

Aliud est celare, aliud tacere. Formes et valeurs du silence dans l'anthropologie cicéronienne

Sabine Luciani

► To cite this version:

Sabine Luciani. Aliud est celare, aliud tacere. Formes et valeurs du silence dans l'anthropologie cicéronienne. Cahiers du Théâtre Antique, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2020. hal-03192003

HAL Id: hal-03192003

<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-03192003>

Submitted on 7 Apr 2021

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

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

ALIUD EST CELARE, ALIUD TACERE.

FORMES ET VALEURS DU SILENCE DANS L'ANTHROPOLOGIE CICÉRONIENNE

Sabine LUCIANI

Aix Marseille Univ, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France

sabine.luciani@sfr.fr

Le soir tombe sur le jardin.

Les oiseaux se taisent.

Le silence du soir est un objet perdu.

Le silence du soir, propre aux animaux, propre aux oiseaux,

Est un objet spontané, naturel, perdu.

Pascal Quignard, *Sur le jadis*, chapitre LXXXII

L'usage de la parole constitue, avec la possession de la raison et la tendance à la vie sociale, un élément essentiel de l'anthropologie cicéronienne¹. La *uis orationis*, qui dérive de la raison et se trouve à l'origine des sociétés humaines, est particulièrement valorisée par Cicéron car elle représente une spécificité des hommes par opposition aux animaux, définis par leur mutisme². Cette caractérisation n'est du reste pas propre à l'orateur et se trouve inscrite dans le lexique latin : le qualificatif *mutus*³ est

¹ Voir Cic. *Fin.* 2, 45-46 ; *Nat. deor.* 2, 133-153 ; 3, 27 ; *Off.* 1, 11-14. Sur l'opposition entre l'homme et l'animal chez Cicéron, voir D'Agostino 1964 : 150-159 ; Rocca 2003 : 69-79 ; Ruggiu 2007 : 1-9, et Luciani 2015 : 97-117.

² Voir Cic. *Fin.* 1, 71 : *si infantes pueri, mutae etiam bestiae paene loquuntur* ; *Nat. deor.* 2, 133 : *an bestiarum : nihilo probabilius deos mutarum et nihil intellegentium causa tantum laborasse* ; *Rep.* 3, 19 ; *Q. fr.* 1, 1, 24.

³ L'adjectif *mutus* accompagné du pluriel *animalia* (voire de *bestiae*, de *beluae*, de *pecudes* ou d'*animantia*) est appliqué aux animaux par Lucrèce (5, 1087), Sénèque (*Ir.* 1, 3 ; 1, 6 ; 3, 27 ; *Ben.* 6, 7, 3 ; *Clem.* 1, 16, 4), Quintilien (1, 10, 6) et Celse (I, *prooemium*) ainsi que par certains auteurs chrétiens, voir Min. 24, 9 ; *Cypr. Ep.* 66, 6 ; Arn. I, 33.

fréquemment appliqué aux animaux, en tant qu'ils sont privés de parole, et, à partir du premier siècle de notre ère, ceux-ci sont parfois désignés directement grâce à la substantivation de ce même adjectif, même si ce procédé reste assez rare⁴. L'opposition entre *homo (e)loquens* et *muta animalia* était d'autant plus importante pour les anciens que la notion d'animal recouvrait l'ensemble du vivant et que les contours de l'identité humaine devaient être dégagés à partir d'un *continuum* qui s'étendait du règne végétal à la divinité⁵. C'est pourquoi, l'anthropologie antique s'est développée en référence aux deux figures opposées de l'animal et de la divinité⁶. Compte tenu de la hiérarchie qui structure le vivant⁷ et de la position intermédiaire et précaire qu'y occupe l'homme, il est naturel que le silence ait été prioritairement conçu en opposition au langage articulé, qui constitue un marqueur anthropologique efficient⁸. De fait, même si les Anciens admettaient que certains animaux, comme les corbeaux ou les perroquets, profèrent des sons vocaux articulés⁹, le langage, en tant que « voix signifiante provenant de la pensée », apparaissait comme l'apanage de l'animal rationnel¹⁰.

Cependant, la parole ne constitue pas une caractéristique humaine universelle et univoque; elle peut même revêtir une fonction discriminante au sein des sociétés antiques¹¹ : dans le monde romain comme dans l'Athènes classique, l'*oratio* est l'apanage

⁴ Voir Sénèque, *Ep.* 47, 19; 124, 19; Quintilien, 5, 11, 23; Arnobe, 2, 17. Ce procédé, qui permet de souligner, dans une perspective finaliste, la supériorité de l'homme sur l'animal, est en revanche très fréquent chez le chrétien Lactance, voir Lactance, *Opif.* 2, 7; 3, 2; 3, 12; 3, 16; 3, 17; 8, 4; 10, 16; 10, 26; *Inst.* 2, 3, 14; 3, 8, 17; 3, 8, 23; 3, 8, 26; 3, 10, 6; 7, 9, 5; 7, 9, 10; *Ep.* 28, 6; 29, 5; 65, 4; *Ir.* 7, 6; 7, 7; 7, 12; 7, 14. Sur la signification de ce procédé dans l'anthropologie lactancienne, voir Bakhouch, Luciani 2010 : 33-34 (et notes n° 37), 193.

⁵ Dans le modèle démiurgique du *Timée*, Platon distingue quatre espèces de vivants : les dieux, les animaux ailés, les animaux aquatiques et les animaux terrestres, parmi lesquels figurent les hommes, voir Plat. *Tim.* 39e-40a. Chez Aristote, l'animal, en tant qu'être automateur (Arist. *Phys.* 8, 4, 254b15-16; 6, 259b16-18) est un « agent naturel » de sorte que « l'action qu'elle soit naturelle ou humaine relève d'un même modèle ontologique, celui de l'activité immanente », voir Morel 2003 : 174-181.

⁶ Sur les enjeux éthiques de la figure animale dans l'anthropologie antique, voir Gontier 1999 : 38-70 et Wolff 2000 : 113-137.

⁷ Cette hiérarchie a été théorisée par les stoïciens grâce à la notion de *scala naturae*, voir Cic. *Nat. deor.* 2, 33-35; Diog. Laert. 7, 138-139; *SVF* 2, 458 (= Philon, *Allégorie des lois* 2, 22-23 et *De l'immutabilité de Dieu* 35-36); 2, 988 (= Origène, *Des principes* 3, 1, 2-3); S.E. *M.* 9, 88-91. Sur le sens de cette notion, voir Besnier, 1996 : 160-167; Long, Sedley 2001 (désormais LS) : t. 2, 335-354.

⁸ Voir Salluste, *Cat.* 1, 1; Sénèque, *Epist.* 124, 19 et l'analyse de Maiuri 2012 : 466-486.

⁹ Voir LS 53T, t. 2 : 348 = *SVF* 2, 223 = S.E. *M.* 8, 275-276.

¹⁰ Voir LS 53U, t. 2 : 348 = Galien, *PHP* 2, 5, 9-13.

¹¹ Voir Piccaluga 2012 : 9-20.

de l'homme vivant adulte libre, par opposition aux défunts, définitivement condamnés au silence¹², aux femmes, dont le silence est jugé préférable au bavardage vain et incessant¹³, aux enfants – *infantes* – dont le langage est encore balbutiant¹⁴, et aux esclaves, qui, surveillés par le *silentiarius*, ne sont pas autorisés à ouvrir la bouche en présence de leur maître¹⁵.

Compte tenu de ce contexte idéologique, dans lequel axiologie philosophique et morale sociologique s'accordent à valoriser la parole, quelle place Cicéron pourra-t-il attribuer au silence, qui prive l'homme de ce qui fait sa spécificité et sa grandeur ? Dans la mesure où, comme cela a été remarqué de longue date, l'orateur Cicéron n'ignorait pas le pouvoir rhétorique du silence¹⁶, il est légitime de s'interroger sur les valeurs de cette notion dans l'anthropologie du philosophe. L'objectif de cette étude est de montrer que Cicéron, guidé par sa pratique oratoire, prend en compte, dans son enseignement philosophique, la dimension active et ambivalente du silence. Pour ce faire, j'étudierai le *silentium* cicéronien selon trois perspectives complémentaires : anthropologique, axiologique et éthique.

1- STATUT ANTHROPOLOGIQUE DU SILENCE

Puisque l'homme est un être de paroles, son silence ne peut être assimilé à celui des animaux, pour lesquels le qualificatif « *mutus* » est pour ainsi dire une épithète de nature. Cette spécificité est nettement prise en compte par Cicéron, qui n'envisage le silence, qu'il soit volontaire ou imposé, qu'il soit le sien ou celui d'autrui, qu'en relation à une situation de communication publique ou privée. Quelles que soient les nuances sémantiques entre les verbes *tacere*, qui relevant de la sphère humaine désigne l'absence

¹² Les défunts sont fréquemment désignés par le participe *silentes*, voir Virgile, *Aen.* 6, 264 ; 432 ; Silius Italicus 13, 521 ; Val. Flacc. 1, 750 ; Sénèque, *Hipp.* 221 ; Claudien, *In Ruf.* 122 ; *Pros.* II, 237. Sur la valeur de cette antonomase qui n'exclut pas toute forme de langage dans le monde infernal, voir Piccaluga 2012 : 16-17.

¹³ Voir Soph. *Ai.* 293 ; Eur. *Her.* 475 ; Plaut. *Rud.* 470 ; *Poen.* 32. Significatif à cet égard est le destin de la nymphe Lala/Lara, honorée sous le nom de Tacita Muta après avoir été punie pour n'avoir su tenir sa langue, voir Ovide, *Fastes*, 2, 571-614 et l'analyse de Piccaluga 2012 : 15-16.

¹⁴ Les petits enfants sont dits *infantes* parce qu'ils ne sont pas encore doués de parole, cf. Varr. 50, 6, 52 : *fatur is qui primum homo significabilem ore mittit uocem. Ab eo, ante quam ista faciant, pueri dicuntur « infantes ».*

¹⁵ Voir Sénèque, *Ep.* 47, 3.

¹⁶ Sur l'expressivité du silence dans la littérature latine, voir Bardon 1943-1944 : 102-120 ; Romana Nocchi 2012 : 55-70 ; chez Cicéron en particulier, voir Valette-Cagnac 2004 : 101-121 ; McNeil 2010 : 71-74 ; Schauer 2011 : 299-318.

de parole, et *silere*, qui renvoie plus largement à l'absence de son¹⁷, les différentes formes de silence évoquées par Cicéron renvoient à une rétention verbale paradoxalement exprimée par le biais du lexique, qu'il s'agisse des verbes *tacere*¹⁸, *reticere*¹⁹, *conticere*²⁰ ou *silere*²¹, des substantifs *silentium*²², *reticentia*²³, *taciturnitas*²⁴ ou encore des adjectifs *tacitus*²⁵ ou *taciturnus*²⁶. Dans ces conditions, le statut du silence est étroitement lié à celui de la parole.

Le rôle central du *logos* dans la spécificité humaine est en effet affirmé dès le prologue du *De inuentione* : se référant implicitement au mythe du *Protagoras*²⁷, Cicéron admet la faiblesse de l'homme à la naissance, mais considère qu'elle est amplement compensée par la possession de la raison, dont sont privés les animaux²⁸. Et c'est précisément la manifestation verbale de ce don qui rend possible la naissance de la civilisation : grâce à l'intervention d'un *magnus et sapiens uir*, les hommes, qui vivaient disséminés dans la campagne à la manière des animaux, renoncèrent à leur sauvagerie primitive pour mener une existence pacifique en société. Cette métamorphose est attribuée au pouvoir d'une parole agissante, qui favorise l'actualisation des potentialités humaines :

Ac mihi quidem hoc nec tacita uidetur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito conuerteret et ad diuersas rationes uitae traduceret.

Et, pour moi du moins, ce n'est pas **une sagesse muette** ou sans éloquence qui aurait pu amener les hommes à modifier subitement leurs habitudes et à adopter un genre de vie opposé²⁹. (Cic. *Inu.* 1, 3)

¹⁷ Voir Heilmann 1955-1956 : 5-16 ; Bisello 2003 : 7-12 ; Thomas 2015.

¹⁸ Voir Cic. *Fin.* 3, 40 ; *Nat. deor.* 3, 77 ; *Off.* 1, 108 ; 3, 52 ; 3, 67.

¹⁹ Voir Cic. *Off.* 3, 57 ; 3, 58.

²⁰ Voir Cic. *Off.* 2, 3 ; *Tusc.* 2, 3.

²¹ Voir Cic. *Off.* 3, 90 ; *Tusc.* 4, 6.

²² Voir Cic. *Off.* 3, 12 ; *Rep.* II, 64 ; *Tusc.* 2, 46 ; 3, 63.

²³ Voir Cic. *Off.* 1, 41 ; 3, 65 ; 3, 67.

²⁴ Outre 15 occurrences dans les discours (principalement dans les *Verrines*, les *Catilinaires*, l'*In Pisonem* et le *Pro Sestio*), voir *Inu.* 1, 54 : *taciturnitas imitatur confessionem*.

²⁵ Voir Cic. *Fin.* 3, 40 ; *Off.* 2, 24 ; 3, 4 ; *Tusc.* 1, 14.

²⁶ Voir *Pro Sestio* 21.

²⁷ Plat. *Prot.* 321c-322d.

²⁸ Cic. *Inu.* 1, 1-5. Cf. *Rep.* 3, 1-3 et l'analyse de Tutrone 2012 : 118-119.

²⁹ Trad. Achard, CUF, 2002.

Sans minorer les dommages causés aux cités par un mauvais usage de l'éloquence (*Inu.* 1, 1), le jeune Cicéron s'interroge sur l'efficacité d'une sagesse silencieuse, qui ne s'accomplirait pas dans le discours. La réponse qu'il apporte est dénuée de toute ambiguïté : sans la médiation du langage, la *ratio* reste à l'état de virtualité et ne peut agir sur le monde³⁰. Cette conception purement négative du silence s'inscrit dans le cadre d'une discussion *in utramque partem* sur les bienfaits et méfaits de l'éloquence. Compte tenu de l'influence probable de Philon de Larissa sur le *prooemium* du *De inuentione*³¹, elle doit être mise en relation avec l'importance que la Nouvelle Académie accordait à la faculté de parler.

Cette valorisation néo-académicienne de la parole est malicieusement rappelée par le stoïcien Balbus dans le *De natura deorum*, au sein d'un développement destiné à montrer que les dieux veillent sur les affaires humaines³². C'est par une référence au point de vue de la Nouvelle Académie – incarné par Cotta dans le dialogue – que commence le développement de Balbus sur la *uis eloquendi*, mentionnée parmi les caractéristiques qui permettent de distinguer l'homme de l'animal et d'établir la domination humaine sur l'ensemble de la création³³ :

Iam uero domina rerum, ut uos soletis dicere, eloquendi uis, quam est praeclara quamque diuina. Quae primum efficit, ut et ea, quae ignoramus, discere et ea, quae scimus, alios docere possimus; deinde hac cohortamur, hac persuademus, hac consolamur adflictos, hac deducimus perterritos a timore, hac gestientes comprimimus, hac cupiditates iracundiasque restringimus; haec nos iuris, legum, urbium societate deuinxit, haec a uita inmani et fera segregauit.

Et que dire de cette reine du monde, comme vous dites, la parole ? Qu'elle est admirable, qu'elle est divine ! D'abord c'est grâce à elle que nous pouvons apprendre ce que nous ignorons et enseigner à d'autres ce que nous savons ; et puis c'est par elle que nous exhortons, nous persuadons, nous consolons les affligés, nous rassurons ceux qui ont peur, nous calmons les impatientes, nous éteignons les passions et les colères ; c'est elle qui nous a liés par la communauté de droit, des lois et des cités, c'est elle qui nous a fait sortir de l'état de barbarie et de sauvagerie³⁴. (Cic. *Nat.* 2, 148)

Dans la perspective providentialiste qui est celle des stoïciens, la supériorité de l'homme est fondée sur trois facultés essentielles – *ratio*, *oratio* et *operatio* – qui sont étroitement liées entre elles et se trouvent favorisées par la conformation humaine³⁵. De même que le

³⁰ Pour une analyse du passage en relation à la notion de performativité, voir Lévy 2011 : 250-254.

³¹ Voir Lévy, 1995 : 163.

³² Voir Cic. *Nat. deor.* 2, 3 et 6.

³³ Voir Cic. *Nat. deor.* 2, 133-153.

³⁴ Trad. Auvray-Assayas, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, 2002.

³⁵ Sur les liens entre ces trois facultés dans le discours de Balbus, voir Rocca 2003 : 125-134.

status rectus, conféré à l'homme par la nature artiste, permet la contemplation des dieux et l'utilisation des mains, l'usage de la parole est rendu possible par la trachée-artère, qui transmet la voix, et par la langue, qui module et articule les sons (*Nat. deor.* 2, 149).

Pourtant, cet éloge, qui souligne les effets positifs du langage au sein des sociétés humaines, sera remis en cause au livre 3 dans le discours de l'Académicien Cotta. Le porte-parole de la Nouvelle Académie objectera en effet que la raison et le langage n'ont pas nécessairement été donnés à l'homme par la providence divine, mais peuvent tout aussi bien résulter des mouvements et transformations qui s'accomplissent mécaniquement dans la nature (*Nat. deor.* 3, 27). Pour réfuter la téléologie stoïcienne, il montrera que, dans la mesure où la raison est à l'origine de tous les méfaits commis par les hommes, il n'est pas cohérent de considérer qu'elle est un don divin (*Nat. deor.* 3, 66-78). Dans le cadre de cette polémique, il en viendra à recommander, dans certaines circonstances, le silence aux philosophes :

Et si uerum est, quod Aristo Chius dicere solebat, nocere audientibus philosophos is, qui bene dicta male interpretarentur – posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire – prorsus, si, qui audierunt, uitiosi essent discessuri, quod peruerse philosophorum disputationem interpretarentur, tacere praestaret philosophis quam is, qui se audissent, nocere.

Et, s'il est vrai, comme disait Ariston de Chios, que les philosophes nuisent à ceux de leurs auditeurs qui donnent une mauvaise interprétation de bons enseignements (de l'école d'Aristippe peuvent sortir des débauchés, de celle de Zénon des aigris), alors donc si les auditeurs devaient rentrer chez eux dépravés pour avoir mal compris les discussions des philosophes, il vaudrait mieux que les philosophes se taisent plutôt que de nuire à ceux qui les écoutent. (Cic. *Nat. deor.* 3, 77)

Même si l'argument est avancé à des fins polémiques sur le mode de l'irréel, même si, en dépit de ses affiliations néo-académiciennes, Cicéron avoue lui-même trouver plus de vraisemblance dans le discours du stoïcien Balbus que dans celui de Cotta, il est intéressant de constater que la passivité du silence puisse être jugée préférable à un enseignement pernicieux parce que mal compris. Il est vrai que l'allusion au stoïcien « hétérodoxe » Ariston, réputé pour son refus de la doctrine des préférables et de la pédagogie philosophique³⁶, incite à interpréter ce passage sur le mode ironique et

³⁶ Sur le philosophe Ariston de Chios, disciple de Zénon, qui, en raison de ses positions « extrémistes », s'était vu marginalisé au sein du Portique, voir Cic. *Fin.* 3, 50 ; 4, 40-43 ; Sen. *Epist.* 94, 30 ; Diog. Laert. 7, 160-161 et Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* (= *Math.* 11), 64-66. Sur les distorsions dont fut victime la pensée de ce stoïcien dans la tradition doxographique en général et dans l'œuvre de Cicéron en particulier, voir Prost, 2012 : 13-23.

nuance quelque peu cette valorisation par défaut. Néanmoins, il est notable qu'à la faveur d'un questionnement sur l'aptitude de la parole à enseigner la vertu et favoriser le progrès moral, le porte-parole de la Nouvelle Académie s'autorise à remettre en cause la supériorité inconditionnelle du discours rationnel sur le silence pour des raisons liées au processus de communication. Significative à cet égard est la répétition du verbe *interpretari*, précisé par les adverbess *male* et *peruerse*. Face aux mauvais usages de l'enseignement oral, la passivité du silence constitue un pis-aller.

Invoqué pour magnifier la *uis eloquendi* ou pour en souligner les dangers, le silence semble donc se définir en termes d'absence et de passivité face à une parole performative, apte à transformer le monde. Est-ce à dire que le silence n'est rien d'autre qu'une privation par rapport à l'exercice naturel du langage ? Nous allons voir au contraire que, loin de se réduire à l'inertie, la rétention de parole constitue aux yeux de Cicéron un acte à part entière, comme le montre à l'évidence la formule paradoxale de la première Catilinaire « *cum tacent, clamant* » (1, 19-21), qui a retenu à juste titre l'attention des commentateurs³⁷. Le silence est un instrument efficace, dont l'intérêt majeur réside dans la variété des interprétations auxquelles il peut donner lieu.

2- AXIOLOGIE DU SILENCE

On ne sera pas étonné de constater que l'orateur Cicéron avait pour ainsi dire anticipé les réflexions contemporaines sur les valeurs pragmatiques du silence³⁸. Ainsi, il n'était pas sans savoir que, dans la mesure où il relève d'une intention de la part du *tacens*, le silence donne lieu à une interprétation voire à une évaluation de la part des témoins ou des interlocuteurs et peut, à ce titre, constituer pour l'orateur une arme de persuasion efficace. Cependant, l'instrumentalisation oratoire du silence implique une réflexion d'ordre axiologique puisque la valeur du silence varie en fonction du statut de la personne qu'il concerne (orateur, accusé, auditoire, personne extérieure) :

Je n'insisterai ni sur les silences de l'orateur, ni sur la figure de *reticentia*, dont E. Valette-Cagnac a analysé les emplois dans les discours cicéroniens³⁹. Je me contenterai de rappeler que, s'il recourt fréquemment à cette figure, qui représente « une manifestation verbale de la *moderatio* de l'orateur et une précaution indispensable au maintien de sa

³⁷ Sur la dimension performative de cette phrase, qui vise à instrumentaliser le silence des sénateurs pour isoler Catilina, voir McNeil 2010 : 71-74 ; Schauer 2011 : 312-313.

³⁸ Voir Jaworski 1993 : 67-97.

³⁹ Voir Valette-Cagnac 2004 : 101-121.

dignitas »⁴⁰, Cicéron affirme aussi en préambule de ses discours son intention de ne rien passer sous silence et d'éviter à toute force le mensonge par omission⁴¹. Cette insistance montre que le silence est implicitement associé à la dissimulation, qui est elle-même condamnable en ce qu'elle rompt la *fides* et remet en cause les fondements de la société, tant au plan juridique qu'au plan politique.

Face à cette exigence de transparence, le silence de l'adversaire sera logiquement considéré comme un aveu de culpabilité : si Catilina se tait, c'est forcément parce qu'il ne peut nier les accusations de Cicéron⁴².

Le silence de l'auditoire en revanche est généralement interprété comme une marque d'attention et de respect à l'égard de l'orateur, voire d'approbation de son discours⁴³ : dans les *Catilinaires*, le silence des sénateurs est considéré comme une condamnation de Catilina ; dans le *Pro Sestio*, Cicéron fait fond sur le silence de l'auditoire pendant le discours prononcé en sa faveur par le consul Lentulus⁴⁴.

Il apparaît par conséquent que la signification du *silentium* n'est pas univoque en contexte oratoire, mais dépend étroitement des circonstances dans lesquelles il intervient et des causes qui l'ont produit. Cette ambivalence est exploitée dans le *Pro Sestio*, à l'occasion d'une intéressante réflexion sur la *taciturnitas*, qui désigne par euphémisme le soutien apporté par les triumvirs aux menées de Clodius contre Cicéron :

(mouit) me uero non illius oratio, sed eorum taciturnitas in quos illa oratio tam improba conferebatur; qui tum, quamquam ob alias causas tacebant, tamen hominibus omnia timentibus tacendo loqui, non infitiando confiteri uidebantur.

Non, juges, ce n'est pas le discours de cet individu qui m'alarma, mais le silence prolongé de ceux qu'il calomniait avec tant d'effronterie. Bien que leur silence fût dû à d'autres causes, ils donnaient cependant à des hommes qui s'effraient de tout l'impression qu'ils parlaient en se taisant et avouaient en ne niant pas⁴⁵. (Cic. *Sest.* 40)

⁴⁰ Voir Valette-Cagnac 2004 : 110.

⁴¹ Voir Cic. *Cluent.* 1, 1 ; 2 *Verr.* 5, 25.

⁴² Voir Cic. *Cat.* 1, 12 ; 2, 13 ; *Orat.* 129 ; 2 *Verr.* 1, 80 ; 3, 106.

⁴³ Voir Cic. *Cluent.* 93 ; 156 ; *Rab.* 18. Cf. Plin. 2, 10, 7 ; 3, 20, 5 ; 5, 18, 2 ; Tac. *D.* 6, 4. La valorisation du silence observé par une assemblée semble une caractéristique de l'éloquence romaine par opposition à l'éloquence athénienne, voir Montiglio 2000 : 152-156.

⁴⁴ Voir Cic. *Sest.* 107 : *egit causam summa cum grauitate copiaque dicendi tanto silentio, tanta adprobatione omnium, nihil ut umquam uideretur tam populare ad populi Romani auris accidisse* ; 108 : *quo silentio sunt auditi de me ceteri principes ciuitatis !*

⁴⁵ Trad. Cousin, *Discours*, t. 15, CUF, 1966.

Feignant de croire qu'il s'agit de calomnies inventées par Clodius, l'orateur s'efforce de justifier dans cette perspective la discrétion des *principes* : s'ils n'ont pas opposé de démenti aux propos de Clodius, ce n'est pas parce qu'ils approuvaient ses plans, mais parce qu'ils craignaient de s'aliéner l'opinion du tribun. Cicéron suggère néanmoins que, quelles qu'en soient les causes – soutien, approbation, crainte du tribun – c'est l'attitude silencieuse des triumvirs qui a contribué « à affaiblir sa position et à le pousser à l'exil »⁴⁶. Jouant sur les ambiguïtés du silence, Cicéron fait mine de rectifier une erreur d'interprétation (on a pris à tort leur silence pour une approbation mais il était dû à autre chose) pour dénoncer le triumvirat. Au delà des intentions politiques qui la motivent, cette analyse souligne la plasticité axiologique d'une notion, qui est la manifestation d'une cause ou l'expression d'une intention, et dont la signification doit être cherchée en dehors d'elle-même.

Cicéron use également de la marge d'interprétation offerte par le silence dans les dialogues philosophiques. Il y fait notamment référence dans les *Tusculanes* en relation avec les débuts de la philosophie à Rome. Pour justifier la naissance tardive du genre philosophique dans la littérature latine, Cicéron évoque le silence des *principes*, qui auraient pu et auraient dû prétendre au titre de philosophes romains : ces hommes, qui, pour diverses raisons, ont préféré se taire, ont eu le tort de laisser tribune libre à des incompetents. Cicéron explique ainsi, non sans une certaine mauvaise foi, le succès foudroyant des premiers vulgarisateurs épicuriens dans le prologue de la quatrième *Tusculane* :

*Itaque illius uerae elegantisque philosophiae [...] fere sunt aut pauca admodum Latina monumenta siue propter magnitudinem rerum occupationemque hominum, siue etiam quod imperitis ea probari posse non arbitrabantur, cum interim illis silentibus C. Amafinius extitit **dicens**, cuius libris editis commota multitudo contulit se ad eam potissimum disciplinam ...*

Aussi cette vraie, cette belle philosophie [...] n'est-elle représentée par aucune ou du moins que par très peu d'œuvres latines, soit à cause de la grandeur du sujet et des affaires qui absorbaient les philosophes, soit même parce qu'ils estimaient que leurs doctrines ne pouvaient trouver crédit auprès de gens sans instruction ; et voilà que, **à la faveur de leur silence Caius Amafinius se trouva avoir la parole**. La publication de ses ouvrages fit une grande impression sur la foule, qui prit parti de préférence pour la doctrine qu'il représentait...⁴⁷ (Cic. *Tusc.* 4, 3, 6)

⁴⁶ Schauer 2011 : 301, note 6.

⁴⁷ Trad. Humbert, CUF, 1931.

Cherchant à établir l'existence à Rome d'une « culture proto-philosophique » antérieure à l'importation des doctrines grecques⁴⁸, Cicéron, pour réfuter l'objection qui résiderait dans l'absence de *monumenta Latina* dans le domaine philosophique, fait fond sur l'opposition entre *uita* et *litterae*, relayée par l'antithèse silence/parole : trop occupés par la gestion des affaires publiques, les citoyens de premier plan ont mis en pratique les principes de la sagesse mais n'ont pas composé d'ouvrages philosophiques, préférant instruire par l'exemple. Profitant de cette absence de production, les épicuriens latins ont occupé le créneau laissé vacant. Il est inutile de revenir sur le parti-pris anti-épicurien qui préside à cette reconstitution⁴⁹. En revanche, il est significatif que le paradigme oratoire s'impose à Cicéron pour rendre compte de la première vague épicurienne : il s'agit d'une prise de parole illégitime permise par le silence affairé d'une élite politique et culturelle, qui n'a pas jugé opportun de développer un discours philosophique. En ce sens, le silence de ceux qui seuls étaient habilités à parler apparaît ici comme une lacune, que vient heureusement combler l'œuvre philosophique de Cicéron. Cependant, il faut noter que, d'une part, le verbe *silere* s'oppose ici non à la parole *stricto sensu*, mais à l'écriture, et que, d'autre part, le silence des citoyens ne fait pas l'objet d'un jugement négatif, dans la mesure où il est justifié par l'activité politique et par la complexité du sujet. Grâce à cette opposition entre parole et silence, Cicéron explique l'absence de littérature philosophique à Rome et dénie toute légitimité à l'épicurien Amafinius. Grâce à cette opposition entre parole et silence, Cicéron transforme habilement une absence en acte délibéré, motivé par le service de la cité.

Cet épisode de l'histoire de la philosophie renvoie à une anecdote célèbre rapportée dans le *De oratore* : face au succès d'Isocrate, qui avait renoncé à l'éloquence politique et judiciaire pour se consacrer à l'élégance formelle, Aristote aurait modifié sa méthode d'enseignement en lui adjoignant la pratique de l'éloquence. Il aurait, pour justifier sa décision, modifié un vers du *Philoctète* d'Euripide :

Ille enim turpe sibi ait esse tacere, cum barbaros, hic autem cum Isocratem pateretur dicere.

Le héros dit en effet qu'il est honteux de se taire en laissant parler les barbares ; Aristote dit : en laissant parler Isocrate⁵⁰. (Cic. *De or.* 3, 141)

⁴⁸ Voir Gildehard 2007 : 201-203.

⁴⁹ Cf. Cic. *Tusc.* 1, 6. Sur les débuts de l'épicurisme à Rome, voir Canfora 2003 : 43-50 ; *contra* Lévy 2003 : 51-55. Sur les enjeux de cette présentation, voir Luciani 2010 : 157-181.

⁵⁰ Trad. Courbaud, Bornecque, CUF, 2002.

Ce jeu sur la citation d'Euripide, qui vise à accréditer l'hypothèse d'un changement brutal dans l'enseignement d'Aristote⁵¹, illustre à nouveau la variété des interprétations et de jugements auxquels donne lieu le silence, qui peut dans certaines circonstances constituer une erreur voire une faute morale.

L'ambiguïté du silence, qui peut renvoyer, selon les circonstances, à la dissimulation et à la fraude, à la modération ou à l'*adtentio animi*, en fait par conséquent un argument, dont l'efficacité est liée à la plasticité. Mais, il est important de remarquer que les évaluations auxquelles donne lieu l'instrumentalisation du *silentium* se trouvent confirmées dans la sphère éthique. L'axiologie oratoire du silence renvoie à une réflexion, menée de façon incidente et ponctuelle dans les dialogues philosophiques et en particulier dans les *Tusculanes* et le *De officiis*.

3- ENJEUX ÉTHIQUES

Même si elle ne fait pas l'objet d'une étude spécifique dans les dialogues philosophiques, la question du silence est évoquée dans le cadre de cas particuliers qui relèvent de la morale pratique : silence imposé aux citoyens par un dictateur soucieux de museler les libertés républicaines (*Off.* 2, 3)⁵² ; silence des barbares qui dans l'arène supportent les coups sans un cri (*Tusc.* 2, 46) ; mutisme de Niobée, murée dans un éternel chagrin suite à la perte de ses enfants (*Tusc.* 3, 63) ; silence coupable d'un fils qui cache les projets tyranniques de son père (*Off.* 3, 90) ; silence des amis de Scipion, qui attendent religieusement la suite de son discours (*Rep.* 2, 64). Quelle que soit la diversité de ces situations, il apparaît cependant que :

- le silence constitue un acte à part entière, qui relève de la responsabilité du sujet ;
- ce sont les circonstances et les intentions du *tacens* qui permettent d'en déterminer la valeur éthique ;
- comme en contexte oratoire, deux formes de silence semblent s'opposer : la *reticentia* qui s'apparente à une dissimulation volontaire ; l'attention silencieuse qui permet à l'âme de se concentrer sur un objet de réflexion, qu'il s'agisse du discours d'autrui ou d'un discours intérieur.

⁵¹ Cf. Philodème, *Rhet.* 2 : 50-64, col. 47 cap. 35, 21, ed. Sudhaus et Quintilien, 3, 1, 14. Concernant cette hypothèse, sujette à caution, qui renvoie au thème polémique des « débuts de la rhétorique », voir Noël 2002 ; Noël 2003.

⁵² Cf. Cic. *Brut.* 4-9 ; 330-333. Sur la dimension politique du silence dans le *Brutus*, voir Gowing 2000 : 39-64.

a- Le silence du vendeur

La première catégorie, qui se situe dans le champ des relations sociales et du droit civil, fait l'objet d'une analyse détaillée dans le troisième livre du *De officiis* à travers le thème paradigmatique du « silence du vendeur » (3, 50-69). Afin de palier une lacune de son modèle Panétius, Cicéron cherche à démontrer qu'en dépit des apparences, il y a une adéquation parfaite entre ce qui est utile et ce qui est honnête (*Off.* 3, 11). Pour ce faire, il examine plusieurs cas de transfert de propriété incluant des problèmes de *reticentia*, dans lesquels les intérêts particuliers semblent être en conflit avec l'intérêt général : un marchand de blé qui s'apprête à livrer sa cargaison à Rhodes doit-il révéler aux Rhodiens l'arrivée imminente d'autres navires chargés en blé ou se taire afin de vendre au plus haut prix sa marchandise (*Off.* 3, 50-53) ? Dans la même perspective, un propriétaire qui met sa maison en vente doit-il en révéler ou non les vices cachés à l'acheteur potentiel (*Off.* 3, 54-57)⁵³ ? Comme Cicéron l'indique avec insistance, la question n'est bien évidemment pas de déterminer l'attitude qui sera la plus judicieuse au plan commercial, mais de savoir si le parti du silence est défendable au plan moral (3, 50 ; 53 ; 56). La discussion, qui renvoie au problème de l'articulation entre loi civile et loi universelle, est présentée par le biais d'une controverse entre deux stoïciens du II^e siècle, Diogène de Babylone et son disciple Antipater de Tarse⁵⁴. Or, dans un cas comme dans l'autre, ce dernier considère qu'il faut tout dire afin de ne pas léser l'acheteur car les intérêts individuels ne se distinguent pas de l'intérêt général. Le silence est injuste dans cette circonstance car il équivaut à une dissimulation et à un mensonge. Son maître Diogène soutient la position contraire : le sage n'a pas à nuire à ses propres intérêts pourvu qu'il respecte la loi. Puisqu'il est légitime de préserver et d'augmenter de son patrimoine, le sage n'est pas obligé de donner des informations qu'on ne lui a pas demandées. Cicéron explicite le point de vue de Diogène par l'intermédiaire d'une distinction entre *tacere* et *celare* :

Respondebit Diogenes fortasse sic : « Aliud est celare, aliud tacere, neque ego nunc te celo, si tibi non dico, quae natura deorum sit, qui sit finis bonorum, quae tibi plus prodesse cognita quam tritici uilitas. Sed non, quicquid tibi audire utile est, idem mihi dicere necesse est. »

⁵³ Pour un commentaire détaillé de ces exemples, qui sont probablement empruntés à un manuel du stoïcien Hécaton, voir Goretta 1991-1992 : 75-99 et Dyck 1996 : 555-560.

⁵⁴ Sur le sens philosophique de ce débat qui reflète une divergence de méthode plus que de principe, voir Annas 1989 : 51-73 ; Laurand 2008 : 435-452 ; Veillard 2009 : 202-204.

Diogène répondra peut-être ainsi : « **autre chose est de dissimuler et autre chose de taire, et moi, en ce moment, je ne te dissimule rien si je ne te dis pas** quelle est la nature des dieux, quel est le terme des biens, choses qui te profiteraient plus, une fois connues, que le bas prix du froment ; mais ce n'est point tout ce qu'il t'est utile d'entendre, qu'il m'est par le fait même obligatoire de te dire. »⁵⁵ (Cic. *Off.* 3, 52)

Cicéron, qui se place résolument du côté d'Antipater, estime pour sa part qu'il faut blâmer les vendeurs qui se sont tus. Il justifie son choix en se référant à l'intention du *tacens* :

Non igitur uidetur nec frumentarius ille Rhodios nec hic aedium uenditor celare emptores debuisse. Neque enim id est celare, quicquid reticeas, sed cum, quod tu scias, id ignorare emolumenti tui causa uelis eos, quorum intersit id scire.

Il ne me semble donc pas que ni ce négociant en blé de l'île de Rhodes, ni ce vendeur de sa maison n'auraient dû dissimuler la vérité aux acheteurs. **Et en effet tout ce qu'il t'arrive de taire, cela n'est pas dissimuler, mais tu dissimules lorsque tu veux, en vue de ton propre avantage, laisser ignorer ce que tu peux savoir, à ceux à qui il importe de le savoir.** (Cic. *Off.* 3, 57)

S'il admet la distinction posée par Diogène entre *tacere* et *celare*, Cicéron, se référant aux formules du juriste Aquilius sur la fraude, « récusé toute dissimulation en matière de droit » (3, 60-61)⁵⁶. Pour étayer sa position, il mentionne les progrès accomplis par le droit civil en vue de lutter contre la tromperie par omission :

Ac de iure quidem praediorum sanctum apud nos est iure ciuili, ut in iis uendendis uitia dicerentur, quae nota essent uenditori. Nam cum ex duodecim tabulis satis esset ea praestari, quae essent lingua nuncupata, quae qui infitatus esset, dupli poena subiret, a iuris consultis etiam reticentiae poena est constituta ; quicquid enim esset in praedio uitii, id statuerunt, si uenditor sciret, nisi nominatim dictum esset, praestari oportere.

De plus, en ce qui concerne la législation sur les immeubles, la législation civile, chez nous, prescrit qu'en les vendant, soient déclarés les défauts dont le vendeur aurait connaissance. Alors en effet que d'après les douze Tables, il suffisait de répondre des défauts qui avaient été verbalement déclarés, mais que celui qui les avait niés tombait sous la peine d'une réparation doublée, **les jurisconsultes ont établi une peine même pour le silence.** Quel que soit en effet le défaut d'un immeuble, ils décidèrent si le vendeur le connaissait, à moins qu'il l'ait explicitement déclaré, qu'il devait en répondre. (Cic. *Off.* 3, 65)

La *reticentia* devenant une faute qualifiée au plan juridique, le droit au silence défendu par Diogène n'est pas tenable au plan moral. C'est pourquoi, selon Cicéron, M. Caton, en

⁵⁵ Trad. Testard, CUF, 2002.

⁵⁶ Voir Michel 1976 : 94.

se fondant sur l'impératif de *bona fides*, a légitimement condamné T. Claudius Centumalus, qui avait vendu sa demeure sans préciser à l'acheteur qu'il avait reçu des augures l'ordre d'en abattre une partie (3, 66-67).

Cependant, bien que le philosophe Cicéron, en accord avec les législateurs romains, condamne l'*astutia* – la ruse –, il n'en rejette pas pour autant toute forme de silence. L'*exemplum* du procès qui opposa les orateurs Crassus et Antoine à propos de la maison vendue par M. Marius Gratidianus montre que le silence est parfois conforme à l'équité (3, 67)⁵⁷. Ainsi Marius avait-il revendu à Orata une maison qui lui avait auparavant appartenu sans mentionner la servitude qui la frappait. Crassus, assurant la défense de Sergius, avait fait reposer l'ensemble de sa plaidoirie sur le droit : le vendeur devait répondre de tous les défauts d'un bien vendu, s'il ne les avait pas mentionnés. Face à ce discours, Antoine avait opposé l'équité : dans la mesure où Sergius connaissait la servitude grevant une maison qui lui avait appartenu, Marius n'avait pas cru bon la mentionner. Cicéron ne précise pas quelle fut l'issue du procès, mais il semble considérer que le silence de Marius ne relève pas de la ruse. Puisque l'acheteur était au courant de la servitude et que le vendeur le savait, le silence de celui-ci n'était pas destiné à tromper. Au delà du formalisme juridique, c'est donc bien *in fine* l'intention du *tacens* qui est la pierre de touche axiologique du silence.

b- Le silence du penseur

Cette distinction entre silence et *reticentia* paraît garantir, dans certaines circonstances, le droit au silence face à la connotation négative de la dissimulation. Cicéron souligne aussi les vertus du silence, qui, en favorisant la réflexion, peut devenir un outil de progrès moral. Cette valorisation du silence par le biais de la *tacita cogitatio* s'inscrit dans la réflexion cicéronienne sur les genres de vie, qui vise à la légitimation de l'*otium philosophicum*. Comme j'ai essayé de le montrer ailleurs, Cicéron, sans remettre en cause le primat de la vie active, cherche à limiter l'opposition traditionnelle entre *otium* et *negotium* et à souligner la dimension active et citoyenne de la philosophie⁵⁸. Dans ce cadre, le silence associé à la solitude, au délassement et à la réflexion de l'homme d'état se trouve parfaitement justifié. De même que le silence de l'auditoire est perçu comme un signe positif d'attention au discours de l'orateur, la méditation silencieuse de l'homme politique est présentée comme une préparation ou un prolongement de la parole et de

⁵⁷ Cf. Cic. *De or.* 1, 178.

⁵⁸ Sur ce point je me permets de renvoyer à Luciani 2010 : 67-95 (« *Otium philosophicum*. Une légitimité à conquérir »).

l'action. C'est ainsi que Cicéron envisage l'*otium* solitaire de Scipion l'Africain, qu'il compare à sa propre retraite :

*Quamquam Africanus maiorem laudem meo iudicio assequeretur. Nulla enim eius ingenii monumenta mandata litteris, nullum opus otii, nullum solitudinis munus extat; ex quo intellegi debet illum **mentis agitatione** inuestigationeque earum rerum, quas cogitando consequeretur, nec otiosum nec solum unquam fuisse; nos autem, qui non tantum roboris habemus, ut **cogitatione tacita** a solitudine abstrahamur, ad hanc scribendi operam omne studium curamque.*

Pourtant l'Africain atteignait à mon avis un plus haut mérite. Il ne reste en effet aucun monument de son génie, qu'il ait confié à l'écriture, aucune œuvre de son repos, aucune tâche de sa solitude; et ceci doit nous faire comprendre que cet homme, tout à l'**activité de son esprit** et à l'examen des questions qu'il poursuivait dans sa réflexion, n'était jamais ni en repos ni tout seul; tandis que moi, qui n'ai pas assez de force pour m'arracher à la solitude par **la réflexion silencieuse**, j'ai orienté tout mon zèle et tout mon soin vers ce travail d'écrivain. (Cic. *Off.* 3, 4)

Cet éloge de Scipion l'Africain, qui aimait à se délasser en réfléchissant aux affaires de la cité, permet à Cicéron de justifier son projet philosophique : l'*otium* purement méditatif de l'Africain se traduit chez l'Arpinate par l'écriture, qui lui permet de s'arracher à la solitude. La *cogitatio tacita* de l'Africain doit donc s'entendre comme un discours totalement intériorisé qui ne s'exprime ni par la parole ni par l'écrit. Or le syntagme *mentis agitatio* assimile explicitement cette réflexion silencieuse à une activité. Il met par ailleurs en évidence le lien fonctionnel entre pensée, parole et action, dont on a pu montrer qu'il renvoyait à une triade notionnelle d'origine indo-européenne bien attestée dans le domaine latin⁵⁹. Cette dimension active de la pensée silencieuse est notamment soulignée par Varron, dédicataire des *Academica Posteriora* de Cicéron⁶⁰ : *sed et quom cogitamus quid et eam rem agitamus in mente, agimus*⁶¹. L'auteur du *De lingua Latina* insiste en effet sur les liens qui unissent *cogitare*, *dicere* et *facere* et fait entrer dans la sphère de l'action, non seulement la parole, mais la réflexion qui la précède. Dans cette perspective, le statut anthropologique du silence se trouve considérablement modifié. Non pas privation de parole, mais auxiliaire d'une pensée active, le silence se trouve indirectement valorisé.

⁵⁹ Voir Haudry 2009 : *passim* et 187-188 (pour ce qui concerne la langue latine).

⁶⁰ Cic. *Att.* 13, 12, 3.

⁶¹ Varron, *L.L.* 6, 42 : *Actionum trium primus agitatus mentis, quod primum ea quae sumus acturi, cogitare debemus, deinde tum dicere et facere. De his tribus minime putat uolguis esse actionem cogitationem; tertium, in quo quid facimus, id maximum; sed et quom cogitamus quid et eam rem agitamus in mente, agimus; et cum pronuntiamus, agimus. Itaque ab eo orator agere dicitur causam et augures augurium agere dicuntur, quom in eo plura dicant quam faciant.*

En vertu de l'usage qui peut en être fait, le silence acquiert une valeur morale puisqu'il favorise le développement de la vie intérieure. Cet aspect apparaît dans les *Tusculanes*, sous la forme du *sermo intumus*, qui fait partie, avec la *contentio* et la *confirmatio*, des armes qui sont à la disposition du sujet pour parvenir à la maîtrise de soi (*Tusc.* 2, 51)⁶². Face à la partie irrationnelle de l'âme, la raison doit faire valoir ses arguments sous la forme d'un avertissement ; il faut se dire à soi-même : « Garde toi de tout ce qui comporte honte et mollesse et n'est pas digne d'un homme⁶³ ». En accord avec la psychologie dualiste dont il se réclame⁶⁴, Cicéron envisage le discours intérieur, qui remplace ou prolonge la conversation que l'on entretient avec autrui, comme un instrument de perfectionnement éthique⁶⁵. Bien que ce point ne soit pas précisé, l'adjectif *intumus* suggère que ce *sermo* est silencieux. On trouve confirmation de cette hypothèse dans le *De officiis* où la méditation silencieuse de l'Africain est présentée comme une conversation entretenue avec lui-même au sujet des affaires de la cité (*Off.* 3, 1 : *in solitudine secum loqui solitum*). Quoi qu'il en soit, il est significatif que le silence du penseur reste étroitement associé au discours. Tout se passe comme si le silence ne pouvait trouver de légitimité en dehors de la parole – même s'il s'agit d'une parole intériorisée.

Que conclure de ces remarques ? Il apparaît tout d'abord qu'à la différence du mutisme attribué aux animaux, le silence humain se signale par sa polysémie et sa polyvalence. La diversité de ses formes et de ses significations favorise son instrumentalisation en contexte oratoire. Par ailleurs, du fait de son ambiguïté, le *silentium* laisse le champ libre à l'interprétation et à l'évaluation. Or cette plasticité, qui en fait un outil de persuasion performant, suppose une axiologie, à laquelle le discours se réfère plus ou moins explicitement pour garantir son efficacité. Deux valeurs opposées émergent ainsi de la pensée cicéronienne :

– le silence est nettement condamné quand il est associé au secret, au mensonge et à la ruse. Généralement liée à la dissimulation, la *taciturnitas* sera difficilement justifiable. De même la *reticentia* est-elle une faute morale que la loi pénalise avec raison.

⁶² Sur le rôle du *sermo intumus* dans la morale cicéronienne, voir Luciani 2011 : 167-182.

⁶³ Cic. *Tusc.* 2, 51 : ... *cum ipse secum* : « caue turpe quicquam, languidum, non uirile ».

⁶⁴ Sur le dualisme cicéronien, voir Cic. *Tusc.* 1, 80 ; 2, 47 ; 4, 10-11 ; 4, 77 ; *Diu.* 1, 61 ; *Off.* 1, 101. Sur la distinction établie par Platon entre « l'élément par lequel l'âme raisonne » et celui par lequel « elle aime, a faim, a soif et vole sans cesse autour des autres désirs », voir Plat. *Rep.* 4, 439c et *Tim.* 69d-70a. Cependant, Cicéron radicalise le dualisme platonicien en passant sous silence le rôle de la colère – θυμός, qui occupe une place importante dans la théorie platonicienne de l'action, cf. Plat. *Rep.* 441e-442d.

⁶⁵ Voir Cic. *Tusc.* 5, 103 ; 5, 117.

Ce rejet catégorique, fondé à la fois sur l'éthique et sur le droit, est très certainement à l'origine du fait que Cicéron n'utilise pas du substantif *reticentia* pour désigner la figure rhétorique de réticence, mais de périphrases (*Orator* 135 et 138).

– En revanche, le silence est valorisé quand il est lié à l'attention ou à la réflexion. Mais dans les deux cas, il s'agit d'une tension de l'esprit vers le discours, que celui-ci soit prononcé par autrui ou intériorisé.

Il semble donc que le pouvoir du silence soit chez Cicéron strictement limité au champ de la communication. S'il est envisagé comme instrument de progrès moral, c'est prioritairement dans le cadre du *sermo intumus*. Force est de constater que le silence ne possédait pas aux yeux de l'Arpinate les vertus cathartiques et noétiques qu'il a pu revêtir dans le pythagorisme ainsi que chez Plutarque et dans la tradition platonicienne postérieure⁶⁶.

Bibliographie

- Annas J., « Cicero on Stoic moral philosophy and private property », dans M. Griffin, J. Barnes (éds), *Philosophia togata I, Philosophia togata I. Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 51-73.
- Bakhouché B., Luciani S. (éds), *Lactance, De Opificio Dei*, éd. et trad., Turnhout, Brepols, 2010.
- Bardon H., « Le silence, moyen d'expression », *REL* 21/22, 1943-1944, pp. 102-120.
- Besnier B., « La nature dans le livre II du *De natura deorum* de Cicéron », dans C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 127-175.
- Bisello L., *Sotto il « manto » del silentio*, Firenze, L. Olschki, 2003.
- Canfora L., « La première réception de Lucrèce à Rome », dans A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003, pp. 43-50.
- D'Agostino V., « Il contrapposto fra l'uomo et gli animali nelle opere di Cicerone », *Rivista di Studi Classici*, 12, 1964, pp. 150-159.
- Dyck A.R., *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1996.

⁶⁶ Voir Petit 1997 : 287-296 ; Sen 2005 : 179-182 ; Vimercati 2012 : 197-214.

- Gildenhard I., *Paideia Romana. Cicero's Tusculan disputations*, Cambridge University Press, 2007.
- Gontier T., *L'homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, PUF, 1999.
- Goretti M.S., « Il problema del silenzio nella esemplificazione ciceroniana del *De officiis* : ipotesi circa la giuridicità come storia et come reale », dans F. Pastori et al. (éds), *Studi in onore di Arnaldo Biscardi III*, Milano, Istituto editoriale Cisalpino, La Goliardica, 1991-1992, pp. 75-99.
- Haudry J., *La triade pensée parole action dans la tradition indo-européenne*, Milano, Arche, 2009.
- Heilmann L., « *Silere-tacere* », *Quaderni dell'Istituto di Glottologia dell'Università di Bologna I*, 1955-1956, pp. 5-16.
- Jaworski A., *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives*, Newbury Park u.a., 1993.
- Laurand V., « L'articulation entre la loi universelle et la loi naturelle à partir du débat entre Diogène de Babylone et Antipater de Tarse », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 61, 2008, pp. 435-452.
- Lévy C., « Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron », dans S. Cerasuolo (éd.), *Mathesis e Philia, studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli, 1995, pp. 155-168.
- Lévy C., « D'Amalfinius à Cicéron », dans A. Monet (éd.), *Le jardin romain. Épicurisme et poésie à Rome*, Villeneuve d'Ascq, Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003, pp. 51-55.
- Lévy C., « Acte de parole et ontologie du discours chez Cicéron », dans C. Lévy, B. Cassin (éds), *Genèses de l'acte de parole dans le monde grec, romain et médiéval*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 249-268.
- Long A., Sedley D., *Les philosophes hellénistiques*, trad. Jacques Brunschwig et Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2001 (= LS).
- Luciani S., *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, PUPS, 2010.
- Luciani S., « Discours intérieur et ascèse philosophique chez Cicéron », dans B. Pérez-Jean, M. Fourcade, P.-Y. Kirschleger, S. Luciani (éds), *Les Dialectiques de l'ascèse*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

- Luciani S., « Philosophie et nouveauté à Rome. Lecture croisée de Lucrèce et de Cicéron », dans L. Échalier, Ch. Guérin, B. Pérez-Jean, S. Luciani (éds), *Quid noui ? Vivre, penser et dire la nouveauté*, Montpellier, PULM, 2013, pp. 157-181.
- Luciani S., « L'homme et l'animal dans l'anthropologie cicéronienne », dans S. Föllinger, D. De Brasi (éds), *Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen*, München, Verlag Karl-Alber, « Lebenswissenschaften im Dialog » 18, 2015, pp. 97-117.
- Maiuri A., « La polisemia del silenzio nel mondo latino tra politica, diritto e religione », dans Institutum Patristicum Augustinianum (éd.), *Silenzio e parola nella patristica*, Rome, 2012, pp. 466-486.
- McNeil R.L.B., « *Cum tacent, clamant*: The Pragmatics of Silence in Catullus », *CPh* 105, 2010, pp. 69-82.
- Michel A., « Philosophie grecque et libertés individuelles dans le *De officiis* de Cicéron », dans Accademia Nazionale dei Lincei (éd.), *La filosofia greca et il diritto romano I*, Roma, 1976, pp. 83-96.
- Montiglio S., *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press, 2000.
- Morel P.M., *Aristote. Une philosophie de l'activité*, Paris, Flammarion, GF, 2003.
- Noël M.-P., « Aristote et les "début" de la rhétorique. Recherches sur la *Συναγωγή τεχνῶν* et sa fonction », dans L. Calboli Montefusco (éd.), *Papers on Rhetoric IV*, Roma, Herder, 2002, pp. 223-244.
- Noël M.-P., « La *Συναγωγή τεχνῶν* d'Aristote et la polémique sur les débuts de la rhétorique chez Cicéron », dans B. Besnier, A. Gigandet, C. Lévy (éds), *Ars et Ratio. Sciences, arts et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruxelles, Latomus, 2003, pp. 113-125.
- Petit A., « Le silence des pythagoriciens », dans C. Lévy, L. Pernot (éds), *Dire l'évidence (philosophie et rhétorique antiques)*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 287-296.
- Piccaluga G., « Aspettando che il *logos* si incarni. Parlare et tacere nelle religioni del mondo classico », dans Institutum Patristicum Augustinianum (éd.), *Silenzio e parola nella patristica*, Roma, 2012, pp. 9-20.

- Prost F., « Ariston et Hérillos chez Cicéron », dans E. Bona, C. Lévy, G. Magnaldi (éds), *Vestigia notitiae. Scritti in memoria di Michelangelo Giusta*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2012, pp. 13-23.
- Rocca S., *Animali (e uomini) in Cicero, De natura deorum II, 121-161*, Genova, Campagna dei Librai, 2003.
- Romana Nocchi F., « *sermo tacitus* ed *eloquentia corporis*, ovvero l'efficacia retorica del silenzio », dans Institutum Patristicum Augustinianum (éd.), *Silenzio e parola nella patristica*, Roma, 2012, pp. 55-70.
- Ruggiu M.-A., « Humanité et animalité dans la pensée cicéronienne », *Camena* 1, 2007, pp. 1-9.
- Schauer M., « *Cum tacent, clamant*. "Beredtes Schweigen" als Instrument rhetorischer Strategien bei Cicero », *RhM* 154, 3-4, 2011, pp. 299-318.
- Sen J., « The silence of the Philosophers », *Skepsis* 16, 2005, pp. 179-182.
- Thomas J.-F., « Le couple *silere-tacere* et les termes associés : plusieurs représentations du silence ? », *REL* 93, 2015, pp. 129-150.
- Tutrone F., *Filosofi e animali in Roma antica. Modelli di animalità et umanità in Lucrezio et Seneca*, Pavia, 2012.
- Valette-Cagnac E., « La figure de la *reticentia* dans les traités de rhétorique et dans la pratique judiciaire de Cicéron », dans L. Louvel, C. Rannoux (éds), *La réticence*, Rennes, La Licorne, Presses Universitaires de Rennes, 2004, pp. 101-121.
- Veillard C., « L'empreinte du stoïcisme sur la politique romaine », dans J.B. Gourinat, J. Barnes (éds), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, pp. 201-209.
- Vimercati E., « Dal essere alla trascendenza : l'evoluzione del termine *arrhetos* in età medioplatonica », dans Institutum Patristicum Augustinianum (éd.), *Silenzio e parola nella patristica*, Roma, 2012, pp. 197-214.
- Wolff F., « L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme », dans F. Wolff, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, Paris, PUF, 2000, pp. 113-137.