommes à ne plus agir à partir du moment où ils sont persuadés de l'inutilité de chaque action, leur destinée étant fixée à l'avance, Cicéron développe l'idée chrysippéenne de « confatalité »¹⁷ : pour se produire, certains événements impliquent nécessairement la réalisation d'une autre action dont l'accomplissement dépend de l'individu. Ainsi, à la différence de la naissance d'Œdipe qui implique obligatoirement des relations intimes entre ses parents, l'exemple de la mort de Socrate illustre ici le cas d'un événement nécessaire, dont la réalisation n'est soumise à aucune condition :

*Simplex est : « Morietur illo die Socrates » ; huic, siue quid fecerit, siue non fecerit, finitus est moriendi dies*¹⁸.

On énonce un fait simple en disant : « Socrate mourra tel jour ». Qu'il fasse quelque chose ou non, le jour de sa mort est déterminé.

Dans l'exemple cicéronien, la référence au philosophe athénien n'implique aucun élément caractérisant, comme la condamnation à mort ou l'absorption du poison. Ici le nom « Socrate » semble donc fonctionner comme un équivalent du terme général « homme » qui pourtant le subsume ; l'ensemble des individus est réduit à un seul élément dans une

des particuliers, on est d'avis qu'il peut être assuré que tout humain est un animal, de même que si un seul cas particulier paraissait être contraire aux autres, la prémisse universelle ne serait pas valide [...] Quand donc ils disent : "Tout humain est un animal, mais Socrate est un humain, donc Socrate est un animal", voulant à partir de la prémisse universelle "tout humain est un animal" établir la prémisse particulière "donc Socrate est un animal", laquelle sert à assurer la prémisse universelle selon le mode inductif, comme nous l'avons suggéré, ils tombent dans le raisonnement du diallèle, puisqu'ils assurent par induction la prémisse universelle à travers chacun des cas particuliers, tout en concluant syllogistiquement chacun des cas particuliers de la prémisse universelle ». *Sexti Empirici Opera. Vol. I*, éd. H. Mutschmann, édition revue par I. Mau, Leipzig, Teubner, 1958. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Éditions du Seuil, Points Essais, 1997.

15. C'est Eugène Ionesco qui, dans sa pièce *Rhinocéros*, travestit une leçon de logique en utilisant, de façon fautive, un syllogisme se rapportant à Socrate, à l'acte I : « Le Logicien (*au Vieux Monsieur*) : Autre syllogisme : "Tous les chats sont mortels. Socrate est mortel. Donc Socrate est un chat." Le Vieux Monsieur : Et il a quatre pattes. C'est vrai, j'ai un chat qui s'appelle Socrate. Le Logicien : Vous voyez... [...] Le Vieux Monsieur (*au Logicien*) : Socrate était donc un chat ! Le Logicien (*au Vieux Monsieur*) : La logique vient de nous le révéler. ». E. Ionesco, *Théâtre complet*, édition présentée, établie et annotée par E. Jacquart, Paris, Gallimard, NRF, Pléiade, 1991.

16. D. Vernant, *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, 1986, p. 29 ; I. M. Bocheński, *A History of Formal Logic*, éd. & trad. I. Thomas, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1961, p. 227-232.

17. Sur ce concept et sur la relecture cicéronienne de la théorie de Chrysippe, nous renvoyons à P. L. Donini, « Fato e volontà umana in Crisippo », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 109, 1975, p. 187-230 ; A.J. Kleywegt, « Fate, free will, and the text of Cicero », *Mnemosyne*, 26, 1973, p. 342-349.

18. Cicéron, *De fato*, 30.

relation de synecdoque. La référence à Socrate a donc une portée générale, relation logique que Cicéron passe sous silence car elle lui paraît évidente logiquement : s'il faut penser au genre humain dans la perspective de sa mortalité, c'est l'image du philosophe athénien qui vient automatiquement à l'esprit¹⁹. Il n'est pas anodin dans ce cas de voir que la référence à Socrate illustre le fait *simplex*, c'est-à-dire celui qui est déterminé par la fatalité²⁰, ce qui renforce encore l'idée d'une association nécessaire entre Socrate et la mort.

Automatisme de la référence à la mort de Socrate

Cet usage de la référence au philosophe athénien nous permet de nous rendre compte de la diffusion et du ressaisissement dont font preuve les auteurs latins par rapport aux sources grecques. Ainsi, Sénèque nous donne à voir à de multiples reprises l'association concise entre le nom de Socrate et un seul terme – celui de la prison ou de la ciguë, selon un principe de gradation que nous évoquerons plus loin –, mettant donc en jeu des synecdoques, qui renvoie à la totalité du corpus platonicien, c'est-à-dire la condamnation considérée comme injuste pour l'*Apologie de Socrate* ; la prison pour le *Criton* ou encore le poison pour le *Phédon*. Sénèque creuse alors sa réflexion sur sa source grecque dans le *De constantia sapientis* :

« Si iniuste, inquit, Socrates damnatus est, iniuriam accepit. » Hoc loco intellegere nos oportet posse euenire ut faciat aliquis iniuriam mihi et ego non accipiam²¹.

« Si c'est injustement, dis-tu, que Socrate a été condamné, il a subi une injustice ». Ici, nous devons nous rendre compte qu'il peut arriver que quelqu'un commette une injustice envers moi et que pourtant je ne la reçoive pas.

L'intervention de son interlocuteur, que l'on peut assimiler au dédicataire du traité, Annaeus Seneca, propose une lecture conforme à son statut de *stultus*, ou plutôt de jeune *progrediens* : puisque Socrate a été condamné à mort pour ses pratiques philosophiques, les Athéniens qui ont pris cette décision lui ont fait du tort et lui ont donc fait subir un dommage. Sénèque prend alors le contre-pied de cette conception communément admise : les Athéniens ont certes agi injustement envers Socrate (en le condamnant pour des motifs iniques), ce qui n'implique cependant pas que le philosophe, en tant que *sapiens*, ait subi une *iniuria*. Comme la notion de sagesse exclut celle de mal, la vertu n'admet en elle aucune perversité ; la perversité n'est donc pas plus puissante que la vertu. Sénèque dissocie donc deux propositions qui pourraient être conçues comme faussement équivalentes : le fait que les Athéniens se conduisent mal envers Socrate et le fait que le philosophe puisse pâtir de ce comportement²².

19. De la même manière, au cours du même paragraphe, lorsque Cicéron évoque l'idée d'un sportif participant aux Jeux Olympiques à l'épreuve de la lutte, il pense à Milon, exemple utilisé comme celui d'Édipe pour illustrer l'idée de « confatalité ».

20. Sur l'idée que le jour de la mort de Socrate est déterminé par le destin qui se manifeste par le songe prophétique du *Criton* (44 a-b), nous renvoyons à *Cicero : On Fate & Boethius : The Consolation of Philosophy*, Edited with an Introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1991, p. 180.

21. Sénèque, *De constantia sapientis*, VII, 3.

22. En cela, sa réflexion s'appuie clairement sur un passage de l'*Apologie de Socrate* de Platon, en 30 c-d : Εὖ γὰρ ἴστε, εἴαν ἐμε ἀποκτείνητε τοιοῦτον ὄντα οἷον ἐγὼ λέγω, οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμᾶς αὐτούς. Ἐμὲ

Le philosophe athénien est donc clairement utilisé comme un *exemplum* permettant aux *progredientes* de combattre leur peur de la mort. Cette assimilation, ou plutôt cette réduction de la figure socratique aux anecdotes concernant son procès et sa mort, est renforcée stylistiquement par un procédé d'écriture des *exempla* de Sénèque, déjà mis en lumière par R.G. Mayer²³ : l'utilisation de la liste d'énumérations avec, dans les cas qui nous intéressent, le rapprochement entre le nom du personnage et celui du terme auquel est il assimilé. Ainsi, Socrate apparaît fréquemment dans un groupe de personnages associant Caton d'Utique, Marcus Atilius Regulus, Gaius Fabricius Luscinus ou encore Publius Rutilius Rufus ; ces *exempla* utilisés par Sénèque doivent permettre de combattre, selon un double procédé d'accumulation et de gradation, la crainte de ce que les hommes considèrent comme des maux. En fonction de sa place dans la liste et donc de l'intensité qu'entend conférer Sénèque à son *exemplum*, Socrate est alors associé à l'emprisonnement ou à la mort.

*Post haec exilium (non fuit innocentior filius tuus quam Rutilius), carcerem (non fuit sapientior quam Socrates), uoluntario uulnere transfixum pectus (non fuit sanctorum quam Cato) : cum ista perspexeris, scies optime cum iis agi quos natura, quia illos hoc manebat uitae stipendium, cito in tutum recepit*²⁴.

Ajoute après ces maux l'exil (ton fils n'était pas plus intègre que Rutilius), la prison (il n'était pas plus sage que Socrate), le suicide en se transperçant volontairement la poitrine (il n'était pas plus vertueux que Caton) : en observant de telles perspectives, tu verras que la nature se comporte bien envers ceux qu'elle met rapidement en lieu sûr, pour leur épargner la rançon que la vie eût exigée d'eux.

*Idem facit fortuna : fortissimos sibi pares quaerit, quosdam fastidio transit. Contumacissimum quemque et rectissimum adgreditur, aduersus quem uim suam intendat : ignem experitur in Mucio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in Regulo, uenenum in Socrate, mortem in Catone. Magnum exemplum nisi mala fortuna non inuenit*²⁵.

Ainsi fait la Fortune : elle prend pour rivaux les plus braves, et passe dédaigneusement devant les autres. Elle ne s'attaque qu'aux plus résolus et aux plus fiers, afin de déployer contre eux toute sa vigueur. Elle essaye le feu contre Mucius, la pauvreté contre Fabricius, l'exil contre Rutilius, la torture contre Regulus, le poison contre Socrate, le suicide contre Caton. Un grand exemple ne naît que de la mauvaise fortune.

μὲν γὰρ οὐδὲν ἂν βλάψειεν οὔτε Μέλητος οὔτε Ἄνυτος. Οὐδὲ γὰρ ἂν δύναίτο · οὐ γὰρ οἴμαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνωνι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι. Ἀποκτείνειε μεντᾶν ἴσως ἢ ἐξέλασειεν ἢ ἀτιμώσειεν. Ἀλλὰ ταῦτα οὗτος μὲν ἴσως οἶεται καὶ ἄλλος τις που μεγάλα κακὰ · ἐγὼ δ' οὐκ οἶομαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ποιεῖν ἢ οὗτος νομίζει, ἀνδρὰ ἀδίκως ἐπιχειρεῖν ἀποκτινύναι. « Je vous le déclare : si vous me condamnez à mort, étant ce que je suis, ce n'est pas à moi que vous ferez le plus de tort, c'est à vous-mêmes. Pour moi, ni Mélétoç, ni Anytos ne sauraient me nuire, si peu que ce soit. Comment le pourraient-ils ? Aucun homme de valeur, à mon avis, ne peut être lésé par qui ne le vaut pas. Oh ! Sans doute, il est possible à un accusateur de me faire mourir ou de m'exiler ou de me priver de mes droits civiques. Et lui, peut-être, ou quelqu'un autre, se dit que ce sont là de grands malheurs. Moi, je ne le pense pas ; et je considère comme bien plus fâcheux de faire ce qu'il fait maintenant, quand il essaie de faire périr un homme injustement ».

23. R.G. Mayer, « Roman historical *Exempla* in Seneca », *Sénèque et la prose latine, Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome XXXVI, Genève, 1991, p.141-176, et plus particulièrement p. 153-161.

24. Sénèque, *Ad Marciam de consolatione*, XXII, 3.

25. Sénèque, *De prouidentia*, III, 4.

Pour les auteurs latins, la figure socratique semble donc se conjuguer avec les épisodes relatifs au procès, à l'emprisonnement et à la mort du philosophe ; la manière dont ils associent Socrate à ces différents moments montre à la fois le caractère topique de cette assimilation et le degré de connaissance qu'ils possèdent de la figure du philosophe athénien, voire leur volonté de diffusion du corpus socratique grec. Toutefois, la centralité que possède la pratique judiciaire à Rome aussi bien dans la vie quotidienne que dans la littérature conduit les auteurs latins²⁶, et tout particulièrement Cicéron, praticien du Forum lui-même, à effectuer une analyse plus poussée du procès de Socrate et de sa mort.

LA MORT DE SOCRATE : UNE LECTURE PHILOSOPHIQUE

Cicéron : la réécriture platonicienne

Lorsque, dans le *Laelius De amicitia*, le personnage éponyme dresse une sorte de tombeau de son ami Scipion récemment disparu, dans une tirade qui se rapproche à la fois de l'éloge funèbre et du discours de consolation, il affirme que Socrate, en accord avec les croyances du *mos maiorum*, s'est toujours prononcé en faveur de l'immortalité de l'âme, lui qui pourtant refusait d'exprimer clairement sa pensée sur tels ou tels points :

*Plus apud me [...] ualet [...] eius qui Apollinis oraculo sapientissimus est iudicatus, qui non tum hoc, tum illud, ut in plerisque, sed idem semper, animos hominum esse diuinos iisque, cum ex corpore excessissent, reditum in caelum patere optimoque et iustissimo cuique expeditissimum*²⁷.

Je suis plus sensible à l'autorité [...] de celui que l'oracle d'Apollon a jugé « le plus sage » et qui, bien loin de dire sur ce point tantôt ceci tantôt cela, comme il le faisait si souvent, a toujours soutenu que l'âme humaine est divine, qu'au jour où elle quitte le corps s'ouvre devant elle la route qui la ramène au ciel et que l'être le meilleur et le plus juste a toujours la route la plus facile.

Sur ce point, on assiste à un infléchissement, ou plutôt à une généralisation des propos tenus par Socrate dans les dialogues platoniciens ; en effet, si l'on peut comprendre que dans le cadre d'un discours consolatoire, l'Arpinate fasse plutôt appel au Socrate du *Phèdre*, qui affirme que toute âme est immortelle²⁸, il ne faut pas perdre de vue que

26. En effet, on retrouve une dizaine de passages distincts chez Cicéron et seize passages chez Sénèque qui abordent tel ou tel moment des démêlés judiciaires et de la condamnation du philosophe athénien. Chez Cicéron, ce thème est abordé dans le *De oratore*, I, 227-233 ; *Tusculanes*, I, 97-100 ; *Tusculanes*, I, 102-104 ; *De natura deorum*, III, 82 ; *De diuinatione*, I, 52-53 ; *De diuinatione*, I, 122-124 ; *Cato Maior*, 77-78 ; *De fato*, 29-30. Chez Sénèque, il apparaît dans la *Consolation à Marcia*, XXII, 3 ; *Consolation à Helvia*, XIII, 4 ; *De tranquillitate animi*, V, 1-4 ; *De tranquillitate animi*, XVI, 1-4 ; *De constantia sapientis*, VII, 2-4 ; *De uita beata*, XXVII-XXVIII ; *De otio*, VIII, 1-2 ; *De prouidentia*, III, 4-13 ; *Lettres à Lucilius*, 13,14 ; *Lettres à Lucilius*, 24, 3-9 ; *Lettres à Lucilius*, 28, 7-8 ; *Lettres à Lucilius*, 67, 6-8 ; *Lettres à Lucilius*, 70, 8-9 ; *Lettres à Lucilius*, 71, 16-17 ; *Lettres à Lucilius*, 98,12-13 ; *Lettres à Lucilius*, 104, 27-29.

27. Cicéron, *Laelius De amicitia*, 13.

28. Platon, *Phèdre*, 245 c.

le philosophe athénien est celui qui propose, dans l'*Apologie*, la fameuse « alternative socratique », selon laquelle la mort est soit l'annihilation de toute sensation, soit le passage de l'âme d'un lieu à un autre²⁹, raisonnement qui trouve d'ailleurs une fortune toute particulière dans les écrits consolatoires et chez Cicéron lui-même³⁰.

C'est justement sur cette alternative, et plus généralement sur les propos de Socrate sur la mort que Cicéron réfléchit dans le premier livre des *Tusculanes* ; il se demande si la mort peut être considérée comme un mal, question qu'il énonce au paragraphe 9 (*Malum mihi uidetur esse mors*), et propose alors une relecture du discours du philosophe athénien face à ses juges. L'influence des textes platoniciens sur l'écriture du traité de l'Arpinate est manifeste, puisque, après avoir repris, en les reformulant et les analysant, de longs passages du *Phèdre* et du *Ménon* – dialogues qui comportent les arguments visant à démontrer l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire son auto-motricité et sa faculté de mémoire³¹ – Cicéron aborde les textes du *Phédon* et de l'*Apologie de Socrate*. Il est alors intéressant de noter que c'est l'analyse du *Phédon* qui est conduite d'abord, au paragraphe 71, sur le mode du discours rapporté. L'Arpinate nous cite en effet le discours de Socrate à ses amis avant de boire la ciguë : le caractère divin de l'âme y est alors affirmé ; et les âmes des philosophes et des hommes de bien, détachées de l'influence pernicieuse du corps, rejoignent sans encombre leur point de départ, le séjour des dieux. La mort est, dans ce cadre, vue comme un avantage. Le discours de Socrate à ses juges, quant à lui, suit de peu la démonstration évoquée, et constitue un exercice de traduction, puisque, comme dans le texte platonicien, c'est le philosophe lui-même qui prend la parole au style direct :

Vadit enim in eundem carcerem atque in eundem paucis post annis scyphum Socrates eodem scelere iudicum quo tyrannorum Theramenes. Quae est igitur eius oratio, qua facit eum Plato usum apud iudices iam morte multatum ? « Magna me, inquit, spes tenet iudices, bene mihi euenire quod mittar ad mortem. Necesse est enim sit alterum de duobus, ut aut sensus omnino omnis mors auferat aut in alium quendam locum ex his locis morte migretur. Quam ob rem, siue sensus extinguitur morsque ei somno similis est qui non numquam etiam sine uicis somniorum placatissimam quietem adfert, di boni, quid lucri est emori ! aut quam multi dies reperiri possunt qui tali nocti anteponantur, cui si similis futura est perpetuitas omnis consequentis temporis, quis me beatior ? Sin uera sunt, quae dicuntur, migrationem esse mortem in eas oras, quas qui e uita excesserunt incolunt, id multo iam beatius est. Tene, cum ab iis qui se iudicum numero haberi uolunt euaseris, ad eos uenire, qui uere iudices appellantur, Minoem, Rhadamanthum, Aeacum, Triptolemmum, conuenireque eos qui iuste et cum fide uixerint ! Haec peregrinatio mediocris uobis uideri potest ? Vt uero conloqui cum Orpheo, Musaeo, Homero, Hesiodo liceat, quanti tandem aestimatis ? Equidem saepe emori si fieri posset, uellem, ut ea quae dico mihi liceret inuisere. Quanta delectatione autem adficerer, cum Palamedem, cum Aiacem, cum alios iudicio iniquo circumuentos conuenirem ! Temptarem etiam summi regis qui maximas copias duxit ad Troiam, et Vlxi Sisyphique prudentiam, nec ob eam rem, cum haec exquirerem, sicut hic faciebam, capite damnarer. Ne uos quidem iudices ii, qui me absoluistis, mortem timueritis. Nec enim cuiquam bono mali quicquam euenire potest nec uiuo nec mortuo, nec umquam eius res a dis immortalibus neglegentur, nec mihi ipsi hoc accidit fortuito. Nec uero ego iis, a quibus accusatus aut a quibus condemnatus sum habeo quod suscenseam, nisi quod mihi nocere

29. Platon, *Apologie de Socrate*, 40 c.

30. Sur l'utilisation de l'alternative socratique dans le cadre de la *Consolatio* cicéronienne, nous renvoyons à A. Setaioli, « La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone », *Paideia*, 54, 1999, p. 399-416.

31. Il convient de noter que, dans le cadre de sa réécriture du texte platonicien, Cicéron n'inclut pas dans son texte la fameuse phrase du *Phèdre* que nous évoquions plus haut, en 245 c : *πᾶσα ψυχή ἀθάνατος*.

se crediderunt. » Et haec quidem hoc modo ; nihil autem melius extremo : « Sed tempus est, inquit, iam hinc abire me, ut moriar, uos, ut uitam agatis. Vtrum autem sit melius, di immortales sciunt, hominem quidem scire arbitror neminem. » Ne ego haud paulo hunc animum malim quam eorum omnium fortunas qui de hoc iudicauerunt³².

Condamné par des juges aussi scélérats que l'avaient été les tyrans, Socrate se rend à la même prison, il reprend la même coupe qui a déjà servi il y a quelques années à Théramène. Quel est donc son discours, celui où Platon le représente s'adressant aux juges, alors qu'il est déjà condamné à mort ? « Un grand espoir m'anime, ô juges, l'espoir que c'est pour moi un événement heureux d'être envoyé à la mort. De deux choses l'une en effet : ou bien la mort supprime tout à fait tout sentiment, ou elle a pour conséquence le passage des lieux où nous sommes à certain autre lieu. C'est pourquoi, si le sentiment s'éteint et si la mort est analogue à ces sommeils qui parfois ne sont pas même troublés par des visions de rêve et nous procurent le repos le plus apaisant, ô dieux bons ! Quel bénéfice c'est de mourir et combien de jours peut-on trouver qui soient préférables à pareille mort ! Et si les temps qui se succèdent indéfiniment ressemblent à cette nuit-là, quelle félicité plus grande que la mienne ! Si au contraire ce que l'on dit est vrai, si la mort est un passage aux régions habitées par ceux qui ont quitté la vie, alors certes c'est une félicité bien supérieure encore. Arriver, échappé des mains de gens qui ont la prétention de passer pour des juges, près de ceux qui, eux, méritent le titre de juge, Minos, Rhadamanthe, Éaque, Triptolème, puis vous réunir à ceux qui ont vécu selon la justice et dans la loyauté, est-ce que ce voyage-là peut vous paraître sans intérêt ? Et l'occasion de vous entretenir avec Orphée, Musée, Homère, Hésiode, à quel prix l'estimez-vous donc ? Pour mon compte, j'aurais voulu subir des morts fréquentes, s'il était possible, pour avoir l'occasion de visiter le séjour dont je parle. Mais quelle satisfaction n'aurais-je pas ressentie, quand j'aurais abordé Palamède, Ajax, les autres victimes d'un jugement inique ? J'aurais même mis à l'épreuve la sagesse du grand roi qui conduisit devant Troie une puissante armée, et aussi celle d'Ulysse et de Sisyphe, sans risquer, en posant ces questions ainsi que je le faisais ici, d'être condamné à mort. Vous non plus, ô juges qui avaient été d'avis de m'absoudre, ne redoutez point la mort. C'est qu'en effet il ne peut rien arriver de mal à tout honnête homme, ni dans la vie, ni dans la mort ; jamais les dieux immortels ne se désintéresseront de ces affaires, et ce qui m'arrive à moi-même aujourd'hui n'est pas l'effet du hasard. Au reste, il n'y a pas lieu pour moi d'en vouloir à ceux qui m'ont accusé ou condamné, si ce n'est de ce qu'ils se sont imaginé qu'ils me nuisaient ». Tel est le ton de son discours, dont la fin est parfaitement belle : « Mais il est temps de partir d'ici, moi pour mourir, vous pour vivre ; quant à savoir laquelle des deux choses vaut le mieux, les dieux immortels le savent, mais d'homme qui le sache, je ne pense pas qu'il en existe aucun. ». Oui, je préférerais de beaucoup pour mon compte les sentiments de Socrate au destin de tous ceux qui le déclarèrent coupable.

Si, par les thématiques évoquées, nous assistons alors à une reprise assez fidèle du texte de Platon – par l'alternative socratique entre la mort comme fin de toute sensation et la mort comme simple déplacement, le discours du philosophe qui culmine sur un appel aux juges, ses ultimes paroles propédeutiques – force est de constater que la réécriture cicéronienne infléchit le sens de la mort du philosophe. Tout d'abord, en ce qui concerne l'encadrement du discours, nous pouvons constater que la mort de Socrate est mise en parallèle avec celle de Théramène, dont la modération déplaisait aux Trente qui le condamnèrent à boire la ciguë en 404 av. J.C. Le rapprochement entre les deux hommes se fait par l'attention portée par Cicéron aux instruments d'une justice qualifiée d'inique, la prison et la coupe, que partagent les deux condamnés. Cette mise en réseau des deux condamnés renforce la portée de l'argument de l'Arpinate, selon

32. Cicéron, *Tusculanes*, I, 97.

lequel la mort n'est pas à craindre – comme le soulignent donc les *exempla* – mais elle s'écarte, par l'explicitation du parallèle entre Socrate et Thémamène, de la mise en scène voulue par Platon telle que la décrit Massimo Stella, où le philosophe fait seul figure d'archétype de l'effondrement d'Athènes, de symbole d'une période³³. Chez Cicéron, nous notons donc un léger écart par rapport à sa source grecque, une généralisation de la perspective.

De plus, l'inversion de l'ordre des œuvres platoniciennes dans la relation de la fin de Socrate, c'est-à-dire le fait que nous assistons à la mort du philosophe, par la reprise du *Phédon*, avant d'entendre son discours à ses juges, bouleverse la perspective. Elle donne ainsi à Cicéron un argument supplémentaire pour soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme ; l'attitude de Socrate face à ses juges se conçoit en effet comme la justification pratique des théories précédemment énoncées : puisque l'âme est immortelle, la mort n'est pas un mal, et Socrate peut aller à la mort l'esprit tranquille, même sans l'intervention de son *daimôn*, absent du texte latin. L'alternative finale du texte, savoir s'il vaut mieux vivre ou mourir, n'en est pas vraiment une, comme le souligne l'Arpinate qui reprend la parole à la fin du texte, comme pour mieux en donner la clé. Cette reprise par condensation du texte platonicien permet également à Cicéron de respecter l'image d'un Socrate conforme aux principes de la Nouvelle Académie dont il se réclame : le philosophe suspend son jugement en refusant de trancher entre les deux versants de l'alternative. Mais Cicéron, dans sa construction de la réécriture des dialogues platoniciens³⁴, peut concilier dans la figure qu'il donne de Socrate le doute fondamental et la conviction de la survie de l'âme après la mort. L'attitude de Socrate face à ses juges devient donc l'argument ultime du caractère transcendant de l'âme ; dans l'*Apologie de Socrate*, l'affirmation de la mort prochaine du philosophe pouvait presque apparaître comme un non-événement, puisque Socrate continuera à philosopher dans les Enfers : sa mort n'est qu'une différence de localisation et le processus de séparation entre l'âme et le corps est gommé³⁵. En revanche, dans la relecture qu'en donne Cicéron, l'acte fait sens : il est la démonstration pratique de la dimension transcendante de l'âme humaine, puisque la mort du philosophe a déjà été évoquée : c'est donc presque une voix d'outre-tombe qui tient les propos que nous

33. M. Stella, *L'illusion philosophique : la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2006, p. 20-21 : « à travers l'écriture platonicienne, la mort de Socrate devient essentiellement le fil rouge d'une histoire plus vaste, dessinant les contours d'une époque et d'une société éteintes à jamais et relogées, par l'entremise de la création poétique, dans un théâtre d'ombres imaginaires. [...] dans la perspective platonicienne, le choix du deuil de Socrate comme archétype et repère temporel du scénario scriptural ne se justifie qu'au sein d'un horizon plus large. Socrate est le masque d'autres deuils. En effet, la fin terrible de Socrate n'est que la conséquence d'une longue suite tourmentée d'événements qui conduisirent la cité à son effondrement, trente ans après le "règne" de Périclès ».

34. Il convient de ne pas perdre de vue la propre construction platonicienne qui, comme l'écrit C. Gill dans « The Death of Socrates », *The Classical Quarterly*, 23, 1, 1973, p. 25-28, transforme un événement historique en la représentation d'une idée philosophique.

35. Comme le montre bien N. Loraux dans « Donc Socrate est immortel », il est significatif que, lors de la mention du passage de l'âme du philosophe dans l'Hadès, l'âme est alors perçue selon des paradigmes corporels ; si l'on existe, on doit bien exister quelque part. Comme elle l'écrit p. 174 : « L'âner philosophe a un corps. Plus exactement, il a du corps ; ou encore : il a besoin d'un corps, ne serait-ce que pour s'en séparer, par une pratique réfléchie de l'ascèse. », et p. 194 : « Et si, après avoir défini l'Hadès comme le séjour des âmes, Socrate y installe finalement "les morts", c'est que tout de l'homme passe idéalement dans son âme à l'instant de la mort : le mort n'a plus de corps, mais le corps n'est plus rien... ».

pouvons lire ; la défense du mode de vie socratique comme bienfait pour la cité passe au second plan, ainsi que la dimension éducative du discours, comme le prouve le fait que l'allusion aux enfants de Socrate – le philosophe confie en effet ses enfants à la cité, en demandant qu'ils reçoivent une éducation socratique, soucieuse de dénoncer leurs vices³⁶ – est coupée par Cicéron.

La relecture stoïcienne de l'exemplum socratique

L'événement constitué par la mort de Socrate, en ce qu'il lie théorie et vie philosophique, se voit donc attribuer une forte valeur d'exemplarité : le philosophe devient, dans le cadre de la philosophie stoïcienne de Sénèque, le *sapiens* qui guide le *progrediens* sur la voie de la sagesse. Ainsi, la condamnation et la mise à mort de Socrate permet aux hommes, qui se remémorent son exemple, de mieux vivre, en les libérant de la passion constituée par la crainte de la mort, et des autres craintes en général, rejetées comme futiles face à ce qu'a subi sans peur le philosophe athénien. L'enseignement et la mort de Socrate ne sont donc plus qu'une seule et même chose, car la totalité du caractère, de ce qui constitue la personne, se trouve incarnée et symbolisée par le moment même du trépas :

Remoue existimationem hominum : dubia semper est et in partem utramque diuiditur. Remoue studia tota uita tractata : mors de te pronuntiatura est. Ita dico : disputationes et litterata conloquia et ex praeceptis sapientium uerba collecta et eruditus sermo non ostendunt uerum robur animi : est enim oratio etiam timidissimis audax. Quid egeris, tunc apparebit, cum animam ages. Accipio condicionem, non reformido iudicium³⁷.

Rejette l'opinion des hommes, toujours incertaine et partagée entre le pour et le contre ; rejette ces travaux poursuivis durant toute une existence. La mort va prononcer sur toi. Je le répète : les disputes philosophiques, les conversations érudites, les collections de mots tirés des maximes des sages, un docte langage ne démontrent pas la force de l'âme : les plus lâches savent parler en héros. Si tu as ou non perdu ta peine, on le verra quand tu perdras la vie. J'accepte la condition, je ne redoute pas le jugement.

Il est alors particulièrement intéressant de noter que l'on retrouve dans le texte sénéquéen l'idée de jugement, qui sonne comme un écho de celui auquel fut soumis Socrate, avec une transposition cependant : il ne s'agit plus du jugement judiciaire de la cité, ni même celui que pourraient porter les instances philosophiques, érigées en nouveaux juges ; le moment de la mort apparaît à la fois comme un révélateur et une expression des valeurs individuelles, dans le cadre d'un processus actif et non passif de communication avec les vivants³⁸.

Dans ce cadre, c'est bien l'*exemplum* de la mort de Socrate qui est appelé par les Latins, de façon quasi-automatique comme le souligne l'objection de Lucilius, pour établir la conduite à tenir, pour servir de paradigme. Il est alors significatif de voir comment Rome se forge son propre *exemplum* socratique, à travers le parallèle qui est tracé entre la figure du philosophe athénien et celle de Caton d'Utique.

36. Platon, *Apologie de Socrate*, 41 e.

37. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 26, 6.

38. Sur ce point, nous renvoyons aux analyses de C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2007, et plus particulièrement aux pages 1-6.

Nec diu exempla quibus confirmeris colligenda sunt : omnis illa aetas tulit. [...] In carcere Socrates disputavit et exire, cum essent qui promitterent fugam, noluit remansitque, ut duarum rerum grauissimarum hominibus metum demeret, mortis et carceris. [...] « Decantatae, inquis, in omnibus scholis fabulae istae sunt; iam mihi, cum ad contemnendam mortem uentum fuerit, Catonem narrabis. » Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio ? Duo haec in rebus extremis instrumenta prospexerat, alterum ut uellet mori, alterum ut posset. Compositis ergo rebus, utcumque componi fractae atque ultimae poterant, id agendum existimauit ne cui Catonem aut occidere liceret aut seruare contingeret. Et stricto gladio quem usque in illum diem ab omni caede purum seruauerat, « nihil, inquit, egisti, fortuna, omnibus conatibus meis obstando. Non pro mea adhuc sed pro patriae libertate pugnaui, nec agebam tanta pertinacia ut liber, sed ut inter liberos, uiuerem : nunc quoniam deploratae sunt res generis humani, Cato deducatur in tutum. » Inpressit deinde mortiferum corpori uulnus ; quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus uirium, animi idem, iam non tantum Caesari sed sibi iratus nudas in uulnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit sed eiecit³⁹.

Si, pour te fortifier, il te faut des exemples, ce sera vite fait de les recueillir : chaque siècle en a produit. [...] En prison, Socrate disserte. Des amis lui promettent de le faire échapper : il refuse et demeure, afin d'ôter aux hommes la crainte des deux maux les plus redoutés, mort et prison. [...] « Ces histoires-là, dis-tu, sont des rengaines rabâchées dans toutes les écoles. Quand on en sera au point suivant : le mépris de la mort, tu me conteras l'histoire de Caton ». Et pourquoi ne le montrerais-je pas à sa dernière nuit, lisant un livre de Platon, une épée sous son chevet ? Il s'était ménagé ces deux ressources dans cette extrémité : l'une lui donnerait la volonté, l'autre la possibilité de mourir. Après avoir réglé ce qui pouvait l'être dans une situation compromise et désespérée, il regarda comme son devoir de n'abandonner à personne la liberté de tuer Caton ou l'honneur de le sauver. C'est pourquoi, tirant son épée, qu'il avait conservée jusqu'à ce jour pure de toute effusion de sang : « Tu n'as rien gagné, s'écria-t-il, Fortune, à t'opposer à tous mes efforts. Je n'ai pas combattu jusqu'ici pour ma liberté propre, mais pour la liberté de ma patrie. Je ne m'obstinais pas à ce point dans l'action pour être libre, mais pour vivre parmi des hommes libres. Puisqu'il n'y a plus qu'à désespérer du genre humain, il est temps de mettre Caton à l'abri ». Il frappe et se fait une blessure mortelle. Les médecins bandent la plaie. Ayant moins de sang, moins de forces, avec autant de cœur que jamais, irrité non plus contre César seul, mais contre lui-même, il porte ses mains désarmées sur la plaie, et cette âme généreuse contemptrice de toute tyrannie, il ne la rend pas, il la rejette.

Nous ne citons ici qu'un seul exemple, mais le rapprochement entre les deux figures est constant chez Sénèque, puisqu'il n'apparaît pas moins de quinze fois. Le parallèle entre les morts des deux grands personnages a été souvent étudié⁴⁰ ; outre le phénomène d'adoubement philosophique qui se matérialise par le passage du livre, le *Phédon*, à l'épée⁴¹, Caton devient surtout un quasi *sapiens* qui affirme par son suicide sa *libertas*⁴², que l'on pourrait rapprocher de l'autarcie du sage stoïcien.

39. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 24, 3-9.

40. Nous nous limitons ici à donner quelques indications bibliographiques : M.T. Griffin, « Philosophy, Cato, and Roman Suicide I-II », *Greece and Rome*, 33, 1, 1986, p. 64-77 et 33, 2, 1986, p. 192-202 ; M. Isnardi Parente, « Socrate e Catone in Seneca : il filosofo e il politico », *Seneca e il suo tempo*, Rome, Salerno Editrice, 2000, p. 215-225.

41. Ce point a déjà été observé par M. von Albrecht, « Sokrates bei Seneca », *Sokrates-Studien*, 5, Nachfolge und Eigenwege, éd. H. Kessler, Kusterdingen, Die Graue Edition, 2001, p. 261-279.

42. Sur ce point, nous renvoyons aux analyses de C. Edwards, *Death in Ancient Rome*, p. 86-112.

Le point le plus intéressant est peut-être l'utilisation du calque d'une mort socratique, en l'appliquant à un personnage qui, par son geste, contrevient pourtant à un élément clairement exprimé dans le *Phédon*, l'interdiction du suicide⁴³. Est mise en lumière ici la couleur stoïcienne que prend le récit de la mort de Socrate, alors perçue comme une forme de noble suicide⁴⁴, reflet d'une question qui fait débat dans la société romaine, dans le cadre d'une réflexion philosophique⁴⁵, ou encore littéraire et métaphorique chez les poètes élégiaques, prêts à mourir d'amour. C'est d'ailleurs la teinte stoïcienne de la mise en scène de la mort de Socrate qui se retrouve également chez les poètes, comme chez Ovide :

*Sollicitoque bibas, Anyti doctissimus olim
Imperturbato quod bibit ore reus*⁴⁶.

Bois en tremblant le breuvage que but jadis sans émotion le docte accusé d'Anytos !

Par la mention de l'*Anyti reus* qui boit la ciguë, Ovide condense de manière particulièrement forte le procès et la mort de Socrate, en mettant l'accent sur l'attitude du philosophe lors du trépas. Le caractère exemplaire de Socrate, qui se lit sur le visage tranquille qu'il présente à la mort, est allié strictement à sa sagesse, comme le souligne le superlatif *doctissimus*. Il révèle, suivant ici une thématique physiognomonique déjà présente chez Cicéron et Sénèque, la lutte constante que doit livrer le *progređiens* pour éradiquer les maladies de l'âme que sont les passions, dont la crainte de la mort. Le récit de la mort du philosophe athénien, réécrit et ressaisi, lui confère donc la dimension d'un maître de philosophie universelle.

MISE EN QUESTION DE LA MORT DE SOCRATE : LE REJET DE LA RHÉTORIQUE JUDICIAIRE

Si, comme nous l'avons dit, la mort de Socrate devient une matrice pour comprendre et créer de nouvelles figures héroïques romaines comme celle de Caton, il apparaît néanmoins que c'est justement l'un des moments qui permet la relecture de la mort du philosophe athénien en un suicide – son refus de se plier aux attentes de la rhétorique judiciaire – qui soulève le plus de réserves de la part des auteurs latins, et plus particulièrement de la part de Cicéron. L'Arpinate réfléchit à plusieurs reprises au discours tenu par Socrate devant ses juges, tel qu'il nous est transmis par l'*Apologie* platonicienne. En l'état, la mort du philosophe constitue un événement non assimilable à la culture républicaine, où l'éloquence fait figure de pilier de la civilisation. La méfiance, voire la condamnation implicite de l'inutilité de la rhétorique pour défendre l'homme

43. Platon, *Phédon*, 67 d.

44. Nous renvoyons ici à M. Isnardi Parente, « Socrate e Catone in Seneca : il filosofo e il politico », p. 215. Sur la question d'une perception de la mort de Socrate comme un suicide, nous renvoyons à la note n° 6 de cet article.

45. Sur le traitement de la question de l'interdit socratique du suicide chez Cicéron, nous renvoyons à T.D. Hill, *Ambitiosa Mors, Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York-Londres, Routledge, 2004, p. 48-64.

46. Ovide, *Contre Ibis*, v. 559-560.

de bien dont les actes suffisent à prouver la valeur⁴⁷, entre en contradiction avec la conception de la justice romaine telle qu'elle apparaît chez un praticien de l'éloquence du Forum comme Cicéron.

En effet, si la condamnation des juges de Socrate semble parfaitement explicite de la part de Cicéron, puisque ces derniers sont comparés dans le texte précédant aux tyrans qui se défirent de Thémistocle, il convient de noter que la virulence de l'Arpinate ne porte en elle aucun aspect révolutionnaire, aucune mise en question réelle du système judiciaire. En réintégrant explicitement, à la différence de Platon dans le *Phédon*, la mort de Socrate dans le cadre des autres mises à mort précédentes à Athènes, l'avocat Cicéron prend bien soin de préciser que la scène se déroule en Grèce, et il précise, dans un texte du *De officiis*, que ce qui est valable pour un homme exceptionnel, Socrate, ne l'est pas pour le commun des mortels, prenant d'une certaine manière ses distances avec la figure du philosophe athénien :

*Illa enim ipsa praecepta sunt nec quemquam hoc errore duci oportet, ut, si quid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutiue sint, idem sibi arbitretur licere ; magnis illi et diuinis bonis hanc licentiam assequabantur*⁴⁸.

Il faut que personne ne soit entraîné par cette erreur de penser que ce que Socrate ou Aristippe ont pu faire ou dire à l'encontre de la coutume et de l'habitude de la cité, lui soit également permis ; c'est en vertu de leurs grandes et divines qualités que ces hommes parvenaient à cette parfaite liberté.

Ainsi, si le jugement aboutissant à la mort de Socrate est condamné comme un acte d'injustice, du fait des qualités du philosophe, il faut bien voir que cela ne s'accompagne pas d'une condamnation explicite de la justice, fut-elle athénienne. De la même manière, Sénèque, dans le *De providentia*⁴⁹, accusait ainsi la Fortune, forme incorporelle et anonyme, d'avoir accablé Socrate, comme si le contexte politique de la cité athénienne n'avait jamais existé.

En effet, nous nous trouvons ici sur un point d'achoppement de l'analyse latine du procès et de la mort de Socrate : l'attitude du philosophe face à ses juges n'est pas acceptable dans le cadre judiciaire romain. Une autre analyse du procès et de la mort de Socrate est alors

47. Sur l'idée de la vie comme témoignage de vertu rendant inutile le discours judiciaire, nous pouvons penser ici à un passage de l'*Apologie de Socrate* de Xénophon, qui justifie ainsi la *μεγαληγορία* du philosophe athénien, en 3 : « Οὐκ ἐχρήν μέντοι σκοπεῖν, ὃ Σώκρατες, καὶ ὃ τι ἀπολογήσῃ ; » Τὸν δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἀποκρίνασθαι · « Οὐ γὰρ δοκῶ σοὶ ἀπολογεῖσθαι μελετῶν διαβεβιωκέναι ; » ἐπεὶ δ' αὐτὸν ἐρέσθαι · « Πῶς ; » « Ὅτι οὐδὲν ἄδικον διαγεγένημαι ποιῶν · ἤνπερ νομίζω μελέτην εἶναι καλλίστην ἀπολογίας. « Ne faudrait-il donc pas, Socrate, que tu penses aussi à ce que tu vas dire pour te défendre ? » Socrate lui répondit tout d'abord : « Ne te semble-t-il donc pas que j'ai passé ma vie entière à préparer ma défense ? — Comment cela ? demanda Hermogène. — Parce que de toute ma vie je n'ai commis aucun acte injuste ; voilà, je pense, la meilleure façon de préparer sa défense » ».

48. Cicéron, *De officiis*, I, 148.

49. Sénèque, *De providentia*, III, 4 : *Idem facit fortuna : fortissimos sibi pares quaerit, quosdam fastidio transit. Contumacissimum quemque et rectissimum adgreditur; aduersus quem uim suam intendat : ignem experitur in Mucio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in Regulo, uenenum in Socrate, mortem in Catone. Magnum exemplum nisi mala fortuna non inuenit.* « Ainsi fait la Fortune : elle prend pour rivaux les plus braves, et passe dédaigneusement devant les autres. Elle ne s'attaque qu'aux plus résolus et aux plus fiers, afin de déployer contre eux toute sa vigueur. Elle essaye le feu contre Mucius, la pauvreté contre Fabricius, l'exil contre Rutilius, la torture contre Regulus, le poison contre Socrate, le suicide contre Caton. Un grand exemple ne naît que de la mauvaise fortune ».

menée ; ainsi le livre I du *De oratore* démontre le caractère non assimilable de Socrate, en superposant deux procès, celui de Rutilius Rufus, chevalier romain accusé injustement de concussion en 92 av. J.C.⁵⁰, qui refusa de se plier aux artifices rhétoriques attendus du plaidoyer judiciaire, et fut de fait condamné à l'exil, et celui du philosophe athénien, que Cicéron décrira dans les mêmes termes – *non supplex* – dans les *Tusculanes*⁵¹. Le procédé est d'ailleurs clair puisque Cicéron relate la condamnation de Rutilius Rufus, mais ce sont les paroles de Socrate que nous entendons au style direct :

*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. [...] Cuius responso iudices sic exarserunt, ut capitis hominem innocentissimum condemnarent. Qui quidem si absolutus esset, quod mehercule, etiam si nihil ad nos pertinet, tamen propter eius ingeni magnitudinem uellem, quonam modo istos philosophos ferre possemus, qui nunc, cum ille damnatus est nullam aliam ob culpam nisi propter dicendi inscientiam, tamen a se oportere dicunt peti praecepta dicendi*⁵² ?

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. [...] Sa réponse irrita tellement les juges que le plus innocent des hommes fut condamné à mort. Mais s'il eût été absous (et par Hercule, quoique cela ne nous importe guère, je le voudrais tout de même, par admiration pour ce grand génie), ne seraient-elles pas devenues intolérables, les prétentions de tes philosophes, de ces gens qui aujourd'hui encore, après que Socrate a succombé uniquement pour avoir manqué d'éloquence, osent venir nous dire que c'est à la philosophie qu'il faut aller demander les préceptes de l'art oratoire ? Je ne dispute pas d'ailleurs avec eux pour savoir de quel côté se trouve le bien ou le vrai.

Si la description de l'attitude de Socrate, avec la reprise du terme de *supplex*, reste la même que dans les *Tusculanes*, force est de constater que l'analyse est bien différente. Certes, dans le cadre du dialogue du *De oratore*, c'est Antoine et non Cicéron qui parle, mais l'attitude de Socrate est dénoncée : nous nous trouvons donc dans une situation paradoxale où, bien que l'accusé soit innocent au plus haut point (*hominem innocentissimum*), sa condamnation est jugée légitime : il faut alors bien comprendre que

50. Il s'agit d'un procès particulièrement célèbre dans l'Antiquité : l'ensemble du dossier a été réuni et analysé par G.L. Hendrickson, « The Memoirs of Rutilius Rufus », *Classical Philology*, 28-3, 1933, p. 153-175. Nous renvoyons également à E. Pais « L'autobiografia ed il processo di P. Rutilio Rufo », *Dalle guerre puniche a Cesare Augusto, T. I*, Rome, Nardecchia, 1918, p. 35-83 et à R. Kallet-Marx, « The Trial of Rutilius Rufus », *Phoenix*, 44-2, 1990, p. 122-139.

51. Cicéron, *Tusculanes*, I, 71 : *His et talibus rationibus adductus Socrates nec patronum quaesiuit ad iudicium capitis nec iudicibus supplex fuit adhibuitque liberam contumaciam a magnitudine animi ductam, non a superbia, et supremo uitae die de hoc ipso multa disseruit et paucis ante diebus, cum facile posset educi e custodia, noluit, et tum paene in manu iam mortiferum illud tenens poculum locutus ita est, ut non ad mortem trudi, uerum in caelum uideretur escendere.* « Ce sont ces arguments et d'autres analogues qui déterminèrent l'attitude de Socrate dans un procès où il y allait de sa vie. Il ne se mit point en quête d'un avocat, il ne supplia point les juges, mais le prit sur un ton libre et assuré qu'inspirait la grandeur d'âme et non l'orgueil. Le jour même de sa mort, il développa longuement le point qui justement nous occupe ; déjà quelques jours auparavant, alors que la chose eût été facile, il n'avait pas voulu qu'on le fit évader de sa prison, et, au moment où il allait prendre en mains la coupe fatale, à cet instant décisif, il parla, non point comme un homme que l'on traîne à la mort, mais comme s'il allait monter au ciel ».

52. Cicéron, *De oratore*, I, 231-233.

Cicéron ne traite plus ici du procès d'un homme particulier, Socrate, mais du procès de la philosophie socratique qui refuse les artifices du langage assimilés à la sophistique. Socrate assume alors une dimension de symbole et doit par là être condamné, puisqu'il incarne le *discidium* entre philosophie et rhétorique :

*Hinc discidium illud extitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent*⁵³.

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 réflexion politique et juridique sur le procès et la mort de Socrate doit alors être appréhendée comme un moyen d'interroger les limites de l'intégration du modèle socratique à Rome : l'attitude, dont la justice est reconnue, du philosophe athénien face à ses juges n'est pas adaptable à Rome, comme le prouve l'exemple de Rutilius, mais si Socrate est de nouveau condamné dans le *De oratore*, c'est bien parce qu'il incarne la possible suprématie de la philosophie sur l'éloquence, proprement inacceptable pour les Latins, et pour Cicéron au premier chef.

LA MORT DE SOCRATE : UN DÉPASSEMENT ESTHÉTIQUE ?

Comment alors dépasser l'antinomie de la réception latine du procès et de la mort de Socrate, entre dimension philosophique exemplaire et rejet ? C'est probablement la réécriture constante du motif qui nous éclaire sur ce point : la mort de Socrate devient dans la littérature latine un événement esthétique. Les auteurs proposent chacun leur interprétation de la mort du philosophe comme une scène picturale propre à dégager le sublime de la figure socratique ; Cicéron insiste sur ses derniers mots et le message adressé à l'humanité à travers ses juges, Ovide condense au maximum sa description du philosophe, la réduisant à quelques traits, mais c'est sans doute chez Sénèque que la dimension esthétique de la mort de Socrate prend tout son sens :

*Cicuta magnum Socratem fecit. Catoni gladium adsertorem libertatis extorque : magnam partem detraxeris gloriae*⁵⁴.

La ciguë a grandi Socrate. Arrache des mains de Caton l'épée qui va l'affranchir : tu lui retires beaucoup de sa gloire.

La mort de Socrate lui confère donc un statut de martyr de la philosophie, propre à créer une légende. En décrivant dans la lettre 24 les morts de Socrate et de Caton de façon parallèle – un motif déjà présent chez Cicéron –, Sénèque fait de Caton une sorte de philosophe, héritier de Socrate, puisque ce dernier relit le *Phédon* avant de se donner la mort, mais il réfléchit également aux moyens de définir les caractères d'une belle mort, selon des critères qui ne seraient plus seulement des critères guerriers. L'image

53. Cicéron, *De oratore*, III, 59-61.

54. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 13, 14.

de la mort de Socrate, tout particulièrement à l'époque impériale, est nécessaire pour penser, à Rome, la possibilité d'une mort qui atteint au sublime sans être toutefois une mort militaire. On observe ainsi un transfert des caractéristiques du militaire et du philosophe entre les figures de Socrate et de Caton : si Caton devient philosophe, Socrate fait de la ciguë une arme pour se délivrer d'une sentence inique, lutter contre la fortune qui l'écrase et gagner ainsi la gloire ; il acquiert alors une épithète, qui peut revêtir une coloration militaire (*magnum*), et il est intéressant de noter que Socrate, chez Sénèque, gagne la stature d'un homme d'État, par les mentions chez le philosophe stoïcien de l'opposition socratique aux Trente et au tyran Archélaos. À partir d'une mort infamante par condamnation, les auteurs latins construisent une mort sublimée du philosophe athénien, qui constitue, elle, un exemple à imiter et à dépasser, comme le prouve le récit de la mort de Sénèque par Tacite :

Ille, interritus, poscit testamenti tabulas ; ac, denegante centurione, conuersus ad amicos, quando meritis eorum reffere gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem uitae suae relinquere testatur ; cuis si memores essent, bonarum artium famam tam constantis amicitiae laturos. Simul lacrimas eorum, modo sermone, modo intentior, in modum coercentis, ad firmitudinem reuocat, rogitans ubi praecepta sapientiae, ubi tot per annos meditata ratio aduersum imminentia. [...] Seneca interim, durante tractu et lentitudine mortis, Statium Annaeum, diu sibi amicitiae fide et arte medicinae probatum, orat prouisum pridem uenenum, quo damnati publico Atheniensium iudicio exstinguerentur [...] Postremo stagnum calidae aquae introiit, respergens proximos seruorum, addita uoce libare se liquorem illum Ioui Liberatori⁵⁵.

Lui, sans se troubler, demande les tablettes de son testament ; et, sur le refus du centurion, se tournant vers ses amis, il atteste que, puisqu'on l'empêchait de reconnaître leurs services, il leur laissait le seul bien qui lui restât et d'ailleurs le plus beau, l'image de sa vie ; s'ils en gardaient le souvenir, ils trouveraient dans le renom de vertu le fruit de leur inaltérable amitié. En même temps, devant leurs larmes, tantôt sur le ton d'un entretien, tantôt avec plus d'autorité, à la manière d'un censeur, il les rappelle à la fermeté, leur demandant avec insistance où étaient les préceptes de sagesse et la pensée méditée pendant tant d'années pour faire face aux coups du sort. [...] Cependant Sénèque, voyant l'agonie se prolonger et la mort tarder, se tourne vers Statius Annaeus, qu'il tenait, par une longue expérience, pour un ami fidèle et un habile médecin, et le prie de lui donner le poison dont il s'était pourvu depuis longtemps, celui qu'utilisaient les Athéniens pour faire périr les condamnés de droit public [...]. À la fin, il entra dans un bain d'eau chaude en aspergeant les esclaves qui l'entouraient et ajouta qu'il offrait cette libation à Jupiter Libérateur.

La dimension esthétique de la mort du philosophe, rendue explicite par le terme d'*imago* dans le cas de Sénèque, ouvre dans la voie à une non-mort de Socrate, à rapprocher peut-être du rite des *imagines* : aux disciples innombrables du « père des philosophies hellénistiques », qui rendent vivante la philosophie socratique, se lient tous les artistes, prêts à sublimer, par la plume ou le pinceau⁵⁶, le martyr de la philosophie.

55. Tacite, *Annales*, XV, 62-64.

56. La représentation picturale de la mort de Socrate est un motif que l'on retrouve souvent, qui fleurit tout particulièrement au xvii^e et au xviii^e siècle. Nous pouvons ainsi citer les œuvres de Jacques-Louis David, *La mort de Socrate*, 1787, conservée au Metropolitan Museum of Art de New York, de Charles Alphonse Dufresnoy (1611-1668), *La Mort de Socrate*, conservée à la Galerie des Offices de Florence ; de Jean François Pierre Peyron, *La Mort de Socrate*, 1787, conservée au Statens Museum for Kunst de Copenhague, de François Boucher, *La mort de Socrate*, 1762, conservée au Musée de Tessé au Mans, ou encore de Giambettino Cignaroli, *La mort de Socrate*, 1759, conservée au Szépművészeti Múzeum

BIBLIOGRAPHIE

Sources antiques

- Boèce, *La Consolation de Philosophie*, C. Moreschini éd., É. Vanpeteghem trad., Paris, Le Livre de Poche, 2008.
- Cicero : *On Fate & Boethius : The Consolation of Philosophy*, Edited with an Introduction, translations and commentaries by R.W. Sharples, Warminster, Aris & Phillips Ltd, 1991.
- M. Tulli Ciceronis *De natura deorum, libri secundus et tertius*, Cambridge, Harvard University Press, 1958.
- Cicéron, *De l'orateur; Livre I*, E. Courbaud éd., Paris, C.U.F., 1962⁵.
- Cicéron, *De l'orateur; Livre III*, H. Bornecque éd., E. Courbaud et H. Bornecque trad., Paris, C.U.F., 1956².
- Cicéron, *Laelius (De amicitia)*, R. Combès éd., Paris, C.U.F., 1983³.
- Cicéron, *La nature des dieux*, C. Auvray-Assayas trad., Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- Cicéron, *Les devoirs, Tome 1, Livre I*, M. Testard éd., Paris, C.U.F., 1974².
- Cicéron, *Traité du destin*, A. Yon éd., revu et corrigé par F. Guillaumont, Paris, C.U.F., 1997⁶.
- Cicéron, *Tusculanes, Tome I (I-II)*, G. Fohlen éd. et J. Humbert trad., Paris, C.U.F., 1970⁴.
- Ovide, *Contre Ibis*, J. André éd., Paris, C.U.F., 1963.
- Platon, *Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton*, M. Croiset éd., Paris, C.U.F., 1985¹².
- Platon, *La République, livres I-III*, É. Chambry éd. (introduction d'A. Diès), Paris, C.U.F., 1989⁸.
- Platon, *Phèdre*, C. Moreschini éd. et P. Vicaire trad., Paris, C.U.F., 1985.
- Sénèque, *Dialogues Tome 3, Consolations*, R. Waltz éd., Paris, C.U.F., 1975⁶.
- Sénèque, *Dialogues Tome 4, De la providence, De la constance du sage, De la tranquillité de l'âme, De l'oisiveté*, R. Waltz éd., Paris, C.U.F., 1970⁶.
- Sénèque, *Lettres à Lucilius Tome 1, livres I-IV*, F. Préchac éd. et H. Noblot trad., Paris, C.U.F., 1985⁸.
- Sexti Empirici Opera. Vol. I*, H. Mutschmann éd., édition revue par I. Mau, Leipzig, Teubner, 1958.
- Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, P. Pellegrin trad., Paris, Points Essais, Éditions du Seuil, 1997.
- Tacite, *Annales, livres XIII – XVI*, P. Wuilleumier éd., revu par J. Hellegouarc'h, Paris, C.U.F., 1990³.
- Xénophon, *Banquet, Apologie de Socrate*, F. Ollier éd., Paris, C.U.F., 1993³.

Études critiques

- ALBRECHT (von) M., « Sokrates bei Seneca », *Sokrates-Studien*, 5, Nachfolge und Eigenwege, Herbert Kessler éd., Kusterdingen, Die Graue Edition, 2001, p. 261-279.
- BLANCHÉ R. & DUBUCS J., *La logique et son histoire*, Paris, Armand Colin, 1996².

de Budapest, qui s'intéresse d'ailleurs aussi à la mort de Caton, renouvelant le parallèle entre les deux figures. Sur ce point, nous renvoyons à J. Geiger, « Giambettino Cignaroli's Deaths of Cato and Socrates », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 59-2, 1996, p. 270-278.

- BOCHEŃSKI I.M., *A History of Formal Logic*, I. Thomas éd. & trad., Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1961.
- DONINI P.-L., « Fato e volontà umana in Crisippo », *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 109, 1975, p. 187-230.
- EDWARDS C., *Death in Ancient Rome*, New Haven – Londres, Yale University Press, 2007.
- FREY R. G., « Did Socrates Commit Suicide ? », *Philosophy*, 53, n°203, 1978, p. 106-108.
- GILL C., « The Death of Socrates », *The Classical Quarterly*, 23, 1, 1973, p. 25-28.
- GEIGER J., « Giambettino Cignaroli's Deaths of Cato and Socrates », *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 59-2, 1996, p. 270-278.
- GRIFFIN M.T., « Philosophy, Cato, and Roman Suicide I –II », *Greece and Rome*, 33-1, 1986, p. 64-77 et 33-2, 1986, p. 192-202.
- HENDRICKSON G.L., « The Memoirs of Rutilius Rufus », *Classical Philology*, vol. 28-3, 1933, p. 153-175.
- HILL T.D., *Ambitiosa Mors, Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York – Londres, Routledge, 2004.
- ISNARDI PARENTE M., « Socrate e Catone in Seneca : il filosofo e il politico », *Seneca e il suo tempo*, Rome, Salerno Editrice, 2000, p. 215-225.
- KALLET-MARX R., « The Trial of Rutilius Rufus », *Phoenix*, 44-2, 1990, p. 122-139.
- KLEYWEGT A.J., « Fate, free will, and the text of Cicero », *Mnemosyne*, 26, 1973, p. 342-349.
- LANZA D., « La morte esclusa », *Quaderni di Storia*, 11, 1980, p. 157-170.
- LORAUX N., *Les expériences de Tirésias, Le féminin et l'homme grec*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 1989.
- ŁUKASIEWICZ J., *La syllogistique d'Aristote dans la perspective de la logique formelle moderne*, présentation, traduction et notes de F. Caujolle-Zaslowsky, Paris, Vrin, 2010.
- MAYER R.G., « Roman historical *Exempla* in Seneca », *Sénèque et la prose latine, Entretiens sur l'Antiquité classique*, Tome XXXVI, Genève, 1991, p.141-176.
- PAIS E., « L'autobiografia ed il processo di P. Rutilio Rufo », *Dalle guerre puniche a Cesare Augusto, T. I*, Rome, Nardecchia, 1918, p. 35-83.
- SETAIOLI A., « La vicenda dell'anima nella *Consolatio* di Cicerone », *Paideia*, 54, 1999, p. 399-416.
- STELLA M., *L'illusion philosophique : la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2006.
- VERNANT D., *Introduction à la philosophie de la logique*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur, 1986.