

**Mélanie LUCCIANO**

## ***Scurra Atticus ? Le comique de Socrate d'Athènes à Rome*<sup>1</sup>**

### **Notice biographique**

Mélanie Lucciano, agrégée de Lettres Classiques, est doctorante dans le cadre d'une cotutelle internationale de thèse franco-italienne entre l'Université Paris-Sorbonne et l'Università degli Studi di Torino. Elle travaille sous la direction de Messieurs les Professeurs Carlos Lévy et Ermanno Malaspina sur le sujet suivant : « *Paene Socratico genere* : figures de Socrate dans la littérature et la philosophie à Rome de Plaute à Sénèque ». Elle est actuellement ingénieur d'études à Paris 3 – Sorbonne Nouvelle dans le cadre du projet ANR « Renaissance d'Horace » dirigée par Mme le Professeur Nathalie Dauvois.

### **Résumé**

Nos sources grecques sur Socrate établissent deux types de relation au comique, générique en tant que personnage de comédie, ou réflexif (par l'ironie) dans l'exercice de son activité philosophique. Nous pouvons alors définir un comique objectif (d'infériorité), dans lequel le philosophe est raillé, et un comique subjectif (de supériorité), où il ridiculise ses interlocuteurs dans un but psychagogique, le rire sanctionnant la réussite de la transmission de son enseignement. À Rome, nous assistons à une évolution de ces modèles de pensée ; chez Plaute, Socrate se métamorphose en un esclave rusé, transformant la comédie en un espace de réussite de la parole socratique, alors que cette dernière échoue dans la satire de Lucilius, par son incapacité à proposer des solutions aux problèmes passionnels. Le modèle socratique est disqualifié comme inopérant dans le domaine oratoire, frappant ses épigones de ridicule. C'est finalement dans la figure d'un Socrate farcesque que le comique acquiert de nouveau une dimension morale et protreptique ; les caractères comiques se transforment pour devenir vecteurs de philosophie.

---

<sup>1</sup> Nous voudrions remercier M. Carlos LÉVY pour ses remarques, ainsi que Lucia SAUDELLI et Lex PAULSON pour leur aide dans la traduction des résumés.

### Abstract

Our Greek sources on Socrates place the philosopher in two types of contact with the comic idea : first, as a character in a comic play ; and second, as an ironic and self-aware comic subject using humour for philosophical ends. We can then define an objective, “passive” comic mode, in which the philosopher is predominantly the object of ridicule, and a subjective, “active” comic mode in which Socrates mocks his interlocutors for psychagogical ends, their laughter revealing the successful transmission of his ideas. In Rome, these modes of thought undergo significant evolution. In Plautus, Socrates has metamorphosed into the “cunning slave,” effecting a successful translation of the Socratic voice into the Roman theatrical idiom. In Lucilius’ satires, conversely, this voice falls short, and is portrayed instead as incapable of proposing solutions to emotionally laden problems. For many Romans, the Socratic model is disqualified as ineffective in the oratorical domain and his followers become objects of derision. Nevertheless, it is eventually by way of the farcical Socrates that the comic genre reacquires a protreptic and moral dimension, its stock figures reborn as vectors of philosophy.

**Mots-clés :** comique objectif (d’infériorité) – comique subjectif (de supériorité) – ironie – ridicule – Plaute – Lucilius – Cicéron – Sénèque – Rutilius Rufus.

**Keywords :** Subjective/active comic mode – objective/passive comic mode – irony – ridicule – Plautus – Lucilius – Cicero – Seneca – Rutilius Rufus.

### Introduction

Contrairement au sérieux que l’on pourrait attendre de l’activité philosophique et de ses représentants, l’un des plus célèbres philosophes antiques, Socrate, est tout particulièrement lié au comique, que l’on entende le mot dans un sens générique, c’est-à-dire qui est lié à la comédie, ou bien dans un sens plus large, c’est-à-dire qui suscite le rire. Socrate est de fait comique puisqu’il est un personnage de comédie, dans les *Nuées* d’Aristophane – mais aussi dans d’autres pièces qui ne nous sont pas parvenues<sup>2</sup> – et il est également comique

---

<sup>2</sup> Nous pouvons penser ici à des poètes comme Eupolis ou Amipsias. Il est d’ailleurs intéressant de noter que l’association entre Aristophane, Cratinus et Eupolis est évoquée dans les *Satires* d’Horace (en I, IV, 1-5), lorsque ce dernier tente de dégager les sources d’inspiration satirique de Lucilius.

parce qu'il fait rire, dans les textes théâtraux certes, mais pas seulement ; Socrate engage également au rire dans des œuvres dont la finalité n'est justement pas la réjouissance de ses destinataires. C'est le cas du dialogue platonicien – dont la parenté avec le théâtre grec a été largement étudiée ; nous pouvons ici penser à BLONDELL (2002 : 19), qui met en avant la dimension dramatique des dialogues platoniciens, qui sont vus comme des réalités littéraires adaptées du théâtre grec –, des œuvres des autres Socratiques ou encore des traités philosophiques de Sénèque. La problématique du Socrate comique n'a donc rien d'artificiel, puisque nos sources comportent toutes un intense arrière-plan théâtral<sup>3</sup>.

L'on pourrait penser que si Socrate fait rire en philosophie, c'est parce qu'il a fait du rire un des fondements de sa pensée philosophique, à la manière d'un Démocrite, dont l'hilarité, loin de pousser à l'expression d'une quelconque réjouissance, n'est qu'un versant d'une réflexion désabusée sur le monde, dont l'aspect taciturne d'Héraclite constituerait alors l'autre versant. Or, la question est plus complexe que cela : l'exercice de la philosophie par Socrate est lié à un procédé qui pourrait être qualifié de comique, l'ironie. Nous retrouvons donc dans l'*elenchos* socratique un aspect divertissant, tel qu'il existe d'ailleurs dans la comédie : le fait de dévoiler quelqu'un qui n'est pas ce qu'il prétend être, un « faux savant » (HYLAND, 1995 : 132-133). Le procédé fait alors rire le public qui assiste à la discussion ; nous pouvons penser ici à l'*Euthydème* qui en donne certainement l'exemple le plus évident (MICHELINI, 2000 : 509-535)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> La parenté entre les Σωκρατικοὶ λόγοι et les formes théâtrales, comme le mime, est déjà exprimée par Aristote, dans la *Poétique*, 1447 a 28-b 11. KUHN (1941 : 6) souligne, en dépassant le témoignage d'Aristote, les points communs entre les dialogues platoniciens et la tragédie. NUSSBAUM (1986 : 129) nuance cette position, que l'on peut résumer de la façon suivante : « If the dialogues are a kind of theater, owing a debt to tragic models, they are also a theater constructed to supplant tragedy as the paradigm of ethical teaching ».

<sup>4</sup> Le thème du rire est particulièrement important dans l'*Euthydème* ; il apparaît d'ailleurs selon différentes modalités, entre comique calculé ou involontaire et devient l'apanage de tous les protagonistes : Socrate est raillé par les sophistes

Si l'ironie socratique comporte donc un aspect comique, lequel repose sur le ridicule qui frappe les interlocuteurs réfutés par Socrate (ROSSETTI, 2000 : 253-268), il ne l'épuise pas : le procédé implique également une dimension protreptique ; les interlocuteurs de Socrate une fois sortis de la situation d'aporie devraient en effet se tourner vers la recherche de la vérité. C'est donc bien cette dimension ambiguë, complexe, de l'ironie socratique, qui, au lieu de dénouer les tensions par le rire, exacerbe la violence de certains interlocuteurs de Socrate, qui laisse perplexes les auditeurs des dialogues<sup>5</sup>, et qui interroge les exégètes antiques : doit-on prendre au sérieux la prétention d'ignorance de Socrate comme le fait le Varron des *Académiques* de Cicéron (GLUCKER, 1997 : 58-88)<sup>6</sup>, s'interroger sur la validité

---

pour la naïveté apparente de ses questions en 273 d, Clinias est moqué à son tour car il est pris au piège de la discussion des sophistes et affirme alors une chose et son contraire (275 e ; 276 b-d). C'est ensuite Socrate lui-même qui a recours à l'humour pour poser son discours (285 a ; 291 b), avant de jouer les sophistes qui, se sentant ridicules, refusent de répondre (294 d).

<sup>5</sup> Platon, *Gorgias*, 481 b : ΚΑΛ. Εἰπέ μοι, ὦ Χαίρεφῶν, σπουδάξει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει ; - ΧΑΙ. Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Καλλίκλεις, ὑπερφῶς σπουδάσειν · οὐδὲν μέντοι οἶον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν. « Calliclès – Dis-moi, Chéréphon, Socrate est-il sérieux ou plaisante-t-il ? ; Chéréphon – À mon avis, Calliclès, il est tout ce qu'il y a de plus sérieux. Mais le mieux est de lui demander. » Les traductions citées dans cet article sont celles de la C.U.F., que nous modifions dans certains cas.

<sup>6</sup> Cicéron, *Academici libri*, I, 15-16 : *Socrates mihi uidetur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura inuolutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, auocauisse philosophiam et ad uitam communem adduxisse, ut de uirtutibus et de uitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem uel procul esse a nostra cognitione censeret uel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene uiuendum. Hic in omnibus fere sermonibus, qui ab iis, qui illum audierunt, perscripti uarie et copiose sunt, ita disputat ut nihil affirmet ipse, refellat alios, nihil se scire dicat nisi id ipsum, eoque praestare ceteris, quod illi, quae nesciant, scire se putent, ipse, se nihil scire id unum sciat, ob eamque rem se arbitrari ab Apolline omnium sapientissimum esse dictum, quod haec esset una omnis sapientia, non arbitrari sese scire quod nesciat. Quae cum diceret constanter et in ea sententia permaneret, omnis eius oratio tamen in uirtute laudanda, et in hominibus ad uirtutis studium cohortandis consumebatur, ut e Socraticorum libris maximeque Platonis intellegi potest.* « Ce fut Socrate, me semble-t-il – et l'on en convient unanimement – qui, le premier, détourna la philosophie des questions obscures

philosophique du procédé à la manière de l'Arpinate, ou n'en faire qu'un habile instrument rhétorique ? Peut-on ne réduire Socrate qu'à un *scurra Atticus*, comme le font les Épicuriens selon Cotta dans le *De natura deorum*<sup>7</sup> ? C'est donc bien ce caractère quelque peu insaisissable qui conduit les Latins à gommer les aspects proprement philosophiques de l'ironie pour en faire une figure du langage, dont le caractère est certes plaisant, mais non plus réellement divertissant. Cette évolution apparaît clairement chez Cicéron<sup>8</sup>, et s'accroît chez Quintilien : ainsi, dans *l'Institution oratoire*, sur les six

---

et voilées par la nature elle-même, auxquelles, avant lui, tous les philosophes se consacraient, et la dirigea vers la vie en commun. Ainsi, il enquêtait sur les vertus et les vices, le bien et le mal en général, mais il considérait que les choses célestes étaient loin de notre connaissance ; d'ailleurs, même si nous les connaissions parfaitement, elles ne nous aideraient nullement à bien vivre. Dans presque tous ses entretiens, si diversement et abondamment transcrits par ses disciples, Socrate utilise une méthode de discussion telle qu'il n'affirme rien lui-même, détrompe les autres, dit que tout ce qu'il sait c'est qu'il ne sait rien, et que, s'il l'emporte sur les autres, c'est parce que ceux-ci croient savoir ce qu'ils ne savent pas, tandis que lui sait seulement qu'il ne sait rien. Telle est, à son jugement, la raison pour laquelle Apollon l'a déclaré le plus sage de tous les hommes, toute la sagesse consistant uniquement à ne pas juger que l'on sait ce que l'on ne sait pas. Tandis qu'il maintenait ses propos et s'en tenait fermement à cette opinion, tout son discours s'employait pourtant à louer la vertu et à exhorter les hommes à la rechercher passionnément, comme nous l'apprennent les livres des Socratiques et surtout ceux de Platon. »

<sup>7</sup> Cicéron, *De natura deorum*, I, 93.

<sup>8</sup> Cicéron, *Brutus*, 292 : *Ego, inquit, ironiam illam quam in Socrate dicunt fuisse, qua ille in Platonis et Xenophontis et Aeschinis libris utitur, facetam et elegantem puto. Est enim et minime inepti hominis et eiusdem etiam faceti, cum de sapientia disceptetur, hanc sibi ipsum detrudere, eis tribuere illudentem qui eam sibi adrogant [...] Sed in historia, qua tu es usus in omni sermone, cum qualis quisque orator fuisset exponeres, uide, quaeso, inquit, ne tam reprehendenda sit ironia quam in testimonio.* « L'ironie qu'on attribue à Socrate, dit-il, et dont il use dans les livres de Platon, de Xénophon, et d'Eschine est une chose, à mon sens, spirituelle et élégante. C'est en effet un procédé qui ne manque pas d'adresse et qui est même spirituel, en discutant sur la sagesse, que de se la refuser à soi-même et de l'attribuer ironiquement à ceux qui se piquent de l'avoir [...] Mais dans un exposé historique, comme celui que tu viens de faire en te proposant de montrer quel avait été le caractère de chaque orateur, prends garde, je te prie, que l'ironie ne soit aussi répréhensible qu'elle le serait dans la bouche d'un témoin qui dépose. »

occurrences du terme « ironie » (IV, 1, 39 ; VI, 3, 68 ; VIII, 6, 54 ; IX, 1, 3 ; IX, 2, 46 ; IX, 3, 29), une seule se rapporte à Socrate<sup>9</sup>. L'ironie revêt donc une dimension technique, et non plus comique ; elle est d'ailleurs classifiée par Lausberg (1998 : 266-268 ; 403-407) comme un trope de l'*elocutio*, lié à l'*ornatus*, ou une figure *per immutationem*, c'est-à-dire un trope conceptuel.

Dans le cadre de notre étude, qui porte avant tout sur la littérature latine, nous ne parlerons donc pas de l'ironie socratique proprement dite, puisque nous ne la retrouvons donc pas totalement chez les Latins, mais nous inclurons le comique issu du ridicule que l'ironie engendre (HYLAND, 1995 : 128-129), qui, lui, crée le rire, sans ambiguïté. Il semble donc bien alors que si la figure de Socrate peut être liée au comique, elle l'est dans un sens problématique, adoptant certaines caractéristiques du comique, mais ne se limitant pas à celui-ci : il nous appartient d'en étudier les modalités.

## 1. L'acte de naissance de Socrate : les sources grecques entre comique objectif et comique subjectif

### 1.1. Le comique dans le comique : Aristophane

L'acte de naissance littéraire du philosophe athénien, les *Nuées*, mais également les textes platoniciens, établissent un

---

<sup>9</sup> Quintilien, *Institution oratoire*, IX, 2, 46 : *At in figura totius uoluntatis fictio est, apparens magis quam confessa, ut illic uerba sint uerbis diuersa, hic sensus sermoni et uoci et tota interim causae conformatio, cum etiam uita uniuersa ironiam habere uideatur, qualis est uisa Socratis (nam ideo dictus εἶρων, agens imperitum et admiratorem aliorum tamquam sapientium), ut, quem ad modum ἀλληγορίαν continua μεταφορά, sic hoc schema faciat tropus ille contextus.* « Au contraire, dans la forme figurée de l'ironie, toute l'intention est déguisée, le déguisement étant plus apparent qu'avoué ; dans le trope, l'opposition est toute verbale ; dans la figure, la pensée et parfois tout l'aspect de la cause sont en opposition avec le langage et le ton de voix adoptés. Ainsi la vie entière d'un homme peut sembler n'être qu'ironie, comme celle de Socrate (qui était appelé l'ironiste, parce qu'il se présentait comme un ignorant et un admirateur des autres, considérés comme des sages) ; en un mot, si une métaphore continuée fait une allégorie, l'ironie-figure est faite d'une série d'ironies-tropes. »

archétype du Socrate comique grec, dont dépendra la réception latine du philosophe. Le Socrate-personnage que nous donne à voir Aristophane remplit des fonctions qui s'apparentent tout d'abord aux rôles masculins typiques de la Comédie Ancienne (TAPLIN, 1993 : 35 ; 54) : il fait rire le public, puisqu'il apparaît la plupart du temps comme un personnage détaché de la réalité quotidienne. Le Socrate historique est ainsi raillé par le poète comique, comme le prouve la reprise satirique de thématiques philosophiques dans les vers 222-230 des *Nuées* :

ΣΤ. ὦ Σώκρατες,  
ὦ Σωκρατίδιον.  
ΣΩ. τί με καλεῖς, ὦ φήμερε ;  
ΣΤ. πρῶτον μὲν ὅτι δοῶς, ἀντιβολῶ, κάτειπέ μοι.  
ΣΩ. ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.  
ΣΤ. ἔπειτ' ἀπὸ ταροῦ τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς,  
ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς γῆς, εἴπερ ;  
ΣΩ. οὐ γὰρ ἂν ποτε  
ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,  
εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα,  
λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα.

« St. Socrate !...Mon petit Socrate !  
So. Pourquoi m'appelles-tu, « créature d'un jour » ?  
St. D'abord que fais-tu là ? Je t'en conjure, dis-le-moi.  
So. Je marche dans les airs et regarde le soleil.  
St. Alors, c'est d'une corbeille que tu regardes de haut les dieux et non de la terre, au moins.  
So. Jamais, en effet, je n'aurais pu démêler exactement les choses célestes, si je n'avais suspendu mon esprit et confondu ma pensée subtile avec l'air de même nature. »

Socrate affirme une communauté d'essence entre les réalités transcendantes et l'esprit humain pour justifier le fait d'être juché dans une corbeille. Pourtant, le point sur lequel nous voudrions insister est le fait qu'une grande partie du comique des *Nuées* repose non pas seulement sur le caractère du philosophe proprement dit, mais également sur sa confrontation, dans le cadre du dialogue, avec son disciple, Strepsiade : ce qui éclate dans la pièce, c'est bien l'impossibilité de la communication entre les deux hommes, qui se manifeste scéniquement dans notre texte par la différence des niveaux où se tiennent les personnages. Dès que le philosophe entre

en scène, la communication est compromise<sup>10</sup>, puisqu'il se tient dans une machine qui le surélève par rapport aux autres personnages.

Donc, si un aspect du philosophe athénien est raillé ici par le poète comique, c'est bien son inefficacité en tant que maître à penser : Strepsiade se révèle incapable de comprendre l'enseignement socratique<sup>11</sup>, et Socrate exprime d'ailleurs son découragement face à un disciple aussi peu réceptif, aux vers 627-631 :

ΣΩ. μὰ τὴν Ἀναπνοήν, μὰ τὸ Χάος, μὰ τὸν Ἄέρα,  
οὐκ εἶδον οὕτως ἄνδρ' ἄγροικον οὐδένα  
οὐδ' ἄπορον οὐδὲ σκαιὸν οὐδ' ἐπιλήσιμονα·  
ὅστις σκαλαθυράτι' ἄττα μικρὰ μανθάνων  
ταῦτ' ἐπιέλησται πρὶν μαθεῖν·

« So. Non, par la Respiration, par le Vide, par l'Air, jamais je ne vis un homme aussi rustre, aussi inepte, aussi gauche, aussi oublieux. Les moindres babioles qu'on lui apprend, il les a oubliées avant de les avoir apprises. »

Ce qui est bien mis en lumière ici, c'est l'incapacité de Socrate à transmettre son savoir, ce qui tient peut-être au genre comique (STRAUSS, 1993 : 64-65), et l'inefficacité de sa philosophie pour résoudre les problèmes de la vie quotidienne, qui aboutit à un déchaînement de violence, puisque Strepsiade entend bien détruire à la fois le Phrontistérion et Socrate lui-même, entouré de ses disciples. La pièce se termine d'ailleurs sans que l'on sache bien ce qu'il advient des philosophes, ce qui donne un ton particulièrement grinçant à la fin de la comédie.

<sup>10</sup> Un terme en rend bien compte, c'est le diminutif qu'utilise Strepsiade pour qualifier Socrate qui, s'il peut avoir une valeur affective, peut également rendre compte de l'éloignement du philosophe et donc de l'effet de distance entre les deux hommes.

<sup>11</sup> À ce titre, il faut noter que la mise en question de la transmission de la philosophie socratique ne tient pas au personnage de Socrate lui-même, mais est dévalorisée dans l'ensemble de la pièce : Strepsiade n'est pas à même de comprendre les propos du disciple de Socrate, aux alentours du vers 210, même lorsque cet enseignement porte sur des domaines clairs et sensés comme l'exemple de la cartographie. De plus, si l'enseignement semble avoir porté ses fruits, puisque Strepsiade se révèle capable de mettre en déroute ses créanciers, sa victoire n'est que de courte durée ; il est dans la scène suivante battu par son propre fils.



## 1.2. Le comique hors du comique : Platon et les Socratiques

Si l'on s'intéresse maintenant aux autres sources grecques sur la figure de Socrate, c'est-à-dire aux sources philosophiques (nous concentrerons nos remarques sur Platon, mais une réflexion du même type pourrait être menée dans les textes de Xénophon), c'est surtout l'ambivalence du comique socratique qui apparaît. En effet, la figure de Socrate mêle en elle un type de comique que nous pourrions qualifier de *comique d'infériorité* ou *comique objectif* – dont nous avons déjà eu démonstration dans la pièce d'Aristophane – où Socrate devient objet du rire, de la raillerie, par son fait ou bien par la volonté d'autrui, à un *comique de supériorité* ou *comique subjectif*, où Socrate crée le rire au dépend d'autres personnages que lui-même, par ses moqueries (ROSSETTI, 2000 : 253-268). Ce type de comique apparaît surtout dans la pratique de l'ironie, et plus particulièrement de la réfutation, au détriment parfois de l'exposé philosophique : ainsi, dans l'*Euthydème*, Socrate et ses interlocuteurs semblent tous se comporter comme des bouffons, c'est bien le rire du public qui sanctionne la valeur d'une argumentation.

Dans les deux cas, si la philosophie socratique est bien comprise, les deux types de comique trouvent un dépassement réflexif : le rire est nécessaire, car il permet de prendre conscience d'une rupture, d'une réalité « atopique » qui conduit alors à la réflexion. Le Silène s'ouvre sur un trésor de sagesse, et le rire créé par l'ironie de Socrate est, comme l'écrit Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ (1998, 277-278), le « préliminaire à une compréhension raisonnée de l'activité philosophique ». Ici encore, la question de la transmission de la connaissance est essentielle : nous pouvons en effet faire une distinction entre les personnes qui sont capables de comprendre le rire socratique, qui répondent par le rire, comme Simmias dans le *Phédon* en 64 a-b, avant de s'engager sur la voie de la sagesse, et ceux qui le comprennent pas (NARCY, 2000 : 283-292) :

Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. Εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δὴπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἤκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον. Καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι.

« Il y a des chances pour que ceux qui s'attachent à la philosophie au sens droit du terme, les autres hommes ne se doutent pas que leur unique occupation, c'est de mourir, et d'être mort ! Si donc c'est la vérité, il serait assurément bien étrange de n'avoir nulle autre chose à cœur que celle-là pendant toute la vie ; puis, quand cette chose arrive, de s'irriter à propos de ce que, jusqu'alors, on avait à cœur et de quoi l'on s'occupait !" Là-dessus, Simmias se mit à rire : "Par Zeus ! Socrate, dit-il, je n'en avais tout à l'heure nulle envie : tu m'as pourtant fait rire !" »

En revanche, ceux qui ne parviennent pas à comprendre l'enseignement du philosophe dénoncent le caractère railleur des propos de Socrate, qui est, selon eux, inconvenant dans le cadre de la réflexion philosophique. Le comique ne remplit alors pas sa fonction : les interlocuteurs de Socrate ne rient absolument pas, et si rire il y a, comme dans le cas de Thrasymaque au premier livre de la *République* (en 337 a), il s'agit d'un rire de violence, sardonique, proche d'une agression.

Καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαυδάνιον καὶ εἶπεν · ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη ἴκεῖνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσεις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσεις ἢ ἀποκρινοῖο, εἰ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

« À ces mots, [Thrasymaque] éclata d'un rire sardonique, et s'écria : "Ô Hercule, voilà bien l'ironie ordinaire de Socrate ! Je le savais, moi, et j'avais prédit à la compagnie que tu refuserais de répondre, que tu singerais l'ignorant, et que tu ferais tout plutôt que répondre, si on te posait quelque question." »

C'est en gardant en mémoire ces deux lignes d'analyse, c'est-à-dire d'une part la distinction entre comique objectif/comique subjectif (ou encore comique d'infériorité et comique

de supériorité), et d'autre part l'importance de la réussite ou non de la transmission du savoir philosophique que l'on peut aborder la dimension comique du personnage de Socrate dans la littérature latine.

## 2. Devenir Socrate : réussite et ridicule

### 2.1. La réussite de Pseudolus : l'exemple de la comédie latine

Si le philosophe athénien fait son entrée dans la littérature grecque par la porte de la comédie, il emprunte la même voie à Rome : Socrate apparaît pour la première fois en latin dans le *Pseudolus* de Plaute. Il faut toutefois constater que le Socrate comique, au sens générique du terme, diffère profondément de son original grec. Tout d'abord parce que le personnage d'Aristophane, auteur de l'Ancienne Comédie qui propose à son public une œuvre politisée et ancrée dans la réalité de son temps, n'a que peu à voir avec un personnage de la *Néa* dont s'inspire Plaute : Pseudolus est un personnage topique, celui du *seruus fallax*, comme en atteste d'ailleurs son nom, prompt à tromper son vieux maître Simon et son adversaire le *leno* Ballion pour parvenir à ses fins. Socrate n'est donc plus ici un personnage, mais uniquement un des nombreux masques de Pseudolus, personnage polymorphe s'il en est, puisque l'esclave prend également la place d'un autre personnage (le serviteur du militaire) pour mieux tromper Ballion, et s'improvise également metteur en scène, assumant donc le rôle de l'auteur lui-même dans son œuvre.

Dans le passage qui nous occupe, les vers 464-468, Simon avertit son ami Calliphon : vouloir discuter avec Pseudolus revient à vouloir discuter avec Socrate :

*SIMO. Conficiet iam te hic uerbis, ut tu censeas  
Non Pseudolum, sed Socratem tecum loqui.  
PSEUDOLVS. Itast : iam pridem tu me spernis, sentio.  
Paruam esse apud te mihi fidem ipsi intellego.  
Cupis me esse nequam ; tamen ero frugi bonae.*

« SIMON. Il va t'embobiner si bien dans ses discours que tu croiras que ce n'est pas Pseudolus, mais Socrate qui te parle.  
PSEUDOLUS. Hé oui ! Il y a longtemps que tu me méprises, je le vois. Tu n'as qu'une faible confiance en moi, je le sais. Tu veux que je sois un vaurien ; cela ne m'empêchera pas d'être un brave garçon. »

L'apparition de Socrate se fait donc sous la forme d'un jeu sur l'identité, qui se produit grâce au pouvoir des mots maniés par Pseudolus (SLATER, 2000 : 128). En effet, selon les termes mêmes de son maître Simon, lorsque Pseudolus parle, il devient Socrate, afin de mieux rouler son interlocuteur. Deux aspects ressortent nettement de cette assimilation de la figure de Socrate à celle de Pseudolus : il s'agit tout d'abord d'un rapprochement où la référence au philosophe est connotée négativement, ce qui est clairement perçu comme tel par les différents protagonistes, comme le souligne la mention du verbe *sperno* dans la bouche de Pseudolus.

Cette vision négative de la figure de Socrate va de pair avec l'expression d'un comique subjectif, de supériorité, que l'esclave nous donnera à voir tout au long de la pièce et qui s'exprime avant tout par un jeu sur les mots, voire sur les langues, puisque après avoir été « traité » de Socrate, Pseudolus répond, de manière succincte, en grec. Nous sommes donc ici bien loin de la vision d'un Socrate raillé, tel qu'il pouvait apparaître dans les *Nuées*. Pseudolus, lorsqu'il revêt son masque de Socrate, use du pouvoir qu'il exerce par les mots, mais il faut noter, ce qui renforce d'ailleurs l'aspect négatif conféré au personnage, que si nous nous intéressons plus particulièrement à la scène même dans laquelle Pseudolus est rapproché de Socrate, les paroles de Pseudolus ne servent pas à faire avancer l'intrigue ; Pseudolus ne fait que proclamer qu'il triomphera de ses ennemis, mais sans en donner une représentation manifeste. Ainsi, lorsque Pseudolus devient Socrate, il profère des paroles qui tournent à vide, qui lui donnent de l'importance – il va jusqu'à se comparer à l'oracle de Delphes –, mais qui ne possèdent pas de réelle efficacité. Socrate-Pseudolus fait rire son public, mais à la manière d'un jeu rhétorique gratuit. Lorsque ses ruses

s'avèreront réussies, par des actes concrets (comme le fait de se faire passer pour le serviteur de Ballion afin de tromper le serviteur du militaire, et vice-versa auprès de Ballion, à qui il envoie son émissaire, Singe), ce n'est plus alors à Socrate, mais à l'ingénieur Ulysse qu'il sera comparé.

Le pouvoir de la parole socratique existe donc, mais il n'a qu'une fonction rhétorique ; il repose sur du vide. Il permet alors à un esclave de se donner de l'importance, en créant un comique de mots, certes plaisant, mais qui n'a aucune consistance, aucune réussite réelle.

## 2. 2. Lucilius et la satire latine : vers un aveu d'inefficacité de la parole socratique ?

C'est en ce sens que nous devons probablement comprendre l'apparition de Socrate dans la satire latine, sous la plume de Lucilius : en effet, lorsque nous sortons du monde de la comédie pour entrer dans celui de la satire, le comique de supériorité dégagé par la figure de Socrate, qui s'appuie sur un usage étourdissant du langage, révèle sa vacuité, d'où son inutilité.

La personnalité de Lucilius, le fondateur de la satire, genre spécifiquement romain selon Quintilien<sup>12</sup>, n'est pas indifférente en ce qui concerne la référence à Socrate et, d'une façon plus large, à la philosophie dans son œuvre. En effet, le personnage de Lucilius abrite une ambiguïté essentielle : il représente, de par son origine sociale et ses idéaux politiques, bien des valeurs comprises dans le *mos maiorum*, et ridiculise les tenants de l'helléno manie comme Titus Albucius, ou les Stoïciens trop fervents, comme Quintus Mucius Scaeuola. Pourtant, sa proximité avec le cercle de Scipion Emilien est bien connue, tout comme son amitié pour Laelius, le *Sapiens*<sup>13</sup>, pour le philosophe stoïcien Panétius (DES PLACES, 1956 : 83-93), ou encore pour le scholarque de l'Académie Clitomaque,

<sup>12</sup> Quintilien, *Institution Oratoire*, X, 1, 93.

<sup>13</sup> Cicéron, *Laelius De amicitia*, I, 1.

qui lui dédia ses œuvres. C'est sans doute en prenant en compte ce tiraillement entre identité romaine, qui se reflète aussi dans le genre qu'il utilise, et intérêt pour la philosophie que nous pouvons analyser le fragment XXVII, 22 (Charpin) = 709-710 (Marx).

*[nec] sic ubi Graeci, ubi nunc Socratici carti ?  
quidquid quaeritis, perimus.*

« Alors, où sont les Grecs, où sont maintenant les textes socratiques ?  
Quelque soit ce que vous cherchez, nous sommes perdus. »

Il est particulièrement difficile de porter un jugement définitif sur un fragment de Lucilius, et cela pour deux raisons principales : la première tient au genre même de l'œuvre, c'est-à-dire la satire : il s'agit comme nous l'avons déjà vu d'un genre proprement romain, à la dimension fortement référentielle, comme un miroir offert à la société contemporaine (GRIMAL, 1994 : 148), donc peu propice à intégrer un philosophe athénien comme Socrate. De plus, la forme même de la satire, ouverte à toute sorte de sujets variés pose le problème du statut de ce qui est dit : y a-t-il une forme d'adhésion de la part de son auteur, Lucilius, ou au contraire une distance ironique, critique ? La seconde raison qui peut nous conduire à réserver notre propos concernant le sens à accorder au texte de Lucilius est la mauvaise transmission de son œuvre, son aspect fragmentaire, qui pose des problèmes à un double niveau : celui de l'établissement du fragment proprement dit, mais également celui de l'insertion du fragment dans la *Satire* à laquelle il appartient.

Les différents éditeurs tombent d'accord, en s'appuyant avant tout sur des critères métriques et des détails chronologiques, pour dire que notre fragment appartient au livre 27, l'un des plus anciens écrits par Lucilius. Ce livre développe avant tout la thématique amoureuse, ou plutôt la thématique de l'aveuglement qu'induit la passion et, plus précisément, la passion amoureuse. L'aveuglement se manifeste alors dans un sens quasi physique : l'homme ne

peut plus faire confiance à ses sens, qui le trompent<sup>14</sup>. Il s'agit ici d'un lieu commun des philosophies hellénistiques, que l'on retrouve aussi bien dans l'école stoïcienne et néo-académicienne (LÉVY, 1992 : 83) que dans l'école épicurienne<sup>15</sup>.

Le fragment que nous présentons peut donc se lire comme le cri désabusé, voire désespéré d'un homme (que rien ne nous permet d'identifier avec Lucilius lui-même), en proie à la passion, mais tout de même suffisamment lucide pour juger de la gravité de son état. D'une certaine manière, cet amoureux transi présente bien des points de rapprochement avec un jeune amant de la *Néa*, à la fois conscient de son mal mais incapable d'y remédier par lui-même (AUHAGEN, 2001 : 9-23). Le lien entre Socrate et la thématique amoureuse est d'ailleurs évoqué par Lucilius, dans un fragment où, citant le *Charmide* et le fait que le philosophe ne fasse pas de différence entre ses amants, se développe un sentiment d'autodérision<sup>16</sup>.

Puisque nous ne sommes pas ici dans le monde de la comédie, ce n'est pas à son esclave que le jeune homme demande de l'aide, mais aux *Socratici charti*, lesquels se révèlent inaptes à lui proposer une solution. On peut alors supposer une forme de vacuité de la parole socratique face aux troubles engendrés par la passion, vacuité qui est renforcée par la dissolution de l'identité du philosophe athénien, puisqu'on ne parle plus de Socrate, mais des Socratiques et de leurs textes, sorte de genre littéraire à part dont Horace atteste l'existence, en reprenant l'expression même de Lucilius au féminin, les *Socraticae chartae*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Platon, *Théétète*, 157 e.

<sup>15</sup> Nous pouvons citer par exemple Lucrèce, *De rerum natura*, IV, 1154.

<sup>16</sup> Lucilius, *Satires*, XXIX, 66 (Charpin) = 832-833 (Marx) : *sic Socrates in amore et in adulescentulis / meliore paulo facie : signat nil quem amet*. « C'est ainsi que Socrate agissait dans son amour pour les jeunes gens d'assez gentil minois : rien n'indique lequel il aime. »

<sup>17</sup> Horace, *Épître aux Pisons*, v. 309-311 : *Scribendi recte sapere est et principium et fons. / Rem tibi Socraticae poterunt ostendere chartae, / luerbaque prouisam rem non inuita sequentur*. « Pour bien écrire, il faut du bon sens : là en est le principe, là en est la source. Les ouvrages socratiques pourront te faire voir l'idée, et, une fois l'idée devant tes yeux, les mots viendront la rejoindre sans se faire prier. »

Cette dissolution s'accompagne donc d'une multiplication des figures représentant, incarnant le philosophe (qui devient à son tour une sorte de porte-parole de l'ensemble de la philosophie, dénoncée dans sa totalité), pour un résultat tout aussi négligeable. Dans le cadre d'une comédie, on pourrait parler d'un comique objectif, qui mettrait en avant à la fois le ridicule du jeune homme et celui de ses conseillers inutiles, mais, dans le cadre de la satire, genre qui se veut le reflet de la réalité, le ridicule se teinte d'un rire grinçant, à l'image d'une société où l'homme est abandonné face aux affres de la passion (MANUWALD, 2011 : 321). Il y a donc un déplacement du comique, devenu un comique d'infériorité par rapport à la comédie du *Pseudolus*, de Socrate vers ceux qui espèrent résoudre leurs peines amoureuses par le recours à sa philosophie, incohérence dont nous trouvons trace aussi chez Properce<sup>18</sup>.

Socrate passe donc au second plan en ce qui concerne la thématique comique, et cette dilution de la figure socratique entre ses différents disciples, qui ne sont donc plus que des pâles reflets, anonymes, du philosophe athénien, conduit à une perte de puissance des propos socratiques, à un affaiblissement de son enseignement. Le ridicule ne touche donc non plus Socrate, mais les Socratiques.

### **3. Devenir Socrate : des Socratiques ridicules par leur comportement inadapté**

Le terme de « Socratique », s'il s'entend avant tout, en grec comme en latin, pour qualifier des textes où apparaît la figure du philosophe athénien, peut aussi avoir l'acception de « à la manière de, qui s'assimile à Socrate » (ROSSETTI, 2001 : 11-35 ; ALESSE, 1997 : 282). Or, se développe dans la littérature successive toute une série d'épigones du philosophe athénien, qui sont à leur tour frappés de ridicule.

---

<sup>18</sup> Properce, *Élégies*, II, 34, 27-28 : *Quid tua Socraticis tibi nunc sapientia libris / proderit aut rerum dicere posse vias ?* « À quoi te servira maintenant la sagesse acquise par les livres socratiques ou de pouvoir dire les chemins de la nature ? »



Nous ne sommes plus vraiment ici dans la mise en place d'un comique objectif ou subjectif lié à la figure de Socrate, mais dans un *comique de projection* : c'est bien parce que ces personnages adoptent des caractéristiques socratiques tout en restant des Romains qu'ils deviennent risibles ; Socrate, confronté à la même situation, ne l'est pas.

Leur comportement dénote en effet d'une inadaptation par rapport à la société romaine, voire d'une forme de folie pure et simple : c'est le cas du lecteur malheureux du *Phédon*, Théombrote d'Ambracie dont nous retrouvons la trace, après Callimaque<sup>19</sup>, chez Cicéron et chez Ovide, ainsi que chez des auteurs chrétiens (WILLIAMS, 1995 : 154-169 ; JERPHAGON, 1994 : 39-48 ; SPINA, 1989 : 12-39).

L'Arpinate commence par relater la mésaventure de l'apprenti-philosophe dans le *Pro Scauro*, III, 3-6 :

*At Graeculi quidem multa fingunt, apud quos etiam Theombrotum Ambraciotam ferunt se ex altissimo praecipitasse muro, non quo acerbitatis accepisset aliquid, sed, ut uideo scriptum apud Graecos, cum summi philosophi Platonis grauiter et ornatè scriptum librum de morte legisset, in quo, ut opinor, Socrates, illo ipso die quo erat ei moriendum, permulta disputat, hanc esse mortem quam nos uitam putaremus, cum corpore animus tamquam carcere saeptus teneretur, uitam autem esse eam cum idem animus, uinclis corporis liberatus, in eum se locum unde esset ortus rettulisset. Num igitur ista tua Sarda Pythagoram aut Platonem norat aut legerat ?*

« Mais il est vrai que tous ces petits Grecs imaginent mille choses, et c'est chez eux aussi que l'on raconte que Théombrote d'Ambracie se précipita du haut d'une muraille très élevée, non qu'il lui fût arrivé aucun malheur, mais comme je le vois écrit chez les Grecs, après avoir lu le traité si profond et si beau composé par le grand philosophe Platon sur la mort, ce traité où, je crois, Socrate, le jour même où il devait mourir, soutient avec force preuves que la mort véritable est ce que nous croyons être la vie, lorsque l'âme est tenue enfermée dans le corps comme dans une prison et que la vie est le moment où cette même âme, délivrée des liens du corps, est retournée au lieu d'où elle est issue. Est-ce que, par hasard, la dame sarde dont tu parles connaissait ou avait lu Pythagore ou Platon ? »

---

<sup>19</sup> Callimaque, *Épigramme*, 23.

Cicéron, dans le *Pro Scauro*, développe sur le mode sarcastique, pour dédouaner son client, accusé d'avoir déshonoré une femme et d'avoir, par là-même, poussé la malheureuse au suicide, une image qui semble donc être déjà répandue dans l'Antiquité : le caractère inconsidéré des lecteurs du *Phédon* et des imitateurs de Socrate.

L'intention de Cicéron dans le *Pro Scauro*, à la différence des *Tusculanes* où il rapporte la même anecdote de façon à la fois plus sobre et plus documentée<sup>20</sup>, vise clairement à reconstruire une dimension comique dans le rapport au philosophe athénien, comme le montre l'emploi du diminutif dépréciatif *Graeculi*, ou encore l'insistance sur le fait que Théombrote n'a pas compris l'enseignement socratique. Donc, dans le texte cicéronien, est mis de nouveau en lumière le pouvoir des mots, celui de Platon cette fois-ci, ainsi que le pouvoir d'évocation de la figure de Socrate, à travers la description de sa mort, comme semble le montrer l'expression « *Socrates, illo ipso die quo erat ei moriendum* », qui résume le *Phédon* à l'image d'un Socrate mourant. Cette image donne une force de conviction à l'argumentation assimilant la philosophie à la déliaison du corps et de l'âme.

Cette forte présence de Socrate pousse certains lecteurs à une lecture fautive du *Phédon* : puisque philosopher équivaut à apprendre à mourir, autant mourir tout de suite et gagner ainsi ses galons de philosophe. Théombrote n'a pas saisi que dans la formule selon laquelle philosopher, c'est apprendre à mourir, ce qui importe est justement l'apprentissage. Ces lecteurs trop pressés effectuent une confusion des genres : ils lisent comme une narration (*fiunt*) ce qui doit être vu

---

<sup>20</sup> Cicéron, *Tusculanes*, I, 83-84 : *A malis igitur mors abducit, non a bonis, uerum si quaerimus. [...] Callimachi quidem epigramma in Ambraciotam Theombrotum est, quem ait, cum ei nihil accidisset aduersi, e muro se in mare abiecisse lecto Platonis libro.* « Je disais donc que la mort nous arrache à des maux et non à des biens, si l'on va au fond des choses. [...] De Callimaque nous avons une épigramme en l'honneur de Théombrote d'Ambracie, lequel, dit-il sans qu'il lui fût arrivé nulle contrariété, se jeta dans la mer du haut du rempart, après avoir lu l'ouvrage de Platon. »

comme un traité philosophique et s'assimilent ainsi à la figure du philosophe athénien. Ils deviennent donc socratiques et par là-même ridicules, parce qu'ils appliquent au pied de la lettre les préceptes des textes philosophiques qui nécessitent pourtant une exégèse, et semblent presque victimes d'un destin qu'ils pensaient maîtriser, comme l'illustrent les vers 493-500 du *Contre Ibis* d'Ovide :

*Vel de praecipiti uenias in Tartara saxo,  
Vt qui Socraticum de nece legi opus,  
Vt qui Thesae fallacia uela carinae  
Vidit, ut Iliaca missus ab arce puer,  
Vt teneri nutrix eadem et matertera Bacchi,  
Vt cui causa necis serra reperta fuit,  
Lindia se scopulis ut uirgo misit ab altis,  
Dixerat Inuicto quae mala uerba Deo !*

« Ou bien jette-toi d'une roche escarpée dans le Tartare, comme le lecteur du traité socratique "De la mort", comme celui qui vit les voiles trompeuses du navire de Thésée, comme l'enfant précipité de la citadelle d'Ilion, comme celle qui fut à la fois la nourrice et la tante maternelle du petit Bacchus, comme celui qui mourut pour avoir inventé la scie, comme se jeta d'une roche élevée la vierge de Lindos qui avait insulté le Dieu Invaincu ! »

Même s'ils ne connaissent pas toujours un développement aussi tragique, les imitateurs de Socrate se caractérisent toutefois par une inadaptation de leur comportement aux cadres de la société romaine : c'est le cas de Publius Rutilius Rufus qui, accusé injustement de concussion (KALLET-MARX, 1990 : 122-139 ; HENDRICKSON, 1933 : 153-175 ; PAIS, 1918 : 35-83), refusa de se plier aux artifices rhétoriques attendus du plaidoyer judiciaire. Le jury, vendu à la cause de ses accusateurs, le condamna alors à l'exil. Cicéron, par la bouche d'Antoine, nous relate l'anecdote au premier livre du *De oratore*, en 230-231 :

*Nunc talis uir amissus est, dum causa ita dicitur, ut si in illa commenticia  
Platonis ciuitate res ageretur: nemo ingemuit, nemo inclamauit  
patronorum, nihil cuiquam doluit, nemo est questus, nemo rem publicam  
implorauit, nemo supplicauit; quid multa? pedem nemo in illo iudicio*

*supposit, 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.*

« Et maintenant ce grand homme est perdu pour nous, parce que sa cause fut plaidée comme elle eût pu l'être dans la république idéale de Platon. 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 pas un suppliant ou un accusé, mais un précepteur qui donne des leçons : je me trompe, un maître qui donne des ordres à ses juges. »

L'assimilation entre les deux hommes, puisque Rutilius Rufus devient réellement un nouveau Socrate, est particulièrement marquante, et a d'ailleurs frappé Quintilien, dans *l'Institution oratoire*, XI, 1, 12-13, qui y voit un exemple d'un type de défense *Socraticum genus*, caractérisé par son inefficacité :

*Et nos secundum communem potius loquendi consuetudinem quam ipsam ueritatis regulam diuisione hac utimur, ut ab eo quod deceat utilitatem separemus, nisi forte P. Rutilius, uel cum illo paene Socratico genere defensionis est usus, uel cum reuocante eum P. Sulla manere in exilio maluit, quid sibi maxime conduceret nesciebat.*

« Et moi, en suivant l'habitude commune du langage plutôt que la règle même de la vérité, j'utilise cette division en distinguant ce qui est utile de ce qui est séant, à moins qu'on ne trouve que [...] P. Rutilius, à la fois lorsqu'il se défendit presque à la manière de Socrate, et lorsque, rappelé de l'exil par P. Sulla, il aima mieux y rester, ne savait pas ce qui était le plus avantageux pour lui. »

À la différence d'un Théombrote, dont la ferveur philosophique peut en soi porter à sourire, le personnage de Rutilius Rufus n'est pas ridicule : ce qui porte au comique, comme le montre bien Cicéron qui reconstruit l'anecdote, c'est le *décalage* que produit la vision d'un citoyen romain qui se

comporte comme un philosophe athénien ; Socrate ne peut pas constituer un modèle rhétorique applicable à la société romaine. Le ridicule naît alors de la projection de traits socratiques sur un personnage latin, clairement défini comme un rouage important de la société de l'*Vrbs, homo Romanus et consularis*.

L'incompatibilité entre l'attitude de Socrate au cours de son procès et le fonctionnement de la justice à Rome est mise en lumière par le traitement sur le mode parodique de l'*actio* du discours de défense de Rutilius, où les Stoïciens, d'une certaine manière, se substituent aux juges véritables. Ce qui importe en effet, ce n'est pas de remporter le procès, mais de ne pas déplaire aux membres du Portique, lesquels se réclament en effet fortement de Socrate (ALESSE, 2000 ; LONG, 1988 : 150-171). Nous assistons donc à une parodie de procès, dans lequel tous les rôles sont travestis : les philosophes prennent la place des juges, et les valeurs de la philosophie remplacent les comportements attendus dans le cadre d'une rhétorique judiciaire. De même, Socrate et Rutilius ne sont plus des accusés, *supplices*, mais des maîtres de sagesse ; les domaines privé et public de l'éloquence sont mélangés. Cicéron fait un récit comique d'un événement qui ne l'est pas ; c'est donc bien la confrontation détonante entre le monde grec de Socrate et le monde romain du *mos maiorum* qui crée le ridicule, et, comme nous pouvons le voir, une forme d'humour noir.

Toutefois, face à ces Socratiques frappés de ridicule, se dessine, peu à peu, la figure d'un nouveau Socrate, ridicule lui aussi, mais selon des modalités diverses, assumant de nouvelles significations.

#### **4. Le bouffon Socrate : redéfinition d'un rôle philosophique à part entière**

##### **4. 1. Retour d'un Socrate farcesque ?**

Si un tel mouvement était déjà à l'état d'ébauche chez les auteurs antérieurs, c'est véritablement dans les textes de Sénèque qu'apparaît un nouveau Socrate comique : le philo-

sophe latin met en scène dans ses traités un personnage de Socrate raillé, proprement farcesque, sans lien textuel marqué avec la tradition grecque des contemporains de Socrate. Sont donc définies de nouvelles thématiques comiques.

Nous trouvons trace de la première dans le *De ira*, III, XI, 2 ; Sénèque nous donne en effet à voir un Socrate confronté à la violence de ses concitoyens, un thème que nous pouvons peut-être lier à la dimension ambiguë du comique socratique, tel qu'il s'exprime à travers l'ironie, dans les textes platoniciens, qui, mal compris, engendre violences et tensions chez ses interlocuteurs<sup>21</sup> :

*Circumscribenda multis modis ira est; pleraque in lusum iocumque uertantur. Socraten aiunt colapho percussum nihil amplius dixisse quam molestum esse quod nescirent homines quando cum galea prodire deberent. Non quemadmodum facta sit iniuria refert, sed quemadmodum lata.*

« On doit circonscrire la colère de différentes manières ; il faut que la plupart des [causes de la colère] soient tournées en jeu et en plaisanterie. On raconte que Socrate, après avoir reçu un coup de poing, se contenta de dire qu'il était ennuyeux que les hommes ne sachent pas quand ils devaient sortir avec un casque. Ce qui importe, ce n'est pas comment est faite l'injure, mais comment elle est supportée. »

Si le philosophe athénien est donc attaqué et raillé ouvertement par ses concitoyens, il convient de noter qu'à ces attaques publiques répondent des attaques privées, celles de sa femme Xanthippe. Il s'agit d'un thème que Sénèque traite à deux reprises, dans le *De constantis sapientis*, XVIII, 6- XIX, 2, mais aussi dans son traité qui nous est parvenu de façon fragmentaire, le *De matrimonio*, en F 31 Vottero = F 9 Bickel = F 62 Haase. Nous citons tour à tour les deux textes.

*Respiciamus eorum exempla quorum laudamus patientiam, ut Socratis, qui comoediarum publicatos in se et spectatos sales in partem bonam accepit risitque non minus quam cum ab uxore Xanthippe immunda aqua*

---

<sup>21</sup> Il convient de noter que nous retrouvons une anecdote similaire chez Diogène Laërte, en VI, 41, mais cette fois rapportée au philosophe cynique Diogène.

*perfunderetur. [...] Non est in rixam colluctationemque ueniendum. Procul auferendi pedes sunt, et quicquid horum ab imprudentibus fiet (fieri autem nisi ab imprudentibus non potest) neglegendum, et honores iniuriaequae uulgi in promiscuo habendae, nec his dolendum nec illis gaudendum.*

« Cherchons nos modèles parmi les grands hommes dont nous célébrons la patience : tel Socrate, qui, voyant représenter des comédies où il était bafoué à la grande joie du public, prit la chose de fort bonne grâce et ne rit pas moins que le jour où Xanthippe, sa femme, l'inonda d'une eau malpropre. [...] Ne nous laissons jamais aller aux querelles et aux batailles. Quittons la place, et, quelques provocations que des insensés nous adressent (car elles ne peuvent venir que d'insensés), ignorons-les, ne faisons aucune distinction entre les hommages et les injures du vulgaire, et ne soyons pas plus mortifiés des unes que flattés des autres. »

*Quodam autem tempore cum infinita conuicia ex superiori loco ingerenti Xantippae restitisset, aqua perfusus immunda nihil respondit amplius quam capite deterso : « Sciebam, inquit, futurum ut ista tonitrua imber sequerentur ».*

« Alors qu'un jour <Socrate> tenait tête à Xanthippe qui, du haut de sa maison, l'accablait d'injures, inondé d'eau sale, il répondit simplement, après s'être essuyé la tête : "Je savais bien qu'à ces grondements de tonnerre succéderait la pluie." »

L'allusion à la femme acariâtre du philosophe, Xanthippe, permet de donner à Socrate une dimension proche d'un personnage de comédie, déjà sous-jacente chez Platon<sup>22</sup>. Encore une fois, nous retrouvons trace de l'anecdote chez Diogène Laërce<sup>23</sup>, et il est particulièrement intéressant de noter

---

<sup>22</sup> En effet, la description du caractère de Xanthippe semble un clin d'œil de Phédon à Echécrate, dans le *Phédon* en 60 a : τὴν δὲ Ξανθίππην (γινώσκεις γάρ) [...] Ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἢ Ξανθίππην, ἀνευφήμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες [...] βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην. « Xanthippe (tu n'es pas sans la connaître !) [...] Dès que Xanthippe nous eut aperçus, ce furent des malédictions et des discours tout à fait dans le genre habituel aux femmes. [...] elle hurlait en se frappant la poitrine. »

<sup>23</sup> Diogène Laërce, II, 36 : Ἐλεγε δὲ τοῖς κωμικοῖς δεῖν ἐπίτηδες ἑαυτὸν διδόναι · εἰ μὲν γάρ τι τῶν προσόντων λέξειαν, διορθώσονται · εἰ δ' οὐ, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. Πρὸς Ξανθίππην πρότερον μὲν λοιδοροῦσαν, ὕστερον δὲ καὶ περιχέασαν αὐτῶ, « οὐκ ἔλεγον, εἶπεν, ὅτι Ξανθίππη βροντῶσα

que le passage où intervient Xanthippe est précédé d'une allusion aux rapports entre Socrate et la comédie ancienne. L'arrière-plan théâtral est donc encore présent, même si l'image donnée de Socrate, elle, évolue.

En effet, à travers ces nouvelles images d'un Socrate raillé se constitue une nouvelle mythologie autour de la figure du philosophe grec : à la différence de la comédie d'Aristophane, qui reste notre point d'ancrage en ce qui concerne le développement d'un comique objectif – ou d'infériorité – lié à Socrate, nous n'avons plus affaire à un philosophe chef d'école, mais plutôt à un Socrate privé, presque à un homme du quotidien, dans ses relations à la fois à ses concitoyens et à sa famille. La figure de Socrate gagne ainsi en humanité, et probablement aussi en potentialité d'assimilation, puisque Socrate lui-même a été confronté à l'incompréhension de ses concitoyens, ce qui confère à la figure du philosophe athénien une forme de sympathie, inhérente au traitement comique de l'anecdote par Sénèque.

#### **4. 2. Le pourquoi de cette construction : le recours à l'exemplum**

Nous pourrions alors nous interroger sur l'importance de la constitution de ce nouveau caractère comique de Socrate, un comique d'infériorité poussé à son extrême, puisque Socrate se trouve physiquement humilié, même par une personne qui devrait être plus faible que lui, sa femme, et surtout sur le pourquoi d'une telle utilisation par Sénèque de ce Socrate raillé.

Il convient de noter que la société romaine se constitue selon le modèle de l'imitation des exemples (MAYER, 1991 : 143), laquelle est une pratique centrale dans la vie sociale romaine à travers les institutions que sont le *contubernium*, où un jeune

---

καὶ ὕδωρ ποιήσει; », « <Socrate> disait d'ailleurs qu'il faut délibérément s'exposer aux auteurs comiques : car s'ils disent quelque chose qui s'applique à nous, ils nous corrigeront ; sinon, cela ne nous concerne pas. À Xanthippe qui, l'injuriant d'abord, allait ensuite jusqu'à l'arroser : "Ne disais-je pas, dit-il, que Xanthippe, en tonnant ferait aussi la pluie ?" »



officier est placé sous la direction d'un officier plus âgé dont il partage la tente pour tirer profit de ses connaissances militaires et de son influence morale, ou encore le *tirocinium fori*, qui permet à un jeune orateur de suivre un homme aguerri, pour apprendre les ficelles du métier. Ces institutions influencent à la fois le comportement moral des individus et la production littéraire. À cette structuration du mode de pensée de la société romaine se superpose la pratique stoïcienne des *exempla* : celui qui veut progresser sur la voie de la sagesse doit se donner un modèle, c'est-à-dire quelqu'un de plus avancé que lui qui pourra alors guider ses pas<sup>24</sup>. Comme l'explique Thomas RICKLIN (2006 : 12) à propos de Cicéron – mais le propos peut s'appliquer également à Sénèque – « utiliser des exemples revient [...] à se servir d'une des deux façons permettant de retrouver la vérité d'une chose (*ratio ueri reperiendi*) et donc de pratiquer cette deuxième méthode philosophique qui ne cherche pas la nature de la chose (*rei natura*), mais plutôt son expression exemplaire. ». Cette dimension exemplaire de la vie d'un philosophe est d'autant plus importante chez Socrate que ce dernier a fait le choix de ne pas donner une forme écrite à sa philosophie, dimension pratique de la philosophie que souligne Sénèque dans les *Lettres à Lucilius*, 6, 4 : *omnis [...] turba plus ex moribus quam ex uerbis Socratis traxit*, « toute cette foule <de philosophes> a plus tiré des mœurs de Socrate que de son enseignement ».

C'est donc bien dans le cadre d'une constitution de Socrate en tant qu'*exemplum* que nous devons comprendre l'utilisation qu'en fait Sénèque : Socrate incarne le *sapiens*, qui doit guider le *progređiens* sur la voie de la sagesse. Or, dans le cadre de la philosophie stoïcienne, la lutte contre les passions est une activité fondamentale pour le *progređiens*. C'est pourquoi nous retrouvons la vision d'un Socrate raillé mais acceptant néanmoins son sort avec calme dans le *De ira*, exemple que Sénèque nous invite à suivre.

---

<sup>24</sup> Nous en trouvons un exemple dans Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95, 65, qui se conclut par les mots suivants : *Proponamus laudanda, inuenietur imitator*, « Proponons de nobles modèles : ils trouveront imitateur ».

Mais pourquoi utiliser ici le personnage de Socrate, plutôt qu'un Romain ou un maître de l'école stoïcienne ? Un modèle alternatif avait d'ailleurs eu une forte influence à Rome<sup>25</sup>, celui de Pythagore, l'homme des *mirabilia*<sup>26</sup>, mais il s'agit d'une figure dans laquelle le rire n'aurait pas eu sa place. Nous pouvons penser tout d'abord que, si l'on cherche l'exemple d'un sage qui pourrait être ridiculisé sans que son aura en soit réellement entachée, c'est probablement l'image de Socrate qui vient immédiatement à l'esprit, de par ses liens avec le genre comique et de par son rapport ambigu à l'utilisation du rire.

Pourtant, nous pouvons également penser que c'est la distance qui existe entre Socrate et la société romaine, le caractère non proprement assimilable de Socrate, qui a entraîné le choix de Sénèque. Si, comme il l'écrit dans le *De breuitate uitae*, nous pouvons *hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere*, le Socrate aux couleurs cyniques (comme le prouve la circularité des références avec la figure de Diogène) incarne un modèle à suivre, mais également une radicalité qui ne pourrait pas être acceptée par un Romain, qui, s'il subissait ce à quoi Socrate est confronté, se sentirait blessé dans son honneur.

Le Socrate raillé, du comique d'infériorité, retrouve donc dans les textes philosophiques de Sénèque une grandeur : il incarne le *sapiens* d'un raisonnement poussé à l'extrême, qui reste valable théoriquement, même s'il n'est pas applicable dans le cadre de la société romaine du *mos maiorum*, que cela soit dans un cadre privé – l'anecdote avec Xanthippe – ou public – le coup reçu.

Le Socrate raillé, qui accepte son sort, donne alors aux lecteurs de Sénèque une leçon de philosophie. En effet, nous assistons à un dépassement du comique, par la dignité de l'attitude du penseur athénien, voire à une neutralisation du

---

<sup>25</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXXIV, XII.

<sup>26</sup> Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 11. On consultera également les *Vie de Pythagore* rédigées par Porphyre et par Jamblique.

comique, et cela à un double niveau : Socrate peut à la fois servir d'exemple aux néophytes de la philosophie, en leur montrant que le potentiel comique d'un acte injurieux peut très bien être contrebalancé par un bon mot qui lui permet de mettre les rieurs de son côté, et en effectuant donc une réponse comique contre comique, mais l'exemple peut servir également aux *progređientes*, qui voient dans le cas de Socrate une opportunité de mise à l'épreuve, laquelle se transforme en un moyen de progresser sur la voie de la sagesse.

Le Socrate ridiculisé auquel donne vie Sénèque dans ses textes assume donc une valeur de philosophie à la fois pratique (puisqu'il joue un rôle propédeutique auprès du *progređiens*) et théorique (puisqu'il permet de pousser jusqu'à l'extrême le raisonnement qui conduit à la lutte contre les passions).

### **Conclusion**

Nous pouvons donc, au terme de ce parcours sélectif d'un Socrate comique dans la littérature latine, voir comment l'image du philosophe athénien raillé retrouve sa fonction première, celle de faire rire bien sûr, mais également d'engager la réflexion. C'est d'ailleurs dans le ridicule que Socrate redevient, après les dialogues platoniciens où le rire est un moyen d'apprentissage, avec le jeu du παιδεία-παιδιά (KUHN, 1941 : 28), à travers les textes de Sénèque, un maître vivant de philosophie pour les lecteurs latins, celui qui leur apprend à maîtriser leurs passions et à se jouer des vicissitudes de la vie.

### **Bibliographie**

#### **Textes antiques**

- ARISTOPHANE, 1958<sup>6</sup>, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, COULON V. (éd.) et VANDAELE H. (trad.), Paris : C.U.F.
- CICÉRON, 1960<sup>3</sup>, *Brutus*, MARTHA J. (éd.), Paris : C.U.F.

- CICÉRON, 1962<sup>5</sup>, *De l'orateur, Livre I*, COURBAUD E. (éd.), Paris : C.U.F.
- CICÉRON, 1976, *Discours, Tome XVI – 2ème partie, Pour Cn. Plancius, Pour M. Aemilius Scaurus*, GRIMAL P. (éd.), Paris : C.U.F.
- CICÉRON, 1930, *Tusculanes, Tome I, Livres I-II*, FOHLEN G. (éd.), HUMBERT J. (trad.), Paris : C.U.F.
- DIOGENES LAERTIUS, 1991<sup>8</sup>, *Lives of eminent philosophers, vol I*, HICKS R. D. (éd.), Cambridge : Loeb.
- DIOGÈNE LAËRCE, 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, GOULET-CAZE M.-O. (dir.), Paris : LDP.
- HORACE, 2002<sup>10</sup>, *Épîtres*, VILLENEUVE F. (éd.), Paris : C.U.F.
- LUCILIUS, 1979, *Satires, Tome II : Livres IX-XXVIII*, CHARPIN F. (éd.), Paris : C.U.F.
- LUCILIUS, 1991, *Satires, Tome III : Livres XXIX, XXX et fragments divers*, CHARPIN F. (éd.), Paris : C.U.F.
- OVIDE, 1963, *Contre Ibis*, ANDRÉ J. (éd.), Paris : C.U.F.
- PLATON, 1992<sup>16</sup>, *Gorgias, Ménon*, CROISSET A. (éd.) avec la collaboration de BODIN L., Paris : C.U.F.
- PLATON, 1932, *La république, Livres I-III*, CHAMBRY É. (éd.), introduction par DIËS A., Paris : C.U.F.
- PLATON, 1934<sup>2</sup>, *Phédon*, ROBIN L. (éd.), Paris : C.U.F.
- PLAUTE, 1938, *Pseudolus, Rudens, Stichus*, ERNOUT A. (éd.), Paris : C.U.F.
- PROPERCE, 2006, *Élégies*, VIARRE S. (éd.), Paris : C.U.F.
- QUINTILIEN, 1978, *Institution oratoire, VIII-IX*, COUSIN J. (éd.), Paris : C.U.F.
- QUINTILIEN, 1979, *Institution oratoire, X-XI*, COUSIN J. (éd.), Paris : C.U.F.
- SENECA, 1998, *I frammenti*, VOTTERO D. (éd.), Bologna : Pàtron Editore.
- SÉNÈQUE, 1942, *Dialogues Tome 1, De la colère*, BOURGERY A. (éd.), Paris : C.U.F.
- SÉNÈQUE, 1985<sup>8</sup>, *Lettres à Lucilius, Tome 1, l. I-IV*, PRÉCHAC F. (éd.) et NOBLOT H. (trad.), Paris : C.U.F.

### Littérature secondaire

- ALESSE F., 2000, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli : Bibliopolis.
- ALESSE F. (éd.), 1997, *Panezio di Rodi, Testimonianze*, Napoli : Bibliopolis.
- AUHAGEN U., 2001, « Lucilius und die Komödie », dans MANUWALD G. (éd.), *Der Satiriker Lucilius und seine Zeit*, München : Verlag C.H. Beck, p. 9-23.
- BLONDELL R., 2002, *The play of character in Plato's dialogues*, Cambridge : Cambridge University Press.
- DES PLACES E., 1956, « Le platonisme de Panétius », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'école française de Rome*, n°68, p. 83-93.
- GLUCKER J., 1997, « Socrates in the Academic books and other Ciceronian works », dans INWOOD B., MANSFELD J. (éd.), *Assent and Argument, Studies in Cicero's Academic books*, Leiden, New-York, Köln : Brill, p. 58-88.
- GRIMAL P., 1994, *La littérature latine*, Paris : Fayard.
- HENDRICKSON G. L., 1933, « The Memoirs of Rutilius Rufus », *Classical Philology*, n° 28 (3), p. 153-175.
- HYLAND D. A., 1995, *Finitude and Transcendence in the Platonic Dialogues*, Albany : State University of New York Press.
- JERPHAGON L., 1994, « Sur un effet pervers du *Phédon* : l'aventure de Cléombrotus d'Ambracie », dans LAGRÉE J., DELATTRE D. (éd.), *In honorem Jean-Paul Dumont, Ainsi parlaient les Anciens*, Lille : Presses Universitaires de Lille, p. 39-48.
- JOUËT-PASTRÉ E., 1998, « Le rire chez Platon », dans TRÉDÉ M., HOFFMANN P. (éd.), *Le rire des Anciens*, Paris : Presses de l'École Normale Supérieure, p. 273-279.
- KALLET-MARX R., 1990, « The Trial of Rutilius Rufus », *Phoenix*, n° 44 (2), p. 122-139.
- KLEVE K., 1983, « *Scurra Atticus*. The Epicurean View of Socrates », dans CARRATELLI G. P. (éd.), *Suzetesis. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli : Gaetano Macchiaroli Editore, p. 227-253.

- KUHN H., 1941, « The true tragedy, On the relationship between Greek tragedy and Plato I », *Harvard Studies in Classical Philology*, n° 52, p. 1-40.
- KUHN H., 1942, « The true tragedy, On the relationship between Greek tragedy and Plato II », *Harvard Studies in Classical Philology*, n°53, p. 37-88.
- LAUSBERG H., 1998, *Handbook of Literary Rhetoric*, ORTON D E. & ANDERSON R. D. (trad.), Leiden, Boston, Köln : Brill.
- LÉVY C., 1992, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome : Éditions de l'École Française de Rome.
- LONG A. A., 1988, « Socrates in Hellenistic philosophy », *Classical Quarterly*, n° 38, p. 150-171.
- MANUWALD G., 2011, *Roman Republican Theatre*, Cambridge : Cambridge University Press.
- MAYER R. G., 1991, « Roman historical *Exempla* in Seneca », *Sénèque et la prose latine, Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome XXXVI*, Genève : Fondation Hardt, p.141-176.
- MICHELINI A. N., 2000, « Socrates plays the buffoon : Cautionary protreptic in *Euthydemus* », *American Journal of Philology*, n°121 (4), p. 509-535.
- NARCY M., 2000, « Le comique, l'ironie, Socrate », dans DESCLOS M.-L. (éd.), *Le rire des Grecs, Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, p. 283-292.
- NUSSBAUM M. C., 1986, *The fragility of goodness, Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press.
- PAIS E., 1918, « L'autobiografia ed il processo di P. Rutilio Rufo », *Dalle guerre puniche a Cesare Augusto, Tome I*, Roma : Nardecchia, p. 35-83.
- RICKLIN T. (éd.), 2006, *Exempla docent, Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris : Vrin.
- ROSSETTI L., 2000, « Le ridicule comme arme entre les mains de Socrate et de ses élèves », dans DESCLOS M.-L.

- (éd.), *Le Rire des Grecs, Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, p. 253-268.
- ROSSETTI L., 2001, « Le dialogue socratique *in statu nascendi* », *Philosophie antique, Problèmes, Renaissances, Usages*, n° 1, p. 11- 35.
  - SLATER N. W., 2000, *Plautus in Performance, The Theater of the Mind*, Princeton : Princeton University Press.
  - SPINA L., 1989, « Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23) », *Vichiana*, n° 18 (1), p. 12-39.
  - STRAUSS L., 1993, *Socrate et Aristophane*, présentation et traduction de SEDEYN O., Combas : Éditions de l'éclat.
  - TAPLIN O., 1993, *Comic Angels : And Others Approaches to Greek Drama through Vase Paintings*, Oxford : Clarendon Press.
  - WILLIAMS G. D., 1995, « Cleombrotus of Ambracia : Interpretations of a suicide from Callimachus to Agathias », *Classical Quarterly*, n° 45 (1), p. 154-169.