

Sophie AUBERT

STOÏCISME ET ROMANITÉ. L'ORATEUR COMME « HOMME DE BIEN HABILE À PARLER »

Symbole de l'attachement à la tradition ancestrale romaine, M. Porcius Cato (234-149 avant Jésus-Christ), plus connu sous le nom de Caton le Censeur (une charge qu'il exerça en 184), adopta à l'égard de l'art oratoire une attitude oscillant entre méfiance et franche hostilité. Malgré ses réticences face à l'introduction à Rome d'un enseignement rhétorique technique, d'origine grecque, jugé susceptible de renverser les valeurs d'*auctoritas* et de *gravitas* attachées au modèle antique de l'orateur parlant à bon escient et comptant sur son statut pour garantir la validité de ses paroles, Caton présente la particularité d'avoir été le premier Romain à publier ses discours, franchissant ainsi l'étape de l'oralité et marquant la naissance de l'éloquence littéraire. Avec son traité de rhétorique (*ars*), il fut même selon Quintilien le premier théoricien romain de l'art oratoire, suivi par Antoine puis par l'*Auctor ad Herennium* et Cicéron. L'auteur de l'*Institution Oratoire* assortit toutefois cette déclaration de réserves qui ne doivent pas nous faire oublier que Caton ne fut sans doute pas l'auteur d'une œuvre de rhétorique assumée comme telle, mais d'un ouvrage dont on tirait des maximes à caractère général ou éthique plutôt que des critères précis de technique oratoire. Celles qui nous ont été transmises sont toutes frappées sous forme de *sententiae*, ce qui explique qu'elles nous soient parvenues dans les *Apophtegmata* catoniens, recueil constitué après la mort du Censeur et exploité par ses successeurs. Si œuvre rhétorique catonienne il y eut, elle fut sans doute oubliée au profit de quelques maximes éparses dont la généralité favorisa la célébrité.

En dehors de l'injonction « Possède le sujet, les mots suivront » (*Rem tene, uerba sequentur*), la plus célèbre est sans conteste celle qui définit l'orateur comme un « homme de bien habile à parler » (*uir bonus dicendi peritus*), en écho à des thèses déjà exploitées par Socrate. Cette maxime connut une grande célébrité dans la littérature latine ; on la trouve notamment sous sa forme originelle ou légèrement modifiée chez Sénèque le Père, Quintilien, Fortunatianus, Isidore de Séville ou Cassiodore. Il est par ailleurs remarquable qu'elle ait fait très tôt l'objet d'une lecture stoïcisante, dont Quintilien offre un témoignage précieux¹ : l'enjeu de notre exposé consistera à en déterminer avec précision la validité. À cet effet, nous tâcherons dans un premier temps de replacer cette maxime dans le contexte de l'œuvre rhétorique de Caton pour en mettre en lumière la dimension proprement romaine, avant d'étudier la notion de « bon citoyen » (*ἀγαθὸς πολίτης*) développée par le scholarque du Portique Diogène de Babylonie et qui pourrait, selon une thèse ancienne avancée pour la première fois - puis retirée - par L. Radermacher à la fin du XIX^e siècle, avoir donné naissance à la sentence catonienne².

¹ Quintilien, *Institution Oratoire*, II, 15, 34 (= *SVF*, I, 491 = II, 292).

² L. Radermacher, « Studien zur Geschichte der antiken Rhetorik, III. Eine Schrift über den Redner als Quelle Ciceros und Quintilians », *Rheinisches Museum*, 54, 1899, p. 285-292 (p. 291) ; *idem*, « *Vir bonus dicendi peritus* », *Rheinisches Museum*, 57, 1902, p. 314, pour sa rétractation.

LE CONTEXTE ROMAIN DE LA FORMULE

D'après Quintilien et Sénèque le Père, c'est chez Caton l'Ancien que la formule est appliquée pour la première fois à l'orateur³. L'authenticité de la sentence est confirmée par deux autres emplois de l'expression *uir bonus* dans le corpus catonien, qui l'orientent en un sens non pas intellectualiste, mais concret et bien romain. La première occurrence figure dans la préface du *De agri cultura*, lorsque le Censeur définit « l'homme de bien » (*uirum bonum*) comme un « bon éleveur et un bon cultivateur » (*bonum agricolam bonumque colonum*) - un concept qu'il rattache étroitement au *mos maiorum*, en invoquant juste avant ce passage la caution des ancêtres, *maiores nostri*⁴. La position liminaire d'un tel passage incite à penser que la définition de l'orateur comme *uir bonus dicendi peritus* figurait elle aussi en tête de l'ouvrage qu'avait consacré Caton à la rhétorique, une hypothèse renforcée par la topique de l'adresse de Caton à son fils (« l'orateur, Marcus, mon fils, est un homme de bien habile à parler ») ; cette invocation trouverait sa position naturelle au seuil du recueil. C'est sans doute dans le même traité sur l'agriculture qu'apparaît la seconde occurrence de l'homme de bien, défini cette fois comme « habile à cultiver » (*Vir bonus est, Marce fili, colendi peritus*) ; on y relève le lien structurel - doublé d'une subordination - qu'entretient l'aspect technique des *disciplinae* avec l'exigence éthique, qui en est le présupposé nécessaire⁵.

Profonde dans sa concision, la définition de l'orateur comme « homme de bien habile à parler » marque elle aussi la nécessaire association de deux aspects : d'un côté, une compétence oratoire, plus empirique que strictement technique (*dicendi peritus*) ; de l'autre, avec l'expression *uir bonus*, une exigence éthique fondamentale. Pourquoi estimons-nous que l'expression *dicendi peritus* renvoie moins à une formation rhétorique précise, technique, qu'à une simple maîtrise de la parole issue du talent naturel ainsi que de l'expérience de l'orateur ? Et quel est l'enjeu d'une telle lecture ? Dans le premier cas, la maxime exprimerait la nécessité de pourvoir d'une dimension éthique l'éloquence, afin que celle-ci ne sombrât pas dans la sophistique et ne constituât pas une menace pour le régime républicain. Dans le second cas, elle refléterait simplement la conscience qu'avait un aristocrate romain de la nécessité d'une aptitude oratoire qui n'impliquait pas en elle-même une influence particulière de la culture grecque - tant philosophique que rhétorique.

Si nous lisons conjointement, dans la mesure où elles sont issues du traité de Caton sur la rhétorique, la définition de l'orateur comme *uir bonus dicendi peritus* et la maxime *Rem tene, uerba sequentur*, nous inclinons à adopter l'interprétation la plus généraliste de la maxime énoncée par Censeur, d'autant - et ce point nous semble décisif - que l'adjectif *peritus*, issu du verbe inusité *perior*, appartient à la même famille qu'*experior* et renferme donc dans son sémantisme même une indéniable dimension pratique, empirique plus que strictement intellectuelle ou théorique. Aussi pourrait-on traduire la formule *uir bonus dicendi peritus* par « un homme de bien rompu à la parole ».

Après ce bref examen de l'expression *dicendi peritus*, il convient d'analyser plus précisément ce que recouvre le concept de *uir bonus*. Pour reprendre la définition synthétique d'Alain Michel, « le *uir bonus* est celui qui accomplit parfaitement en public comme en privé les fonctions du citoyen romain⁶ ». Plus précisément, la notion d'« homme de bien » comportait à l'origine une dimension juridique ; elle apparaît chez Proculus, vers 50 après Jésus-Christ, dans l'expression *boni uiri arbitrium*, « l'arbitrage de l'homme de

³ Quintilien, *Institution Oratoire*, XII, 1, 1 ; Sénèque le Rhéteur, *Controverses*, I, pr. 9.

⁴ Caton, *De agricultura*, pr. 1-2.

⁵ *Ibidem*, fragment 1, *apud* Servius, *In Verg. Georg. Lib.*, I, v. 46.

⁶ A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, P.U.F., 1960 (réédité à Louvain, Peeters, 2003), p. 16.

bien »⁷. Voilà qui renforce l'idée qu'il faut lire en parallèle les deux formules de Caton, la définition de l'orateur comme « homme de bien habile à parler » et la maxime *rem tene uerba sequentur*, qui se découpe elle aussi sur un arrière-plan juridique⁸.

À cette analyse, J.-M. David ajoute un élément important, d'ordre sociologique ; le *uir bonus* était, pour reprendre ces mots, « l'individu maître de sa *fides*, ce capital de confiance qui permettait le maintien et la reproduction des relations sociales. Caton intégrait donc l'orateur dans les normes de la société traditionnelle. L'y subordonnait même si l'on considère que cette affirmation avait une valeur polémique contre les partisans d'un savoir rhétorique trouvant en lui-même son efficacité. Il ne niait donc pas l'importance ni la nécessité de la compétence oratoire ; simplement fondant la persuasion sur la dimension éthique de la communication, il la soumettait à l'ordre supérieur d'une compétence sociale et politique⁹ ».

Pour Caton, l'un des enjeux essentiels du conflit né de la performance du scolarque de l'Académie, Carnéade, qui avait défendu la justice pour mieux l'attaquer ensuite au cours de conférences données à Rome en 155, était celui de l'autorité (*auctoritas*), au travers du statut de la parole publique. En liant référence et énonciateur dans un rapport nécessaire, Caton rappelait la dimension éthique de la vérité du discours, alors que l'Académicien venait de soutenir publiquement deux propositions contradictoires, atteignant ainsi de plein fouet la conception archaïque de l'énonciation qui en fondait l'efficacité dans la personne de l'orateur. En d'autres termes, en disputant du statut de la parole, Carnéade mettait en cause celui de son énonciateur. À l'inverse, le Censeur déniait à l'énoncé une valeur autonome et le réduisait à l'expression immédiate de la pensée de l'orateur. Seuls Πῆθος de l'orateur, son assise sociale, son *auctoritas*, lui permettaient de se poser en garant (*auctor*) de la validité de ses paroles.

Le Censeur rejoignait donc dans ses préoccupations un problème essentiel de la philosophie antique, devenu classique depuis Platon : qui, sinon le sage, détenteur de la vérité, pourrait donc gouverner ? À Rome toutefois, la situation se complique du fait qu'avec l'introduction de la pensée grecque, l'autorité morale et l'autorité politique cessent d'être nécessairement confondues dans les mêmes personnes¹⁰. La première peut même s'inscrire dans des individus qui non seulement n'appartiennent pas à la cité, mais dont le droit de conquête a fait des sujets. Deux « charismes », selon l'expression de J.-M. David, viennent ainsi à se contrarier alors même que deux logiques propres les contraignent à s'associer¹¹. L'autorité morale est donc réduite à l'impuissance si elle ne trouve un moyen politique d'accéder au pouvoir, puisqu'elle ne suffit plus à elle seule pour exercer ce pouvoir, tandis que pour être efficace, et mentir de façon plus persuasive au besoin, l'homme politique doit être en même temps un homme de bien.

⁷ *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae*, Berlin, 1903, vol. I, p. 487.

⁸ La *res* incarne en effet ce que l'on appellera ensuite la *sententia* ou *uoluntas*, l'esprit de la loi, face à la lettre, *uerba* : cf. Cicéron, *De Oratore*, I, 243.

⁹ J.-M. David, *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*, Rome, École Française de Rome, 1992, p. 345.

¹⁰ Ainsi dans le cas de Carnéade, qui était pourvu d'une assise politique (en tant qu'ambassadeur), d'une légitimité intellectuelle (il s'agit d'un brillant scolarque), mais certainement pas d'une autorité morale, en raison de sa défense puis de son attaque de la justice le lendemain.

¹¹ J.-M. David, *Le patronat judiciaire*, p. 345.

UN CONCEPT D'ORIGINE STOÏCIENNE ?

Jusqu'ici, nous avons interprété la formule de Caton, dont l'origine constitue une *quaestio nexata*, à la lueur de notions juridiques, sociales et politiques appartenant au domaine romain ; il est temps d'aborder le versant philosophique de l'exégèse, étant donné la célébrité de la thèse selon laquelle le concept de « l'homme de bien habile à parler » porterait l'empreinte de la philosophie stoïcienne, et plus précisément de l'enseignement dispensé par Diogène de Babylonie.

La question de Diogène de Babylonie

Comme nous l'avons déjà indiqué, la thèse de l'influence de Diogène sur la formule de Caton fut avancée pour la première fois à la fin du XIX^e siècle par L. Radermacher, qui la retira trois ans plus tard devant les objections de F. Schöll dont nous retenons celle-ci : il est peu vraisemblable que Caton ait adressé des maximes sur la rhétorique à son fils en 155 (date de la venue de Diogène de Babylonie en ambassade à Rome), quand ce dernier avait déjà quarante-deux ans¹². Ajoutons que l'auteur, né en 234, en avait pour sa part soixante-dix-neuf, et qu'il est fort peu vraisemblable que le Stoïcien - presque aussi âgé que lui, puisqu'il était né en 240 - lui ait à cette occasion transmis le thème de « l'orateur homme de bien », d'autant qu'il plaida pour un retour rapide des philosophes dans leur patrie. Caton avait par ailleurs employé le concept du *uir bonus* dans des écrits antérieurs à la venue du Stoïcien (témoin le *De agricultura*), ce qui incite à penser qu'il avait également composé sa célèbre maxime sur l'orateur avant cet épisode.

Si l'on veut déceler sur celle-ci une influence philosophique, rappelons que l'exigence d'un comportement éthique préalable à toute pratique de l'éloquence plonge ses racines dans la polémique antisophistique du Socrate platonicien. Or grâce à la célèbre bibliothèque de Persée qu'avait ramenée à Rome Paul-Émile, le père adoptif de Scipion Émilien, à l'issue de la victoire de Pydna en 168, Caton connut notamment Xénophon - ce qui n'était ni particulièrement remarquable ni original puisque les Romains versés en politique devaient connaître un peu d'histoire. Il eut ainsi accès à la philosophie socratique. Il est vrai que cette bibliothèque, composée à l'initiative du souverain Antigone Gonatas qui avait réclamé la présence à sa cour de Zénon et n'avait obtenu que celle de certains de ses disciples - Persée de Citium, l'un de ses préférés, ainsi que Philonide de Thèbes et le poète Aratos de Soles -, regorgeait également d'œuvres du fondateur du Portique. Voilà qui pourrait à la rigueur rendre compte d'une influence vétéro-stoïcienne sur la conception de l'orateur homme de bien qu'entretenait Caton.

Dans sa quête des sources de la formule *uir bonus dicendi peritus*, L. Radermacher insiste toutefois sur la prégnance du concept du « bon citoyen » (ἀγαθὸς πολίτης) qui contiendrait en germe la dimension proprement politique et civique indissociable du *uir bonus*. Il fut particulièrement développé par Diogène de Babylonie, comme le souligne l'Épicurien Philodème de Gadara au I^{er} siècle avant Jésus-Christ.

Précisons tout d'abord que ce thème n'est pas d'origine stoïcienne mais prend sa source dans le *Protagoras* et le *Gorgias* : la vocation de l'art politique, martèle Socrate, est en effet de « former de bons citoyens » (ποιεῖν ἀνδρας ἀγαθοὺς πολίτας)¹³. Quant aux gouvernants, s'ils sont eux-mêmes des ἀγαθοὶ πολῖται, ils doivent rendre leurs concitoyens meilleurs (βελτίους [...] τοὺς πολίτας) qu'ils ne l'étaient auparavant et être aptes à transmettre leur propre vertu¹⁴, ce qui ne fit aucun des plus illustres politiciens

¹² F. Schöll, « *Vir bonus dicendi peritus* », *RhM*, 57, 1902, p. 312-314.

¹³ Platon, *Protagoras*, 319 a ; *Gorgias*, 502 e-503 a ; 513 e ; 515 c-d ; 516 b ; 517 b ; 518 b.

¹⁴ Platon, *Gorgias*, 515 d ; *Ménon*, 93 a-94 e.

d'Athènes, qu'il s'agisse Thémistocle, de Cimon, de Miltiade et même de Périclès. Ce dernier, au cours d'une attaque célèbre lancée contre lui par Socrate dans le *Gorgias*, se voit reprocher d'avoir corrompu les habitants de sa cité en les rendant « paresseux, lâches, bavards et cupides », et non « justes » (δίκαιοι)¹⁵. Aussi Socrate lui refuse-t-il le titre de « bon politique » (ἀγαθὸς τὰ πολιτικά)¹⁶, faute d'avoir su « modifier les désirs de la cité et y résister, l'amener par la persuasion ou par la contrainte aux mesures les plus propres à rendre les citoyens meilleurs (...) ; or tel est l'office unique du bon citoyen (ἀγαθοῦ πολίτου)¹⁷ ».

Ni bon politique, ni bon citoyen : ce constat accablant annonce les réserves de Diogène à l'encontre de gouvernants pourtant jugés par tous « parfaitement vertueux » (πανάρετους), mais ne répondant pas à des hautes exigences éthiques, de sorte qu'il ne saurait les considérer comme des hommes politiques véritables. Tel est le cas de Phocion, dont Philodème rapporte toutefois qu'il fut l'auditeur de Platon et d'Aristote¹⁸. Plus illustre encore est l'exemple de Périclès, qui de l'aveu de Diogène fut « le plus tolérable des orateurs » en raison de l'enseignement que lui dispensa le philosophe Anaxagore, sans être pour autant un « bon citoyen ». Qu'entendait-il exactement par là ? Un homme qui non seulement s'engageât en politique par souci éthique (ἀ[π]ὸ τοῦ κ[αλλί]στου), en vue du bien (τοῦ καλοῦ χάριν)¹⁹, et subordonnât toutes ses actions à l'intérêt commun, mais qui eût aussi suivi une formation auprès du Portique, ainsi que nous le déduisons du contexte où apparaissent les deux mentions de l'ἀγαθὸς πολίτης dans les fragments de sa *Rhétorique*.

La première fois, le Stoïcien décrète, vraisemblablement à propos des ῥήτορες qui forment le thème principal des fragments précédents :

Mais il n'est pas un d'eux, dit-il, dont on rapporte qu'il a été un bon citoyen (πολίτης ἀγαθός)²⁰.

Or il convient de rapprocher ce texte d'un autre qui le précède d'une colonne environ dans les papyri d'Herculanum et emprunte à peu près la même formulation :

En vérité, par Zeus, dit-il, il n'est aucun - ou qu'un seul - de ces hommes (*sc.* des orateurs) qui reste dans la mémoire pour avoir conduit une ambassade dans l'intérêt de la patrie (ἐπὶ [τῷ] συμφέροντι τῆς πατρίδος)²¹.

Être un « bon citoyen » semble donc supposer la prise en compte de l'intérêt supérieur de sa cité ou de sa patrie dans les tâches politiques qu'un orateur sera amené à accomplir. Un second texte vient toutefois préciser cette idée jusqu'ici fort classique et empreinte de

¹⁵ Platon, *Gorgias*, 515 e : ἀργοὺς καὶ δειλοὺς καὶ λάλους καὶ φιλαργύρους.

¹⁶ *Ibidem*, 516 d.

¹⁷ *Ibidem*, 517 b.

¹⁸ Philodème, *Rhétorique*, II, p. 202, 21-203, 29, col. I Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 111) ; *ibidem*, II, p. 102, 7-13, fgt VI Sudhaus. Cf. M. Ferrario, « Focione nella *Retorica* di Filodemo », *Cronache Ercolanesi*, 13, 1983, (p. 105-111), p. 106-107.

¹⁹ Philodème, *Rhétorique*, I, p. 349, 3-18, col. LIII Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 102) ; *ibidem*, I, p. 349, 4-350, 13, col. LIV Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 102) ; *ibidem*, II, p. 203, 4-204, 21, col. II Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 112).

²⁰ *Ibidem*, II, p. 225, 30-31, col. XIX Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 124) : ἀλλ' οὐ[δὲ] εἷς, φησίν, ἰστορή[τ]αι τούτων πολίτης ἀγαθός γενόμενος.

²¹ *Ibidem*, II, p. 223, 28-224, 32, col. XVIII Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 124) : καὶ μὴν νῆ Δία, φησίν, εἷς ἢ οὐδ[εῖς] μνημονεύεται τούτων πεπρεσβευκῶς ἐπὶ [τῷ] συμφέροντι τῆς πατρίδος.

platonisme²². L'Épicurien Philodème cite ainsi son adversaire stoïcien Diogène avant de le réfuter :

« Par conséquent, nous demandons de ne pas placer honorablement l'orateur à la tête de la patrie s'il est coupé de la philosophie, même s'il a de l'expérience ». Ainsi, Périclès, qui a été selon lui le plus tolérable de tous les orateurs, parce qu'il a écouté les leçons d'Anaxagore et d'autres, s'en est peut-être remis à des philosophes - à des Stoïciens, nullement, mais à ceux-là mêmes qui se trouvent détenir les opinions contraires sur l'ensemble des sujets. Or d'après Diogène, seul le Portique forme de bons citoyens (μόνον δὲ [κα]τὰ Διο[γέν]ην ἢ Στωϊκῆ [π]οιεῖ πολίτας ἀγα[θούς])²³.

Il est intéressant que pour Diogène comme pour Platon déjà, l'évaluation du personnage de Périclès ait constitué un enjeu important dans la détermination des rapports mouvants et souvent conflictuels qu'entretenaient rhétorique et philosophie. On sait qu'à la suite de l'attaque du *Gorgias* avait fait suite dans le *Phèdre* une présentation beaucoup plus bienveillante de l'orateur, qualifié par Socrate de « plus accompli de tous dans le domaine de la rhétorique » (πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν)²⁴, en vertu de son apprentissage auprès d'Anaxagore. Le Stoïcien en revanche se montre plus nuancé, et nous semble répondre délibérément au superlatif τελεώτατος employé dans le *Phèdre* en lui en opposant un autre, nettement moins élogieux : ἀνεκτότατος. Périclès ne fut à ses yeux que « le plus tolérable » de tous les orateurs, et pour cause : il n'eut pas la chance d'étudier les doctrines d'une école qui permît réellement de former de « bons citoyens » - comme le Portique. Semblable assertion devait se découper sur fond de polémique vigoureuse entre Stoïciens et Académiciens. Ces derniers nous paraissent en effet indirectement visés par l'expression « ceux-là mêmes qui se trouvent détenir les opinions contraires sur l'ensemble des sujets » (ἀλλὰ καὶ τὰς ἐναντίας ἐσ[χ]ηκ[ό]σιν δόξας ὑπὲρ τῶν ὄλ[ων]), qui qualifiait les maîtres auxquels s'était, faute de mieux, confié Périclès - en l'occurrence Zénon d'Élée, féru d'arguments antinomiques au point que Timon lui attribue « une langue bifide » (ἀμφοτερογλώσσου)²⁵, et le sophiste Protagoras, auteur d'*Antilogies* en deux livres²⁶, qui fut le premier à soutenir que sur tout sujet, il existait deux arguments opposés²⁷.

Il convient par ailleurs de noter le rôle prépondérant que joua Diogène dans une prise en compte accrue du progrès moral des *stulti* en contexte politique. Si la restriction de la citoyenneté aux seuls sages est un dogme stoïcien bien établi²⁸, la mise en œuvre concrète de leurs doctrines politiques semble n'avoir guère préoccupé les premiers scolares du Portique, plus férus de théorie que de pratique, ainsi que le déplore Cicéron face à Atticus :

²² Platon, *République*, I, 342 e ; IV, 420 b-c ; 421 b-c ; *Lois*, IV, 715 b.

²³ Philodème, *Rhétorique*, II, p. 226, 15-227, 30, col. XXI Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 125) : « ὅθεν μὲν μὴ κλαῶς προστήσεσθαι τὸν ῥήτορα τῆς πατρίδος, κὰν ἔχη τὴν ἐμπειρίαν, ἄνευ φιλοσοφίας λεγόμεν » - Πε[ρι]κλῆς τοίνυν, ὃν [ἔφη] ἀνεκτότατον γε[γ]ο[μέν]αι τῶν ἄλλων ῥητόρων, ὅτι Ἀναξιαγόρου καὶ [ἄλλων τινῶν] ἤκουσεν, φιλοσόφους μὲν ἴσως παρέβαλε, Στωϊκοῖς δ' οὐδ' ἀμύτως, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐναντίας ἐσ[χ]ηκ[ό]σιν δόξας ὑπὲρ τῶν ὄλων· μόνον δὲ [κα]τὰ Διο[γέν]ην ἢ Στωϊκῆ [π]οιεῖ πολίτας ἀγα[θούς] [...]. Sur la présence de Périclès chez Philodème, voir G. Indelli, « Testimonianze su Pericle nei papiri di Filodemo », *Cr. Err.*, 32, 2002, p. 233-238.

²⁴ Platon, *Phèdre*, 269 e.

²⁵ Diogène Laërce, IX, 25 (= F 45 Di Marco).

²⁶ *Ibidem*, IX, 55.

²⁷ *Ibidem*, IX, 51 (= DK 80 B 6 a).

²⁸ *Ibidem*, VII, 33 (= *SVF*, I, 222 = *LS* 67 B) : « À nouveau, dans la *République*, [Zénon] présente les sages comme les seuls qui soient citoyens, amis, familiers et libres » (Πάλιν ἐν τῇ Πολιτείᾳ παριστάναι πολίτας καὶ φίλους καὶ οἰκείους καὶ ἐλευθέρους τοὺς σπουδαίους μόνον).

- Pourtant, il en a déjà été dit beaucoup de choses dans nos livres précédents, et il nous fallait le faire, quand nous cherchions la forme la meilleure de constitution : mais sur cette question des magistratures, des études précises et plus approfondies ont été conduites d'abord par Théophraste, puis par le Stoïcien Diogène.

- Comment ? Les Stoïciens aussi se sont préoccupés en détail de ces sujets ?

- Pas beaucoup, si ce n'est celui que je viens de citer et, plus tard, un homme de grande valeur et d'une érudition supérieure, Panétius. Car les Anciens traitaient des questions d'État d'une façon purement théorique, avec finesse sans doute, mais sans penser à des applications de caractère politique ou civil²⁹.

Favoriser l'instruction et le progrès moral de leurs concitoyens exigeait de la part des Stoïciens qu'ils prissent en compte les institutions réelles, nécessairement imparfaites, qui régissaient les communautés de *stulti*, ce que Diogène et Panétius à sa suite semblent avoir été les premiers à envisager, traçant ainsi un net trait d'union entre la « cité des fous » et la « cité cosmique » des sages³⁰. Il ne faut pas y lire la marque d'une entreprise hétérodoxe ni d'une rupture d'inspiration par rapport à l'Ancien Portique, mais un désir de souligner plus vigoureusement l'aptitude de la philosophie stoïcienne à s'incarner, ici et maintenant, et à transformer le monde et les hommes. Au lieu de décrire en effet le sage de façon statique en énumérant les attributs qui lui reviennent - citoyenneté, royauté, beauté, éloquence... - Diogène insiste, par le biais du verbe ποιεί dans la formule « seul le Portique forme de bons citoyens (μόνον δὲ [...] ἡ Στωϊκὴ [π]οιεί πολίτας ἀγαθοῦς) », sur l'acquisition dynamique de la vertu, dont on sait depuis la célèbre thèse de Socrate qu'elle peut s'enseigner.

Un troisième extrait de la *Rhétorique* de Philodème est mentionné par G. Calboli à propos de la coïncidence - prônée par Cicéron puis par Quintilien - entre l'orateur accompli (τέλειον ῥήτορα) et l'homme de bien, ce dernier se doublant d'un bon citoyen (ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ πολίτην)³¹ :

Et tout en manifestant ces preuves d'ignorance, il déclare que celui qui n'est pas d'une puissance <oratoire> accomplie n'a part qu'à une seule des deux parties de l'art <rhétorique> mais est exclu de l'autre, tandis que l'orateur accompli et applaudi des deux

²⁹ Cic., *De Legibus*, III, 13-14 (Cicéron à Atticus) : - *Atqui pleraque sunt dicta in illis libris, quod faciendum fuit, quom de optima re publica quaeretur. Sed huius loci de magistratibus sunt propria quaedam, a Theophrasto primum, deinde a Dio<ge>ne Stoico quaesita subtilius. - Ain tandem ? Etiam a Stoicis ista tractata sunt ? - Non sane, nisi ab eo quem modo nominavi et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. Nam ueteres uerbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de re publica disserebant.* La lecture Dio<ge>ne (au lieu de Dione) que nous adoptons fut proposée d'abord par M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1948-1949, vol. II, p. 96 ; G. de Plinval en fait mention dans les notes complémentaires de son édition des Belles Lettres, p. 127, dans la mesure où Diogène rédigea bel et bien un traité *Sur les lois* (Περὶ νόμων), en deux livres au moins.

³⁰ Nous reprenons ici les expressions de D. Obbink (« The Stoic Sage in the Cosmic City », *Topics in Stoic Philosophy*, éd. K. Ierodiakonou, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 178-195) et P.A. Vander Waerdt (ainsi que D. Obbink, dans leur article sur « Diogenes of Babylon : the Stoic Sage in the City of Fools », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32, 1991, p. 355-396).

³¹ G. Calboli (éd.), *M. Porci Catonis Oratio pro Rhodiensibus (Catone, l'Orient Grec e gli Impreditori Romani)*, Bologne, 1978, p. 22, n. 20. Toutefois, contrairement à ce qu'avance G. Calboli, ce n'est pas Philodème qui propose cet idéal de l'orateur, mais bien son adversaire, dont les propos sont rapportés au moyen d'une infinitive (τὸν μέντο[ι] τέλειον ῥήτορα [καὶ] κεκροτημένον ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν ἄνδρα <καὶ> πολίτην εἶναι διὰ [πάντος]).

mains est d'une façon générale homme de bien et bon citoyen³².

Quel peut bien être l'adversaire de Philodème qui proclame que « l'orateur accompli » est « d'une façon générale homme de bien et bon citoyen » ? La tentation est forte de proposer le nom de Diogène de Babylonie. Toutefois, l'allusion aux applaudissements qui salueraient un discours réussi - quand on connaît le rejet de la gloire qu'avait formulé ce scolarque³³ - ou bien la mention d'une bipartition (θάτέρου... θάτέρου δὲ) mal définie de la rhétorique, ce qui serait un hapax dans nos sources sur l'art oratoire du Portique, rendent cette hypothèse fortement contestable. H. von Arnim ne s'y est pas trompé, qui n'a pas classé ce fragment dans les *SVF*. L'information que nous offre le fragment de Philodème est donc d'ordre culturel, au sens où elle révèle à la fois la diffusion du *topos* de l'orateur homme de bien et bon citoyen dans les discussions rhétoriques du I^{er} siècle avant Jésus-Christ, et sa reprise par diverses écoles philosophiques si comme nous le pensons, le Stoïcien Diogène - épargné par la polémique dans ce passage - n'était pas le seul à recourir à une telle notion, dont nous avons souligné au demeurant l'origine socratique.

En définitive, les recoupements que présentent le concept de l'orateur « bon citoyen » tel que l'avait développé Diogène de Babylonie et la notion d'« homme de bien habile à parler » exposée par Caton nous semblent s'expliquer par leur commune origine socratique, non par l'influence directe du premier sur la seconde³⁴.

L'intervention de Quintilien

Une telle conclusion est-elle remise en cause par le témoignage de Quintilien, qui met expressément en relation la formule du Censeur avec la conception stoïcienne de la rhétorique comme « science du bien parler » ?

La définition qui conviendra parfaitement à l'essence de la rhétorique, c'est « la science du bien parler ». Car elle embrasse à la fois toutes les vertus du discours et par suite, les mœurs de l'orateur également, puisqu'on ne peut bien parler sans être homme de bien. Elle trouve un équivalent dans la célèbre définition de Chrysippe, tirée de celle de Cléanthe, <qui fait de la rhétorique> « la science de parler correctement »³⁵.

Faut-il voir dans ce rapprochement un désir de rattacher à une grille de lecture conceptuelle, rigoureuse, fournie par le Portique, l'un des principes fondamentaux de la culture oratoire romaine, en conférant ainsi une autorité philosophique de poids à une entreprise de « moralisation » de l'art de la parole, à une époque où fleurissent démagogues et délateurs ? Et s'il s'avère que l'hypothèse de Quintilien était fondée, est-il possible d'assigner l'influence sur l'élaboration du concept de *uir bonus* à un Stoïcien en particulier ?

C'est ce qu'ont cru L. Radermacher et J. Morr, le premier soulignant l'influence de Diogène de Babylonie (encore lui !) sur Quintilien, le second, après avoir pris acte du rejet

³² Philodème, *Rhétorique*, II, p. 127, 1-128, 19, fgt XIII Sudhaus (texte absent des *SVF*) : καὶ ἀπειρίας ταῦτα[ς λέ]γων [δὴ]που κατα[ξι]οῦ[το]ν μὲν [μὴ τέλ]ε<ι>ον τῆι δυνάμει θάτέρου μόνον τῆς τέχνης μετεσχη[κέ]ναι μέ[ρ]ους, θάτέρου δὲ [ῆ]μοιρηκέναι, τὸν μέντο[ι] τέλ[ει]ον ῥήτορὰ [καὶ] κεκροτημένον ἐξ ἀμφοῖν ἀγαθὸν ἄνδρα <καὶ> πολίτην εἶναι διὰ [πάντος].

³³ Cic., *De Finibus*, III, 57 (= *SVF*, III, 159 = III Diog. 42 = III Antip. 55).

³⁴ Quintilien admettait lui aussi que la thèse selon laquelle la véritable rhétorique ne peut être pratiquée que par un homme soucieux de justice et de morale fût en partie d'origine socratique, puisqu'il cite à l'appui de sa démonstration le Socrate du *Phèdre* mais aussi du *Gorgias* (*Institution Oratoire*, II, 15, 26-31).

³⁵ *Ibidem*, II, 15, 34 (= *SVF*, I, 491 = II, 292) : *Huius eius substantiae maxime conueniet finitio, rhetorice esse bene dicendi scientiam. Nam et orationis omnes uirtutes semel complectitur et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus. Idem ualet Chrysippi finis ille ductus a Cleanthe scientia recte dicendi.*

de l'hypothèse de L. Radermacher par F. Schöll, décelant la griffe de Posidonius de Rhodes sur l'*Institution Oratoire*³⁶. L'un comme l'autre nous semblent avoir tort. Prenons tout d'abord le cas de Diogène, dont nous avons déjà récusé l'influence sur la formule catonienne décrivant l'orateur comme « un homme de bien habile à parler ». Fait remarquable, le scholarque n'est cité qu'une seule fois dans l'*Institution Oratoire*, qui plus est à propos d'une question très indirectement liée à la rhétorique, puisque le Stoïcien rapporte que le pédagogue d'Alexandre, Léonidès, « fit contracter à son élève certains défauts qui l'accompagnèrent, dès sa formation enfantine, jusqu'à la force de l'âge aussi et même au sommet de la puissance royale³⁷ ». Voilà qui paraît difficile à concilier avec la thèse de l'origine diogénienne d'un concept aussi important que le *uir bonus* chez Quintilien, présenté dès les deux premiers livres de l'*Institution Oratoire* et repris avec insistance tout au long du deuxième, qui constitue la clé de voûte de l'ouvrage.

Par ailleurs, un *uir bonus*, loin d'être un philosophe éloigné des devoirs du citoyen, est « quelque chose comme un sage romain » (*Romanum quemdam (...) sapientem*), un « homme vraiment engagé dans la vie de citoyen » (*vere civilem uirum*), qui ne se cantonne pas aux « discussions fermées », mais possède l'expérience des affaires et mène une action pratique³⁸. Quintilien va même jusqu'à déclarer, au livre XII, qu'il n'existe pas de genre de vie plus éloigné des devoirs du citoyen et des fonctions de l'orateur que celui du philosophe³⁹. Le *uir bonus*, à ses yeux, correspond en somme au philosophe à la romaine et non à la grecque : l'auteur se fait ici l'écho d'une défiance traditionnelle à l'égard de la philosophie, perçue comme un obstacle à l'action politique, même si les Stoïciens défendaient la participation du sage à la vie de l'État.

Lorsqu'à la manière de Caton le Censeur, qui avait sans doute exposé sa conception d'un homme de bien éloquent à l'orée de son livre sur la rhétorique, Quintilien au seuil de l'*Institution Oratoire* pose la question du lien entre technique rhétorique et vertu, il avance que pour être orateur, point n'est besoin d'être philosophe. Ce faisant, il s'écarte considérablement de la doctrine du Portique selon laquelle la rhétorique, en tant que subdivision de la partie logique du système, ne saurait être dissociable de la philosophie, de sorte que le seul orateur véritable est le sage, lui-même philosophe accompli. Quintilien réfute en outre l'idée que les « règles d'une vie droite et honnête » doivent être attribuées aux philosophes. Plus précisément, l'incise *ut quidam putauerunt* nous paraît faire allusion aux Stoïciens et parmi eux, à l'un de ceux qui avaient le plus réfléchi aux rapports tissés entre philosophie, éloquence et politique : Diogène de Babylonie. Voici un extrait du prologue de l'*Institution Oratoire* :

C'est toutefois l'orateur parfait que nous formons, lequel ne peut exister s'il n'est un homme de bien ; aussi exigeons-nous de lui non seulement une aptitude exceptionnelle à la parole, mais aussi toutes les vertus de l'âme. En effet, je n'admettrais pas qu'il faille faire remonter aux philosophes, comme certains l'ont pensé (*ut quidam putauerunt*), les principes d'une vie droite et honnête, car l'homme qui peut vraiment jouer son rôle de citoyen et qui est apte à administrer les affaires publiques et privées, qui est capable de diriger les villes par ses conseils, de leur donner une assise par des lois, de les réformer par ses décisions de justice,

³⁶ L. Radermacher, « Studien zur Geschichte », p. 285-292 (p. 287-288 et p. 291) ; J. Morr, « Poseidonios von Rhodos über Dichtung und Redekunst », *Wiener Studien*, 45, 1926, p. 47-63.

³⁷ Quintilien, *Institution Oratoire*, I, 1, 9 (= *SVF*, III Diog. 51) : (...) *Leonides Alexandri paedagogus, ut a Babylonio Diogene traditur, quibusdam eum uitiis inuit quae robustum quoque et iam maximum regem ab illa institutione puerili sunt persecuta.*

³⁸ *Ibidem*, XII, 2, 7.

³⁹ *Ibidem*, XII, 2, 6.

cet homme ne saurait être, assurément, autre que l'orateur⁴⁰.

Ce texte porte à l'évidence la griffe d'Isocrate, qui récusait les discussions abstraites menées par les sectateurs de Platon ou les éristiques sur la vertu, et accordait à la rhétorique qu'il enseignait - une rhétorique indispensable à la vie publique - le nom de φιλοσοφία⁴¹. À l'instar du rhéteur grec, Quintilien se défie des spéculations abstraites des philosophes, et après avoir exigé que son orateur fût un homme vertueux, il s'autorise à le rebaptiser « philosophe » puisque par ce nom, déclare-t-il au livre II, on entend « un homme de bien », ce qui revient à affirmer que l'orateur est un philosophe habile à parler⁴². La perspective stoïcienne est donc complètement renversée.

Il ressort de cette analyse que le texte de Quintilien ne porte nullement la marque d'un Diogène de Babylone, selon qui un orateur privé de l'aide de la philosophie (χωρὶς φιλοσοφίας) ne saurait être un homme politique véritable⁴³. Il nous semble donc erroné d'assigner à l'influence du Stoïcien l'exigence d'un haut degré de moralité qu'impose Quintilien à l'orateur. Tout aussi erronée nous paraît être l'hypothèse, soutenue par J. Morr, de l'influence posidonienne sur le concept du *uir bonus dicendi peritus*⁴⁴.

Pour éclairer l'origine de la conception de « l'orateur homme de bien » élaborée par Quintilien, ce savant s'appuie sur un passage de l'*Institution Oratoire* (XII, 1, 36-44) consacré à la défense de coupables par l'homme de bien, qui sera parfois amené à dissimuler la vérité aux juges mais sera exonéré de reproches si son intention est pure :

En effet, si, fréquemment, c'est un acte de mérite que de tuer un homme, mettre à mort ses propres enfants une action parfois très noble, si l'on concède que des actes encore plus horribles à dire sont accomplis lorsque l'exige l'intérêt commun, il ne faut pas même examiner hors contexte la nature de la cause que défend un homme de bien, mais aussi pourquoi et dans quel esprit il la défend⁴⁵.

Selon J. Morr, ce texte aurait pour source Posidonius, dont une mention intervient à la fin du premier livre du *De Officiis*, au sujet d'une question que n'aurait pas abordé Panétius : celle du conflit entre les devoirs (*duobus propositis honestis utrum honestius sit*)⁴⁶. Or ce passage nous permet simplement d'inférer que Posidonius avait sans doute traité de la confrontation entre lien social (*communitas*) et tempérance (litt. « mesure et modération », *moderati[o] modesti[a]que*). Cicéron se contente d'évoquer, sans même les reprendre dans son propre exposé, le caractère répugnant et infamant des exemples que fournit le Stoïcien à propos d'actes que n'accomplira pas le sage, même pour le salut de sa patrie⁴⁷. Il est fort probable que la dernière remarque soit due à l'Arpinate, non au Stoïcien qui avait sans

⁴⁰ *Ibidem*, I, pr. 9-10 : *Oratorem autem instituimus illum perfectum, qui esse nisi uir bonus non potest, ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem sed omnis animi uirtutes exigimus. Neque enim hoc concesserim, rationem rectae honestaeque uitae, ut quidam putauerunt, ad philosophos relegandam, cum uir ille uere ciuilis et publicarum priuatarumque rerum administrationi accommodatus, qui regere consiliis urbes, fundare legibus, emendare iudiciis possit, non alius sit profecto quam orator.*

⁴¹ Isocrate, *Sur l'Échange*, 261-263 ; *ibidem*, 253-257 (= *À Nicoclès*, 5-9).

⁴² Quintilien, *Institution Oratoire*, II, 21, 12.

⁴³ Philodème, *Rhétorique*, II, p. 225, 10-226, 29, col. XX Sudhaus (= *SVF*, III Diog. 124).

⁴⁴ J. Morr, « Poseidonios von Rhodos », p. 47-63.

⁴⁵ Quintilien, *Institution Oratoire*, XII, 1, 37 : *Nam si hominem occidere saepe uirtus, liberos necare non numquam pulcherrimum est, asperiora quaedam adhuc dictu si communis utilitas exegerit facere conceditur : ne hoc quidem nudum est intuentium, qualem causam uir bonus, sed etiam quare et qua mente defendat.*

⁴⁶ Cicéron, *De Officiis*, I, 159.

⁴⁷ *Ibidem* (= T 107 E.-K. = F 177 E.-K.).

doute accumulé à plaisir les actes ignobles que le sage, précisément, aura à accomplir si le salut de l'État est en jeu. En ce cas, Quintilien hériterait bien d'une telle position doctrinale en affirmant que « des actes encore plus horribles à dire sont accomplis lorsque l'exige l'intérêt commun (*communis utilitas*) ». Il s'agit là toutefois d'une position stoïcienne attestée dès les origines du Portique⁴⁸, et le débat sur l'obscénité du langage dans lequel l'insère Cicéron remonte quant à lui à Zénon⁴⁹.

Au lieu d'invoquer des sources douteuses - d'autant que Posidonius n'est mentionné qu'une seule fois dans l'*Institution Oratoire*, à propos de la question de l'état de cause (*status*) que le scolarque divisait en deux, le mot et les choses, *uocem et res*⁵⁰ - il nous paraît préférable de rapprocher la théorie de Quintilien de celle de Panétius, exposée dans le *De Officiis*, ce qui dispensait Quintilien de connaître de première main le philosophe de Rhodes, que par ailleurs il ne cite jamais dans toute l'*Institution Oratoire* :

Il appartient au juge, toujours, dans les procès, de chercher la vérité, mais à l'avocat, parfois, de plaider le vraisemblable, même s'il n'est guère vrai ; ce que je n'oserais pas écrire - surtout traitant de philosophie - si n'était du même avis le plus rigoureux des Stoïciens, Panétius⁵¹.

Or ce texte trouve un écho dans le passage de Quintilien analysé par J. Morr :

Il est d'ailleurs explicable, quoique dur à admettre dans une première hypothèse, qu'un homme de bien, chargé de la défense d'une cause, veuille parfois dérober la vérité au juge. Si l'on s'étonne que ce soit moi qui avance une telle opinion (bien que ce ne soit pas exclusivement mon sentiment, mais le sentiment d'hommes que l'antiquité a considérés comme les plus rigoureux maîtres de sagesse), que l'on veuille bien estimer que la plupart des actions sont soit honnêtes soit honteuses, non pas tant en elles-mêmes que par les motifs qui les ont inspirées⁵².

L'invocation même de la caution du « plus rigoureux des Stoïciens » (*grauissimo Stoicorum*) dans un cas, des « plus rigoureux maîtres de sagesse » (*grauissimos sapientiae magistros*) dans l'autre, renforce le bien-fondé du parallèle entre les textes de Cicéron et de Quintilien. Aussi rejetons-nous la thèse de J. Morr selon laquelle le passage de l'*Institution Oratoire*, XII, 1, 36-44, et partant la conception du *uir bonus* défendue par Quintilien puisque l'auteur lie inextricablement les deux, seraient d'origine posidonienne. Un simple relevé des occurrences des noms des divers scolarques stoïciens chez Quintilien suffit d'ailleurs à prouver que ce dernier connaissait bien mieux les fondateurs du Portique que leurs successeurs, ou s'intéressait du moins davantage à leur apport philosophique. S'il faut chercher une source stoïcienne au concept exposé par Quintilien, nous devons donc nous tourner vers Cléanthe et Chrysippe, auxquels renvoie l'auteur lui-même en mettant en

⁴⁸ Origène, *Contre Celse* IV, 45 (= *SVF*, III, 743).

⁴⁹ Cicéron, *Ad Familiares*, IX, 22 (= *SVF*, I, 77).

⁵⁰ Quintilien, *Institution Oratoire*, III, 6, 37 (= F 189 E.-K.).

⁵¹ Cicéron, *De Officiis*, II, 51 (= F 95 van Straaten = T 117 Alesse) : *Iudicis est semper in causis uerum sequi, patroni non numquam ueri simile, etiam si minus sit uerum, defendere ; quod scribere, praesertim cum de philosophia scriberem, non audeam, nisi idem placeret grauissimo Stoicorum, Panaetio.*

⁵² Quintilien, *Institution Oratoire*, XII, 1, 36 : *Verum et illud, quod prima propositione durum uidetur, potest adferre ratio, ut uir bonus in defensione causae uelit auferre aliquando iudici ueritatem. Quod si quis a me proponi mirabitur (quamquam non est haec mea proprie sententia, sed eorum quos grauissimos sapientiae magistros aetas uetus credidit), sic iudicet pleraque esse quae non tam factis quam causis eorum uel honesta fiant uel turpia.*

parallèle son concept du *uir bonus* et la définition de la rhétorique comme « science du bien parler » qu’avaient livrée les deux scolarques⁵³.

En guise de conclusion, il convient d’insister sur la richesse de la formule initiale de Caton mais aussi de sa réinterprétation par Quintilien, ce dernier assumant et assimilant l’héritage de doctrines rhétoriques et philosophiques multiples, tant stoïciennes que socratiques, tant isocratiques que cicéroniennes. La notion d’« homme de bien habile à parler » ne saurait donc faire l’objet d’une lecture univoque à travers la grille stoïcienne.

⁵³ *Ibidem*, II, 15, 34 (= *SVF*, I, 491 = II, 292).

BIBLIOGRAPHIE

- AGACHE S., « Caton le Censeur, les fortunes d'une légende », *Colloque Histoire et historiographie, 8-9 décembre 1978, Caesarodunum*, XV bis, éd. R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 71-107
- ASTIN A.E., *Cato the Censor*, Oxford, Clarendon Press, 1978
- BRINTON A., « Quintilian, Plato and the *uir bonus* », *Philosophy and Rhetoric*, 16, 1983, p. 167-184
- CLASSEN C.J., « Cicero's *orator perfectus* : ein *uir bonus dicendi peritus* ? », *Commemoratio. Studi di filologia in ricordo di Riccardo Ribuoli*, éd. S. Prete, Sassoferrato, 1986, p. 43-55 (repris in C.J. Classen, *Die Welt der Römer. Studien zu ihrer Literatur, Geschichte und Religion*, Berlin-New York, De Gruyter, 1993, p. 155-167)
- DAVID J.-M., *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*, Rome, École Française de Rome, 1992
- GARCÍA CASTILLO P., « Influencias filosóficas en la definición del *uir bonus* de Quintiliano », *Actas del Congreso Internacional « Quintiliano : Historia y Actualidad de la Retórica : XIX Centenario de la Institutio Oratoria »*, Madrid-Calaborra, 14-18 nov. 1995, éd. T. Albaladejo, E. del Río, J.A. Caballero, Logroño, 1998, p. 891-898
- MICHEL A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, P.U.F., 1960
- MORETTI G., *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologne, 1995
- MORR J., « Poseidonios von Rhodos über Dichtung und Redekunst », *Wiener Studien*, 45, 1926, p. 47-63
- OBBINK D. - VANDER WAERDT P.A., « Diogenes of Babylon : the Stoic Sage in the City of Fools », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32, 1991, p. 355-396
- OBBINK D., « The Stoic Sage in the Cosmic City », *Topics in Stoic Philosophy*, éd. K. Ierodiakonou, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 178-195
- PETERSMANN H., « Bild und Gegenbild des *uir bonus dicendi peritus* in der römischen Literatur von ihren Anfängen bis in die frühe Kaiserzeit », *Vir bonus dicendi peritus. Festschrift für Alfons Weische zum 65. Geburtstag*, éd. B. Czaplá, T. Lehmann, S. Liell, Wiesbaden, 1997, p. 321-329
- RADERMACHER L., « Studien zur Geschichte der antiken Rhetorik, III. Eine Schrift über den Redner als Quelle Ciceros und Quintilians », *Rheinisches Museum*, 54, 1899, p. 285-292
- RADERMACHER L., « *Vir bonus dicendi peritus* », *Rheinisches Museum*, 57, 1902, p. 314
- ROBLING F.-H., « Topik und Begriffsgeschichte am Beispiel des *uir bonus*-Ideals », *Topik und Rhetorik : ein interdisziplinäres Symposium*, éd. T. Schirren, G. Üding, Tübingen, 2000, p. 67-80
- SCHÖLL F., « *Vir bonus dicendi peritus* », *Rheinisches Museum*, 57, 1902, p. 312-314
- VILLA E., « Attualità e tradizione nell'ideale politico et sociale di *uir bonus* in Catone », *Rivista di studi classici*, 1, 1952-1953, p. 96-115
- WALZER A.E., « Quintilian's *uir bonus* and the Stoic Wise Man », *Rhetoric Society Quarterly*, 33, 2003, p. 25-41
- WELTI M., « *Vir bonus/Homo bonus/Preudhomo*. Kleine Geschichte dreier nahe verwandter Begriffe », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 38, 1995, p. 48-65
- WINTERBOTTOM M., « Quintilian and the *uir bonus* », *Journal of Roman Studies*, 54, 1964, p. 90-97