



**HAL**  
open science

# La nouvelle reconstruction du rouleau du "Franc-parler" de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une "parrhèsia" spécifiquement épicurienne ?

Julie Giovacchini

## ► To cite this version:

Julie Giovacchini. La nouvelle reconstruction du rouleau du "Franc-parler" de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une "parrhèsia" spécifiquement épicurienne?. Antoni, Agathe; Arrighetti, Graziano; Bertagna, Isabella; Delattre, Daniel. *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, 1, Fabrizio Serra Editore, pp.293-314, 2010, 978-88-6227-185-1. hal-01267521

**HAL Id: hal-01267521**

**<https://hal.science/hal-01267521>**

Submitted on 9 Dec 2016

**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.

LA NOUVELLE RECONSTRUCTION  
DU ROULEAU DU *FRANC-PARLER*  
DE PHILODÈME PERMET-ELLE  
ENCORE DE POSTULER  
L'EXISTENCE D'UNE *παρρησία*  
SPÉCIFIQUEMENT ÉPICURIENNE?

JULIE GIOVACCHINI

LA littérature critique a proposé, depuis un siècle, diverses théories sur la nature de la *παρρησία* épicurienne – libre parole, franchise ou encore, selon certaines gloses, discours libre.

Sur l'histoire même de ce terme, qui recouvre une notion cardinale de la pensée politique athénienne, beaucoup a été écrit.<sup>1</sup> A Athènes, à partir de la deuxième moitié du v<sup>e</sup> siècle, tous les citoyens ont le droit de s'exprimer sur le sujet de leur choix, sauf quand ils ont été déchus de ce droit par certains crimes spéciaux. Le seul risque encouru est d'être par la suite accusé d'avoir trompé le peuple. A la fin de la période classique, au moment du déclin du modèle politique de la Cité, la perte progressive du contenu réel de la démocratie athénienne s'accompagne d'un glissement sémantique autour de certaines notions qui en constituaient le squelette conceptuel. C'est le cas pour la *παρρησία*, qui progressivement ne désigne plus le droit du citoyen athénien à une libre parole publique, mais une pratique privée réservée au cercle des proches et des amis.<sup>2</sup>

Ce glissement du public au privé est bien connu. Alors que la parole publique cesse d'être libre, ce sont les lieux de sociabilité privés,

\* Je remercie chaleureusement les Prof. Francesca Longo Auricchio, Graziano Arrighetti et David Konstan, ainsi que les Dr. Dirk Obbink, W. Ben Henry et Agathe Antoni pour leur relecture attentive et avisée de précédentes versions de ce texte. Que Daniel Delattre soit assuré également de toute ma reconnaissance, lui sans qui cet écrit n'aurait été ni écrit ni publié.

<sup>1</sup> Il existe une étude lexicologique de référence sur le terme lui-même, par SCARPAT [1964]. En ce qui concerne les différents usages de la notion et leurs contextes culturels, voir MOMIGLIANO [1973].

<sup>2</sup> L'articulation qui s'effectue alors entre *παρρησία* et *φιλία* a été étudiée avec une grande rigueur, entre autres, par KONSTAN [1996].

tels que les cercles philosophiques, qui deviennent l'occasion d'échanges intellectuels forts, au sein desquels l'exercice de la *παρρησία* et l'exigence de vérité, qui ne fait plus dans cette situation courir de risque, sont érigés en devoir moral. Les sectes ou écoles, organisées autour de la personne d'un maître, et désireuses de former des esprits dans un contexte d'émulation, font rapidement de la *παρρησία* un des éléments clefs de leur pédagogie. Parole sans tabou, irrévrencieuse, volontiers ironique, elle a pour but de renvoyer à ses propres erreurs celui à qui elle s'adresse, et de lui faire sentir, tantôt par l'absurde tantôt par la moquerie bienveillante, le ridicule de sa position ou la faiblesse morale de son âme. Finalement assez proche de l'ἔλεγχος socratique dans son esprit, mais beaucoup moins rationalisée et technicisée dans son processus, elle ne dédaigne pas de faire appel au dialogue, au geste, à la plaisanterie, mais aussi au sophisme.<sup>1</sup>

C'est dans cet horizon historique qu'il convient d'envisager le cas de la *παρρησία* épicurienne.

Autant le dire tout de suite: nous ne savons quasiment rien à son propos. Ce que soupçonne la critique depuis fort longtemps, c'est que cette technique rhétorique de vérité jouait un rôle structurant dans l'économie scolaire du Jardin. La *παρρησία*, partie intégrante de la pratique philosophique, était considérée comme un outil privilégié de réforme morale. Or, malgré l'indigence des témoignages textuels, l'hypothèse s'est progressivement constituée que la *παρρησία* épicurienne offrait des spécificités remarquables et n'avait pas grand chose à voir avec ce que les autres écoles désignaient sous ce nom.

Une telle hypothèse est-elle fondée? Et dans quelle mesure une reconstruction bibliologique solide du *PHerc.* 1471 nous amènera-t-elle à la réviser? Nous allons tenter ici d'apporter quelques éléments de réponse à ces deux questions. Après un bref état des témoignages dont nous disposons sur la *παρρησία* épicurienne, et un panorama historique succinct des interprétations proposées, nous chercherons à mieux cerner le contenu effectif des conférences de Zénon de Sidon, retranscrites par Philodème sous le titre *Περὶ παρρησίας*,<sup>2</sup> à travers la reconstruction que D. Delattre présente dans ce même volume.

<sup>1</sup> Cf. Stobée, *Florilège* III, 13, *Περὶ παρρησίας*.

<sup>2</sup> Le titre complet du livre, bien lisible à la fin du rouleau, est: *De Philodème, parmi les <livres> qui sont relatifs aux caractères et modes de vie rédigés sous une forme abrégée à partir des conférences de Zénon, [n° du livre perdu], celui qui concerne le franc-parler; cf. ci-dessous p. 302, où nous commentons ce titre.*

★

Les textes sauvegardés d'Epicure ne recèlent qu'une seule occurrence véritablement exploitable du terme *παρρησία*: il s'agit de la courte *Sentence Vaticane* 29, dont le contenu ne pose guère problème:

Παρρησία γὰρ ἔγωγε χρώμενος φυσιολόγω χρησιμωδεῖν τὰ συμφέροντα πᾶσιν ἀνθρώποις μᾶλλον ἀν βουλοίμην, κἂν μηδεὶς μέλλη συνήσειν, ἢ συγκατατιθέμενος ταῖς

La Nature ne joue-t-elle pas, en «vitupérant» contre les hommes, le rôle du maître épicurien qui reprend le comportement défectueux de son élève? Par ailleurs, dans le prologue du chant vi, Lucrèce loue Epicure d'«avoir purifié les cœurs par sa *parole de vérité*», *veridicis igitur purgavit pectora dictis*.<sup>1</sup> La purgation des cœurs par la parole magistrale n'est-elle pas ce que se propose le franc-parler? Ces passages, assurément, renvoient au champ sémantique habituel de la *παρρησία*, la première occurrence insistant sur le caractère brutal de la franchise philosophique, tandis que la seconde renchérit sur l'efficacité médicale du discours véridique.

Avec ces trois témoignages, nous avons fait le tour des références directes à la *παρρησία* dans le corpus épicurien antérieur à Zénon-Philodème. Il s'agit, en tout cas, des trois seules occurrences du mot *παρρησία* (ou des variations en langue latine autour de ce terme), lorsqu'il est employé pour désigner un aspect du discours philosophique épicurien.<sup>2</sup>

Force est de reconnaître qu'aucun de ces passages n'accrédite, pour le moment, l'hypothèse selon laquelle il y aurait eu une *παρρησία* épicurienne spécifique. De plus, on ne trouve pas de discussion sur le sens de ce mot, ni même d'allusion à un tel débat au sein du Jardin. De fait, les arguments historiquement utilisés pour accréditer une telle hypothèse proviennent de l'interprétation du *Περὶ παρρησίας* de Philodème. A partir de ce livre incomplet, qui n'est encore à ce jour, comme D. Delattre le rappelle dans le présent volume,<sup>3</sup> édité que d'une manière lacunaire, la critique a proposé de dégager deux traits principaux, qui seraient propres à la *παρρησία* épicurienne:

- la pratique de l'accusation publique, souvent désignée par l'expression de «délation bienveillante»;<sup>4</sup>
- et le fait que la *παρρησία* épicurienne se pratiquait de façon croisée, et non simplement dans un rapport vertical de maître à élève: le

<sup>1</sup> DRN vi, 24. On pourrait rapprocher cette formule de Lucrèce de ce qu'on peut lire chez Epicure, *Nat.* xxxiv (*PHerc.* 1431), col xv, 8-10: τὰς | τῶ[ν] παρ[α]γ[μα]τ[ῶ]ν | φωνά[ς], que LEONE [2002], p. 59, traduit par «le voci delle cose».

<sup>2</sup> Le mot *παρρησία* est employé par Plutarque dans le *Contre Colotès* (1108 B12); toutefois, il n'y désigne pas le discours épicurien mais, au contraire, la réfutation d'Epicure.

<sup>3</sup> Voir DELATTRE [2010].

<sup>4</sup> Cf. par exemple NUSSBAUM [1986] et WOLFF [2004].

maître lui aussi s'accuse, puis l'élève le reprend, l'élève accuse un autre élève et le reprend.<sup>1</sup>

Une telle lecture de la *παρρησία* épicurienne s'est imposée à partir de la publication par M. Gigante, en 1974, d'une importante contribution intitulée *Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola*, et qu'il a d'ailleurs intégrée plus tard dans l'édition revue et augmentée de ses *Ricerche Filodemeae*.<sup>2</sup> Cet article constitue une rupture avec la tradition interprétative du *PHerc. 1471* qu'avait inaugurée l'édition critique d'Olivieri en 1914. Celui-ci voyait en effet dans le *Περὶ παρρησίας* de Philodème un écrit sans grande originalité, analogue au traité de Plutarque consacré à *Comment reconnaître le flatteur de l'ami*. R. Philippson reprit cette interprétation dans sa recension (1916) de l'édition d'Olivieri<sup>3</sup>, déduisant de la proximité de l'écrit de Plutarque avec celui de Philodème l'existence d'une probable source péripatéticienne commune aux deux textes. Toutefois, en 1938<sup>4</sup>, il modifia son point de vue, puisqu'il soulignait dès lors une tonalité proprement épicurienne de certains arguments présents dans le *Περὶ παρρησίας*.

Cette évolution de Philippson dans sa lecture du texte philodémien a incité M. Gigante à creuser l'hypothèse d'une spécificité épicurienne des pratiques de *παρρησία* décrites dans le *PHerc. 1471*. Ainsi a-t-il proposé de lire ce texte, non pas comme une présentation de lieux communs sur le franc-parler, antérieure à l'écrit principal de Plutarque sur ce thème, mais qui aurait en commun avec lui une source péripatéticienne,<sup>5</sup> mais bien plutôt comme le traitement spécifiquement épicurien d'une question topique. On aurait affaire, avec cet écrit, à l'exposé d'une conception particulière de la *παρρησία*, qui s'inspirerait des *Genres de vie* composés par Epicure lui-même. Ajoutons que M. Gigante avait bien raison de se démarquer avec soin de la lecture de N. De Witt, qui, dans «Organization and procedure in Epicurean groups»,<sup>6</sup> s'autorisait de l'édition d'Olivieri pour broser un tableau

<sup>1</sup> Cf. KONSTAN [1995] ou encore TSOUNA [2008].

<sup>2</sup> GIGANTE [1983<sup>2</sup>]. Dans la *Premessa*, il explique précisément comment il a refondu plusieurs de ses articles antérieurs en un même ensemble. Aussi est-il plus simple pour le lecteur comme pour nous de renvoyer uniquement au long article «revu et augmenté» de 1983, qui offre la dernière mise à jour des réflexions de l'auteur sur la question du franc-parler.

<sup>3</sup> Cf. PHILIPPSON [1916].

<sup>4</sup> Cf. PHILIPPSON [1938].

<sup>5</sup> Voir PHILIPPSON [1916], cité par GIGANTE [1983<sup>2</sup>], p. 59.

<sup>6</sup> Les conclusions du travail de DE WITT [1936] ont été utilisées en partie par Foucault dans la série de conférences qu'il donna à Berkeley au début des années 80 autour la notion de *παρρησία*.

très hiérarchisé des relations qui existaient, selon lui, au sein de l'école du Jardin, et avait montré de manière brillante qu'une telle reconstruction était fantaisiste et non fondée.<sup>1</sup>

C'est sur la base du fr. 1 Olivieri (désormais O.) que M. Gigante se fonde pour définir la *παρρησία* épicurienne comme une *τέχνη στοχαστική*, que le sage utilise dans sa recherche de la vérité:<sup>2</sup>

Ὑποπίπτον γὰρ  
 δὴ καὶ τό τινα μῆτε συν-  
 αισθάνεσθαι τὰς ἀμαρτίας,  
 μὴθ' ὃ συμφέρει διαγινώσ-  
 κειν, ἀπ[ιστ]εῖν ποεῖ.\* καθό-  
 λου τ' επιπαρρησιάζεται  
 σοφὸς καὶ λόσοφος ἀνὴρ,  
 ὅτι μὲν στοχάζόμενος  
 εὐ[λ]ογίας εἶδε[ιξ]ε παγίως  
 οἰῶδέν ...

En effet, puisque, assurément, il arrive aussi que certains n'aient pas conscience de leurs propres erreurs ni ne discernent nettement ce qui est avantageux, cela introduit la défiance. Et, en règle générale, un homme sage et philosophe parle avec franchise parce que, d'une part, c'est en conjecturant à l'aide d'arguments de bon sens qu'il a montré, [sans] fermeté, <à l'élève ses erreurs?>...

On remarquera que ce fragment n'est pas exactement l'équivalent d'une définition de la *παρρησία* comme *τέχνη στοχαστική*, comme *art conjectural*. De fait, nulle part dans le *PHerc.* 1471 (au moins dans les éditions actuelles) cette expression n'est appliquée expressément à la *παρρησία*, même s'il est dit que le sage doit, dans certaines situations, conjecturer sur le bien et le mal; de plus, – et M. Gigante le reconnaît volontiers –, le mot même de *τέχνη* est absent de ce qui subsiste du papyrus. Mais, si le mot n'y est pas, la chose pourrait malgré tout y figurer bel et bien sous la forme d'un modèle *technique* récurrent qui est celui de la médecine.<sup>3</sup> On notera d'ailleurs la possibilité d'un rapprochement intéressant avec la réflexion développée par Philodème dans

<sup>1</sup> Cf. GIGANTE [1983<sup>2</sup>], pp. 110-113.

<sup>2</sup> Cf. ASMIS [1990], p. 2393 et TSOUNA [2007], p. 92

<sup>3</sup> Cette remarque est d'ailleurs valable pour l'ensemble du corpus épicurien, dans lequel le mot *τέχνη* n'apparaît que très rarement alors que ce concept reste central dans la pensée d'Epicure pour caractériser la nature même de l'activité philosophique; voir à ce propos les analyses de ISNARDI-PARENTE [1966], 169-170.

la *Rhétorique* sur la question de savoir si la rhétorique est ou n'est pas un art conjectural: s'y retrouvent en effet les adjectifs *στοχαστικός* et *πάγιος*, ce dernier désignant ce qui est *solide et ferme* par contraste avec ce qui est incertain parce que *conjectural*, ainsi que la référence au modèle technique médical<sup>1</sup>. Mais si le vocabulaire employé est effectivement très proche, la séquence logique qui, dans la *Rhétorique*, permet d'identifier l'expression *τέχνη στοχαστική* à une définition possible de l'art du discours ne se retrouve pas sous une forme aussi explicite dans le *Franc-parler*. Il y est néanmoins question d'une *φιλοτεχνία*, «pratique assidue (d'un art)»,<sup>2</sup> qualifiée de *ποικιλή* («multiforme») et qui paraît renvoyer au franc-parler, malgré la perte des lignes précédentes. M. Gigante,<sup>3</sup> qui comprenait ce terme d'interprétation délicate (en raison de sa polysémie) par opposition à la *κακοτεχνία*, terme dont Epicure qualifiait la rhétorique judiciaire, l'a traduit de ce fait par «le bon art». Or, là encore, on ne peut guère conclure de cette occurrence à l'identification de la *παρρησία* à une *τέχνη στοχαστική*; comme dans le cas du fr. 1 O., la référence à la *τέχνη* pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'activité du sage dans toute ses dimensions. Il nous semble donc que la seule conséquence qu'on puisse tirer, en toute rigueur, de ce passage est simplement le rapprochement opéré entre la pratique du sage et l'art du médecin; cela est assurément un lieu commun qui revient dans tous les textes traitant de près ou de loin de la *παρρησία* – y compris chez Plutarque ou Stobée.

Par conséquent, il est assez difficile, semble-t-il, de soutenir sur ces

<sup>1</sup> Cf. *Rhet.* II, B col. II,19; III,16; VI,27; VII,32; XXVI,14-15, et XXXIV,18 éd. Longo. L'un des thèmes majeurs de l'ouvrage de Philodème semble avoir été de résoudre la question de la nature technique de la rhétorique sous ses différentes formes – l'élucidation du caractère conjectural ou non de cet art n'intervenant qu'en second lieu. Nous montrerons plus loin à quel point la référence à la médecine comme modèle technique de la rhétorique est également pertinente en ce qui concerne l'art du franc-parler. Sur le modèle médical et son importance générale dans l'épicurisme, voir GIGANTE [1975]; voir aussi, sur les éventuelles interactions directes entre les textes épicuriens et la littérature médicale, LONGO AURICCHIO, TEPEDINO GUERRA [1980] et GIOVACCHINI [2006].

<sup>2</sup> C'est ainsi que DELATRE [2007], p. 268, traduit ce terme présent dans *La Musique IV* (col. 138, 1); le mot, rendu parfois par «l'amour de l'art», se lit dans le fr. 68 O. = col. 175b Delattre.

<sup>3</sup> Voir GIGANTE [1983<sup>2</sup>], pp. 72-75. Il rend ainsi les l. 1-10 du fr. 68 O.: «et, puisque le bon art tel que nous le caractérisions [*ἐπισημήναμεν*] est varié et mêlé de nombreux éloges, et exhorte à agir en conformité avec les biens qu'ils ont, comment le jeune homme [*sujet suppléé, le verbe n'ayant pas de sujet exprimé*] pourrait-il ne pas se souvenir de telles choses?».



seules bases que le *Περὶ παρρησίας* était consacré à définir la *παρρησία* comme une *τέχνη στοχαστική*, en un sens spécifiquement épicurien.

D'ailleurs, dans la contribution de 1974 que M. Gigante fusionna finalement dans ce qui apparaît aujourd'hui comme son dernier mot (1983) sur le *PHerc.* 1471, il avait lui-même rapproché de divers lieux d'autres auteurs un bon nombre de passages de ce rouleau, envisageant en plusieurs occasions l'idée que Philodème ait pu reprendre à son compte l'héritage culturel associé à la notion de *παρρησία*, sans chercher particulièrement à modifier en profondeur le contenu de cette notion: ainsi, par exemple, dans la col. 18 O. (= col. 199 D.) du *Franc-parler*, où est fustigé l'homme politique qui s'imagine mener la vie d'un sage alors même que son mode de vie ne peut que le lui interdire. Parmi les désirs vides suscités par la vie politique, le plus dangereux est en effet la *δοξοκοπία*, le *désir de popularité, de renommée et de gloire*. Ce désir est clairement dénoncé à la col. 18 O.,<sup>1</sup> où Gigante<sup>2</sup> souligne la présence d'une citation d'Euripide que Philodème a par ailleurs déjà utilisée dans la *Rhétorique*, et qui se retrouvera aussi chez Plutarque.

Dans un autre passage (fr. 87 O. = col. 172a D.), il étudie longuement la comparaison entre le maître épicurien et un dresseur de poulains.<sup>3</sup> Au rebours des interprétations proposées par ses prédécesseurs, la restitution de M. Gigante, qui modifie avec pertinence le texte et le sens de ce passage en distinguant le maître du dresseur au lieu de les identifier, le rapproche d'un extrait du *De liberis educandis* de Plutarque, dans lequel il est dit qu'un éducateur (parent ou maître) doit savoir «réagir avec douceur aux erreurs» de ses élèves.<sup>4</sup> C'est là pour nous une indication supplémentaire que le traitement philodémien de la *παρρησία* n'offrait pas nécessairement une spécificité épicurienne.

Comme D. Obbink<sup>5</sup> l'a montré récemment, on a pris l'habitude de considérer peu ou prou l'épicurisme comme une sorte de secte, dont

<sup>1</sup> OLIVIERI [1914], col. 18b, 4 (= col. 199 Delattre), mais aussi *Rhet.* II, p. 101 SUDHAUS; Plutarque, *De se ipsum citra invidiam laudando* 539 B, cité par GIGANTE [1983<sup>2</sup>], p. 93.

<sup>2</sup> GIGANTE [1983<sup>2</sup>], pp. 89-93.

<sup>3</sup> GIGANTE [1983<sup>2</sup>], pp. 103-108.

<sup>4</sup> Ps.-Plutarque, *De lib. ed.* 13 C6 - 13 D10.

<sup>5</sup> OBBINK [2004] discute le fait de savoir si l'épicurisme s'est constitué ou non comme une religion, avec un culte d'autorités comme celle d'Epicure, à l'exemple des premières communautés chrétiennes. Il critique cette vision de l'épicurisme, et en particulier sa reformulation par SEDLEY [1989].

les membres ne pouvaient que s'isoler pour vivre entre eux en suivant des pratiques étranges et en proposant des thèses farouchement originales, qui trancheraient sur le contexte culturel ambiant. S'il est vrai que la revendication par Epicure d'être son propre maître et le souci de transmission intégrale et fidèle de son œuvre par ses successeurs sont des réalités historiques,<sup>1</sup> il ne s'agit pas de grossir le trait en s'imaginant que tout écrit d'un épicurien doit aller nécessairement à rebours de tout ce qui n'est pas la pensée d'Epicure lui-même, en tournant le dos aux catégories philosophiques et linguistiques de son temps<sup>2</sup>. Comme le montre D. Obbink, une double erreur est à éviter sur ce point. D'abord, Philodème n'était probablement pas un philosophe original – ce qui n'enlève rien à la valeur de ses écrits –, et ce serait une erreur que de chercher chez lui de véritables créations conceptuelles. En épicurien fidèle, Philodème transmet avec clarté et rigueur les leçons de son maître Zénon de Sidon, en même temps qu'il adapte à un public romain hellénophile le contenu de la doctrine d'Epicure – comme Lucrèce a pu le faire, sur le mode poétique. Mais – et c'est une seconde possibilité de contresens – ce n'est pas parce qu'il n'est pas un créateur de concepts que Philodème s'interdit absolument d'utiliser tout matériau qui ne serait pas strictement épicurien. Le fait que les sectateurs du Jardin s'abstiennent soigneusement de déformer la pensée du Maître ne signifie pas que tout ce qu'ils pensent provient de lui seul. En d'autres termes, puisque rien ne prouve (à ce jour) qu'Epicure lui-même ait choisi de donner un contenu différent et original à la notion de *παρρησία*, il est tout à fait possible que Philodème ait simplement composé un ouvrage dans lequel lui-même, ou plus exactement son maître Zénon dont il résume les conférences n'hésitait pas à assumer le bagage culturel commun relatif à cette notion.

Que penser, dans ces conditions, du contenu réel du *PHerc. 1471*? Comme à chaque fois qu'on s'occupe d'un écrit de Philodème, il convient de ne pas se laisser égarer par l'emploi du terme même de

<sup>1</sup> Cette transmission «intégriste» est particulièrement bien décrite dans le cas de Lucrèce par D. SEDLEY [1998], 91-93.

<sup>2</sup> ASMIS [2004], p. 141, propose en ce sens un certain nombre de nouvelles hypothèses de lecture à propos des pratiques financières à l'intérieur du Jardin, à partir entre autres de l'interprétation du livre de Philodème sur l'économie (*Vices IX*). Or ces hypothèses vont très souvent dans le sens d'une originalité du genre de vie épicurien bien moindre qu'on ne l'a cru jusque là.

«traité» au sens de *monographie dogmatique*,<sup>1</sup> dont on use habituellement pour désigner ses ouvrages. Le titre complet du texte nous est heureusement conservé par la souscription du rouleau: ΦΙΛΟΔΗΜΟΥ ΤΩΝ ΚΑΤ' ΕΠΙΤΟΜΗΝ ΕΞΕΙΡΓΑΣΜΕΝΩΝ ΠΕΡΙ ΗΘΩΝ ΚΑΙ ΒΙΩΝ ΕΚ ΤΩΝ ΖΗΝΩΝΟΣ ΕΧΟΛΩΝ | [...] | Ο ΕΣΤΙ ΠΕΡΙ ΠΑΡΡΗΣΙΑΣ. Il s'agissait donc, en l'occurrence, d'un *compendium* (ou version abrégée) d'une série de leçons que Zénon de Sidon avait consacrées aux «caractères et genres de vie» et dont ce livre qui traite spécialement du franc-parler constitue un tome. Les considérations qui y étaient développées étaient-elles présentées, ou non, selon un ordre systématique et très construit? Il est encore trop tôt (en l'absence d'une traduction satisfaisante de l'ensemble réorganisé des restes du *volumen*) pour le dire. Toutefois, la structure du texte, où se succèdent apparemment des séries de questions-réponses, fait indiscutablement penser à ce qui s'observe dans le *De Signis* du même Philodème, qui s'achève par trois séries successives d'objections et de réponses à ces objections, sans intervention personnelle de Philodème.<sup>3</sup> Il s'agit en effet de répondre à (ou d'anticiper sur?) des critiques et des attaques portées par des adversaires, qui, comme le montrent les sous-titres, ou rubriques, dont une grande partie avait déjà été mise en évidence par Olivieri dans le texte,<sup>4</sup> faisaient le procès de la *παρρησία* telle qu'elle était pratiquée au sein du Jardin. On a tôt fait de remarquer que ces adversaires (non identifiés) portent contre cette *παρρησία* des accusations qui sont des accusations plutôt habituelles contre le franc-parler *en général* (et qu'on retrouvera par exemple plus tard chez Plutarque ou, sur un mode comique, chez Lucien).<sup>5</sup>

Il suffira de citer ici pour l'exemple quelques-uns de ces titres, en

<sup>1</sup> Nous renvoyons sur ce point à l'interprétation de DELATTRE [2007], pp. xxvi-xxx, concernant la composition des livres de Philodème. Cf. aussi ASMIS [1990], p. 2370, qui explique que Philodème «was an historian of Epicureanism as well as an exponent of its teachings».

<sup>2</sup> L'indication du numéro du livre figurait à cet endroit, mais elle est perdue.

<sup>3</sup> Voir DELATTRE [1996].

<sup>4</sup> Par le recours au soulignement dans le texte grec. Il s'agit des fr. 5, 6-8; 53, 3-6; 56, 1-3; 67, 9-12; 70, 7-9; 74, 5-14; 81, 1-4; 88, 4-7; et des col. ia, 1-4; IIIa, 3-5; XIXa, 5-8; XXa, 1-5; XXIb, 12-14 (?); XXIIb, 10-13; XXIVa, 7-9 Olivieri.

<sup>5</sup> Cf. par exemple *Le Pêcheur ou Les Ressuscités*. Ce texte de Lucien, qui y crée d'ailleurs le nom propre Παρρησιάζης, a été étudié, entre autres, par HOLLAND [2004]. Chose intéressante, il conclut de son analyse (p. 265) que les théories relayées par Philodème dans le *Franc-parler* étaient, à son époque, adoptées par la majorité des milieux lettrés, et que cet état de choses s'est vraisemblablement prolongé au cours des siècles qui suivirent.

suivant l'ordre qui ressort de la reconstruction proposée par D. Delattre dans ce volume :

- Fr. 81 O. = Col. 160a Delattre (dorénavant D.): *Si le sage communiquera avec franchise à ses amis [les fautes] qui le concernent,*<sup>1</sup>
- Fr. 53 O. = Col. 160b D.: *Si, vis-à-vis de ceux qui aident à la préparation, ils [les maîtres?] rendront publiques leurs propres [fautes] et celles qui les regardent mutuellement,*<sup>2</sup>
- Fr. 56 O. = Col. 163b D.: *[S'il nous semble que le sage se trompera en recourant à la prénotion en conformité avec] le raisonnement [porté à son achèvement].*<sup>3</sup>

Dans cette partie du rouleau, Philodème traitait vraisemblablement de la question de la position spécifique du maître: la *παρρησία* doit-elle suivre un rapport strictement vertical, de maître à élève? Ou bien le maître doit-il s'inclure lui-même dans la critique, et envisager la possibilité de s'exposer lui aussi aux admonestations des autres? Et – ce qui semble suggéré par la question posée dans le fr. 56 O., reconstituée entièrement par l'éditeur à partir de ce qui suit et semble en être la réponse immédiate – quand le sage est guidé justement par la prénotion, est-il, lui aussi, sujet à l'erreur, et donc susceptible de devoir se soumettre à une franche admonestation? Peut-il lui aussi se tromper en administrant à tort, ou d'une mauvaise façon, ses critiques?

Un bref examen du *De adulate* de Plutarque nous permet de retrouver, environ cent cinquante ans plus tard, la même problématique. En 71 E, Plutarque souligne la nécessité, pour celui qui exerce sa franchise, d'être irréprochable au moment où il formule sa critique – ce qui suppose de la part du sage qu'il accepte lui-même d'être corrigé, si besoin est, afin de se perfectionner lui aussi. Plutarque indique un peu plus loin, en 72 A, que le sage doit suivre en cela l'exemple même de Socrate, qui n'hésitait pas à exercer la franchise sur lui-même pour rendre sa critique plus efficace. Il y a là, selon Plutarque, à la fois la trace du souci éthique du sage de se perfectionner sans cesse, mais également une habileté psychologique – puisqu'il est beaucoup plus facile pour l'élève de se soumettre à ce à quoi son maître lui-même se soumet sans regimber ni se sentir humilié.

Dans ces conditions, la structure qui ressort désormais de l'écrit

<sup>1</sup> Εἰ σοφὸς | τὰ περ[ὶ] αὐτὸν ἀναθήσει|ται τοῖς φίλοις μετὰ π[αρ]ρησίας.

<sup>2</sup> Εἰ καὶ πρὸς τοὺς | συνατασκευαζομένους | τὰ ἑαυτῶν καὶ τὰ ἀλλήλων προοί-  
σονται.

<sup>3</sup> [Εἰ ἡμῖν δοκεῖ διαπεσεῖ|σθαι κατὰ] τὴν [τελειότητα | τοῦ] λογισμοῦ προειλη-  
ημένους].

de Philodème paraît plutôt indiquer, non pas que la *παρρησία* épicurienne n'a rien à voir avec les autres pratiques de *παρρησία*, mais que les épicuriens ont été amenés (sans doute par les attaques adverses) à expliquer comment ils se sortaient de difficultés posées par la *παρρησία* en toute circonstance, quel que soit celui qui la manie, tant Socrate qu'Épicure. L'enjeu de Zénon de Sidon dans ses conférences était probablement de faire comprendre à ses auditeurs, d'une part, que rien dans la *παρρησία* n'est honteux ni outrageant, mais qu'elle est au contraire fort utile à la vie philosophique et, d'autre part, que dans ce domaine les épicuriens ne font rien de plus rude ni de plus intolérable que les autres, sinon qu'ils pratiquent la franchise de la manière la plus juste.

On retrouve là une structure qui n'est pas sans évoquer celle du *De signis*, où Philodème, sans intervenir lui-même directement, collecte successivement trois séries d'arguments (de Zénon d'abord, puis de Bromios et enfin de Démétrius Lacon) destinées à répondre, au fond, à une même accusation, selon laquelle les épicuriens ne sauraient pas construire d'inférence probante puisqu'ils refusent la méthode formelle d'élimination (mise au point par le Portique). Les réponses épicuriennes qui accompagnent chacune des séries d'objections rapportées sont destinées à montrer que non seulement les inférences proposées par le Jardin ne sont pas moins probantes que les autres, mais même qu'elles le sont davantage, puisque la méthode par élimination ne se suffit pas à elle-même: la méthode par similitude (ou analogie) est donc, à tout point de vue, préférable. Dans le *PHerc.* 1471, des adversaires accusent les épicuriens de mésuser de la *παρρησία* et de tomber dans les difficultés habituelles qu'elle recèle; les épicuriens, sous le calame de Zénon-Philodème, répondent qu'ils savent très bien ce qu'ils font en maniant le franc-parler et qu'ils respectent des règles qui sont éthiquement, mais aussi psychologiquement fondées. Néanmoins, de même que la méthode d'inférence selon la similitude n'est pas au départ une invention épicurienne, la *παρρησία* décrite dans le *PHerc.* 1471 n'avait sans doute, pour l'essentiel, rien de spécifiquement original.

Prenons, pour nous en convaincre, l'exemple d'une pratique étroitement associée, depuis *De Witt*, à la *παρρησία* du Jardin, celle de la délation bienveillante. Comme le rappelle la contribution de D. Delattre à ce volume, l'édition d'Olivieri, loin d'organiser les fragments numérotés de 1 à 94, les présente simplement dans l'ordre où ils ont

été disposés dans les cadres<sup>1</sup> par les dérouleurs. Etant donné que des allusions à la délation bienveillante – c'est-à-dire au fait pour un élève d'en dénoncer un autre auprès des maîtres «pour son bien» – apparaissent dans plusieurs cadres, et donc en des endroits du texte proposé par Olivieri plutôt éloignés les uns des autres, les interprètes ont pu avoir l'impression qu'il s'agissait là d'une pratique particulièrement fréquente et, de ce fait, importante et valorisée par l'épicurisme. La reconstruction bibliologique montre aujourd'hui que ce n'est pas vraiment le cas, puisque dans le rouleau nouvellement reconstruit, les allusions à la délation bienveillante se trouvent, pour l'essentiel, concentrées dans une seule et unique séquence constituée par les fr. 49-54 et 79 N-80 O., soit les col. 156-161 D. Cet ensemble de cinq à six colonnes (sur un total de plus de 200) ne vise pas, semble-t-il, à justifier ce type de pratique, mais plutôt à mettre en garde de manière argumentée contre les risques qui lui sont liés: celle-ci n'est bonne que dans certains conditions très précises (pas avec n'importe qui, ni à tout propos) et doit être sous-tendue par un réel souci d'amitié (sans esprit de revanche ou de rivalité). De plus, la délation des fautes d'autrui paraît s'équilibrer avec la dénonciation de ses propres erreurs par le sage, présentée comme souhaitable. Là encore, un parallèle peut être aisément établi avec le texte de Plutarque. Celui-ci, en effet, propose une semblable analyse de la délation bienveillante, dont la proximité avec la véritable *παρρησία* soulève des difficultés topiques qui apparaissent inmanquablement dès que l'on tente d'instituer un usage réglé de la franchise. Car, dans le *De adulate*,<sup>2</sup> il s'agit bien de déterminer s'il faut ou non s'abstenir de la *παρρησία*, et de distinguer les cas où il faut éviter d'y avoir recours et ceux où il faut s'y risquer, malgré tout.

Deux hypothèses d'interprétation générale, non contradictoires l'une de l'autre, pourraient dès lors être avancées. Le *Περὶ παρρησίας* de Philodème constituerait soit un ensemble d'arguments que Zénon de Sidon opposait aux gens qui justement accusaient les épicuriens de dénaturer la *παρρησία* et d'en modifier le principe, soit un *compendium* à usage interne au sein de l'école, explicitant des règles déontologiques de pratique de la *παρρησία* qui, semble-t-il, restent dans une large mesure de l'ordre du lieu commun.

Mais ne pourrait-on pas également envisager une troisième lecture

<sup>1</sup> Les originaux des papyrus d'Herculanum sont conservés dans des cadres (*cornici* en italien) métalliques, dont le dessus est vitré.

<sup>2</sup> Cf. 66 B4-5.

du texte de Philodème, qui serait à mi-chemin entre ces deux propositions herméneutiques? Le *Franc-parler* nous apparaît en effet comme une défense de l'épicurisme qui, pour être bien comprise, doit être replacée dans le même contexte polémique que bon nombre des livres de Philodème; et en même temps, on y découvre la reprise, qui n'a rien pour surprendre, de lieux communs sur la *παρρησία*, qui par la suite ne se retrouveront pas seulement chez Plutarque, mais aussi chez Stobée (qui fait grand usage de certains fragments cyniques).

Les plus importants de ces lieux sont relatifs au caractère «piquant» (*πικρά*) de la *παρρησία*, à l'interdiction d'abuser de ce pouvoir névralgique en l'utilisant contre des personnes en état de faiblesse («nues»), et surtout à l'association de la *παρρησία* à la *φιλία*, qui crée une sorte de devoir moral régulateur de l'exercice du franc-parler.

Fr. 78 O. (= col. 160a D.)

]τον.  
 ] χάριν ἕξει  
 ] κατηγόρου-  
 μένοις αὐτοῦ τήν διατρο-  
 πήν· τὸ δ' ἐπὶ πᾶσι χωρὶς τοῦ  
 περιέχειν ἄφιλον ἄσφα[λ]εῖ-  
 αι] καὶ δριμύ μῶρόν ἐστιν·  
 ἐκ]άστο[υ] γὰρ λογιζομένου  
 τοῦτο, συνβήσεται τὰ μη-  
 δέ]νος εἰδέναι τὸν σώζον-  
 τ', εἴ]τα δὲ τοῦτο πάντα  
 ...]εῖσθαι. Δεῖ μέντοι πε-  
 φυλ]άχθαι σφόδρα [μαθη-  
 τήν το]ῦ βλάψαι θέλειν κα[ὶ  
 δοκ]εῖν, γυμνούμενον ...

Il aura de la reconnaissance [...] <en provoquant chez?> ceux qui sont accusés la confusion. Et la réprimande à tout propos, inamicale et aigre, privée d'une enveloppe rassurante, est folie. En effet, comme chacun fait ce calcul, il arrivera que celui qui cherche à sauver ne connaisse pas ce [qui concerne qui que ce soit?], et que, [par la suite], tous soient <informés?> de ces choses. Il faut assurément que [l'élève] ait été fortement mis en garde contre l'impression justement qu'on voulait le blesser, alors qu'il est nu ...

Un point intéressant à souligner est la proximité, révélée par cette lecture «topique» du *Franc-parler*, des règles formulées à l'intention du *παρρησιαστής* avec ce que l'on peut lire dans les textes antiques traitant de déontologie médicale. Aussi, voyons à présent comment ces

deux ensembles de règles d'usage, très voisins, constituent des modèles similaires d'intersubjectivité humaniste.

Le modèle médical est en effet présent dans tous les témoignages philosophiques qui nous sont parvenus sur la *παρρησία*, si bien que la dimension «pharmacologique» semble faire partie intégrante de la définition même du franc-parler. Comme notre propos n'est pas de mener une investigation systématique sur la question dans tout ce corpus philosophique,<sup>1</sup> nous nous contenterons ici d'attirer l'attention sur quelques parallélismes, à notre sens remarquables, entre ce que l'on peut trouver dans le *De adulatore* de Plutarque,<sup>2</sup> dont on a déjà pu constater les ressemblances avec l'écrit de Philodème, et quelques traits saillants de la déontologie hippocratique.

Plutarque souligne à plusieurs reprises que celui qui administre la *παρρησία* doit le faire «sans brutalité». <sup>3</sup> La souffrance du malade n'est pas le but de l'acte médical et, si celui-ci s'avère douloureux, la «compassion» du médecin doit atténuer le plus possible cette douleur: Il est en ce sens tout à fait suggestif de mettre en parallèle les textes de Philodème et de Plutarque: on constate que s'y retrouvent les mêmes règles de prudence et de bonté dans l'administration des remèdes. Là où Plutarque demande instamment d'«imiter les médecins qui, lorsqu'ils pratiquent des incisions, ne laissent pas la partie malade dans la douleur et la souffrance, mais lui appliquent en douceur lavages et compresses»,<sup>4</sup> Philodème énumère, lui, une liste d'interdits qui étaient visiblement développés dans les différentes parties de son livre, et visent tous à atténuer la cruauté du franc-parler:

Fr. 81 N (79 O. = col. 161a D.)

ν[.....]λον[..... ..]δο-  
 .....]δύνηται γ' αὐτὸς ἢ  
 δι' ἡμῶν ἢ δι' ἄλλου τῶν  
 σ[υ]σχολαζόντων θ[ε]ρ[α]πει-

<sup>1</sup> Des travaux d'envergure sur cette question ont déjà été entrepris, en particulier par Valéry Laurant, que nous remercions ici pour l'attention qu'il a bien voulu nous apporter et pour ses questions et remarques constructives lors de la conférence présentée au séminaire de philosophie hellénistique de l'université de Créteil, qui est à l'origine de cet article.

<sup>2</sup> Nous avons eu l'occasion de proposer ailleurs une lecture similaire du ch. XIII du *Florilège* de Stobée. Voir GIOVACCHINI [2010].

<sup>3</sup> Cf. par exemple 66 A et 71 A.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.* 74 D: Δεῖ μιμεῖσθαι τοὺς ἰατρούς· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι τέμνοντες ἐν τῷ πονεῖν καὶ ἀλγεῖν καταλείπουσι τὸ πεπονθός, ἀλλ' ἐνέβρεξαν προσηγῶς καὶ κατηγόνησαν.



θῆναι, \* μηδὲ συνεχῶς αὐ-  
 τὸ ποιεῖν, μηδὲ κατὰ πάν-  
 των, \* μηδὲ πᾶν ἀμάρτη-  
 μα καὶ τὸ τυχόν, μηδ' ὧν  
 οὐ χρῆ παρόντων, μηδὲ  
 μετὰ διαχύσεως, ἀλλὰ συν-  
 παθῶ[ς] τ[ὰς ἀμαρ]τίας ὑπο-  
 δέχεσθαι καὶ μὴ] καθυ-  
 βρίξειν μηδὲ λοιδορεῖ]ν ἐπι ...

... [s'] il [= l'élève] peut être soigné soit par nous-mêmes soit par un autre  
 de ses compagnons d'école, il ne <fait> le faire [= user du franc-parler

On voit donc que la τέχνη ἰατρική est d'un maniement délicat; la déontologie en est très stricte, pour des raisons aussi bien éthiques que pragmatiques, respect humain et efficacité étant étroitement liés pour les médecins antiques. Ce double souci explique une distinction majeure entre la déontologie antique et son avatar contemporain: là où le médecin d'aujourd'hui se voit reprocher de ne pas intervenir, le médecin antique est loué d'avoir su s'abstenir d'agir lorsque le malade est condamné, et que son intervention ne ferait qu'augmenter ses souffrances sans espoir réaliste de guérison. Deux cas reviennent régulièrement dans la littérature médicale antique: le cas où le remède serait pire que le mal (le malade est condamné sans recours), et celui où un remède existe, mais violent, douloureux et susceptible de tuer ou d'affaiblir gravement le patient. Dans cette dernière circonstance, le devoir du médecin est de tenter de *persuader* du bien-fondé de son intervention, tout en avertissant du danger potentiel qu'elle va entraîner. Le vrai médecin ne répugne donc pas à faire usage de rhétorique lorsque le besoin s'en fait sentir.<sup>1</sup>

Nous comprenons alors que le parallélisme entre médecine et *παρρησία* évolue dans sa structure même. Il ne s'agit plus seulement de dire que les règles que doit respecter celui qui fait usage du franc-parler sont les mêmes que celles du médecin, mais bien de montrer que les deux pratiques sont en fait une seule et même chose, et se rejoignent dans leur essence au moment où le médecin doit, lui aussi, recourir au discours pour rendre son geste possible. Le débat, d'un côté comme de l'autre, tourne autour du caractère licite de l'intervention: faut-il toujours soigner, par le geste ou par la parole? Quand, comment, avec qui, à n'importe quelle condition? Faut-il aller jusqu'à utiliser pour cela des moyens moralement condamnables, comme la délation par exemple?

Sur cette question, une réflexion subtile semble s'être prolongée jusqu'à la fin de la période hellénistique – réflexion dont Sextus Empiricus se fait plus tard l'écho lorsqu'il souligne, dans le *Contre les logiciens*

ticulier. Une étude détaillée des règles énoncées dans ces textes a fait l'objet de deux articles importants de GOUREVITCH [1969] et GOUREVITCH [1970].

<sup>1</sup> Platon, dans le *Gorgias* mais aussi dans la *Lettre VII* (330 d), se montre très critique vis-à-vis de cette pratique; le malade que la seule raison ne convainc pas ne mérite pas, selon lui, que le médecin prenne la peine de le soigner plus longtemps. De même, il convient d'abandonner à leur sort ceux qui, par mauvaise volonté, se dérobent aux tentatives d'enseignement qui sont pratiquées sur eux.

(I, 43), que le médecin qui ment au malade ne lui ment pas réellement. A notre sens, l'existence d'un tel débat éclaire d'un jour intéressant la question de la relation malade-médecin, parce qu'il montre que la déontologie médicale s'est construite autour d'une conception intersubjective de cette relation, tout à fait semblable à l'intersubjectivité qui anime la relation philosophique disciple-maître décrite par Philodème au sein du Jardin.

Qu'il nous suffise ici de rappeler ces lignes du *Prooemium* de la *Médecine* de Celse :

C'est pourquoi, selon moi, celui qui ignore les caractères propres doit tenir compte des seuls caractères communs; et celui qui peut les connaître ne doit certes pas négliger ceux qui sont communs, mais il lui faut s'attacher aussi à ce qui est propre; *c'est pourquoi, à savoir égal, le médecin le plus efficace est l'ami, plutôt qu'un étranger.*<sup>1</sup>

Nous retrouvons là aussi la proximité signalée plus haut entre la pratique du soin et la *φιλία*; l'alternative semble être posée entre des pratiques thérapeutiques violentes et aveugles, sans souci réel de l'autre, sans prise en compte de sa singularité, de ses droits, de ses besoins et de sa situation réelle (aboutissant à une tyrannie du «vrai» ou du «sain»), et une philosophie ou une médecine «amicales», qui mettent le vrai et le sain au service de l'autre.

Exemplaire paraît être, en ce sens, un autre passage du *Franc-parler* de Philodème :

Fr. 50 O. (col. 157b D.)

\* διά[β]ολόν τε  
 γάρ ο[ὐ]χ ἡγήσεται[α]ί τον ἐπι-  
 θυμοῦντα τον φίλον τυ-  
 χεῖν διορθώσεως, ὅταν  
 μή τοιοῦτος ἦ τις, ἀλλά  
 φιλόφιλον (τήν γάρ διαφο-  
 ράν ἀκριβῶς ἐπίσταται  
 τήν ἐν τούτοις)· ἐάν δὲ μή  
 μεταδιδῶ[ι], κ[α]λέσει ἄ[φ]ιλον  
 καὶ φιλόκακον, [κ]α[ι] τοῦτ' ε- ...

Et, de fait, ce n'est pas pour un *calomniateur* qu'il [i. e. le sage?] tiendra celui

<sup>1</sup> *Ob quae conicio eum qui propria non nouit, communia tantum debere intueri; eumque, qui nosse proprietates potest, non illa quidem oportere negligere, sed his quoque insistere; ideoque, cum par scientia sit, utiliore tamen medicum esse amicum quam extraneum.*

qui désire vivement que son ami se corrige, lorsqu'il n'est pas tel, mais pour un *ami de l'amitié* (car il sait exactement la différence qu'il y a entre les deux); si en revanche ce dernier ne communique pas, il [l'appellera in] *amical* et *ami du mal*, et cela ...

Celui qui use de la *παρρησία* n'est pas un accusateur, pourfendeur aveugle de l'immoralité des autres, mais un *φιλόφιλος*. L'ambiguïté de cette dernière expression semble volontaire, qui lie en effet de façon inextricable l'amour du bien à l'amour de l'autre, et souligne la bêtise qu'il y aurait à sacrifier l'un au profit de l'autre.

\*

Nous pouvons donc conclure de cet examen, au moins à titre provisoire, que, en l'état actuel du texte nouvellement reconstruit, rien n'interdit de prendre en considération l'intuition d'Olivieri selon laquelle Philodème, loin de proposer avec le *PHerc.* 1471 un écrit original sur la *παρρησία*, reprenait bien plutôt des arguments scolaires, ou du moins traditionnels.

Ce livre peut ainsi être envisagé soit comme une vigoureuse défense du Jardin dirigée contre ceux qui accusent les épicuriens de ne pas pratiquer correctement le franc-parler, soit comme un manuel de bonnes pratiques à l'usage de ceux qui fréquentent le Jardin, soit encore comme un mixte des deux; mais il ne faut, probablement, rien y chercher de plus.

Même dans ces conditions, ce texte exceptionnel à plus d'un titre présente un grand intérêt, ne serait-ce que par les enjeux politiques, philosophiques et culturels véhiculés dans l'antiquité par la notion de *παρρησία*. A travers la reprise de lieux communs et de règles traditionnelles (pour autant qu'on puisse en juger) relatifs à la conception et la pratique antiques de la liberté de parole, le *PHerc.* 1471 offre assurément un témoignage précieux, aussi bien par sa longueur que par la précision sémantique qui se devine à la lecture de ses restes fragmentaires. Mais, tant que nous ne disposerons pas d'une édition critique de qualité qui prenne pleinement en compte l'ordre originel des fragments – dont D. Delattre s'est efforcé de montrer dans sa contribution au présent volume qu'il pouvait être désormais reconstitué avec une très grande probabilité –, nous ne pourrons guère avancer davantage dans la compréhension de cette longue fin de rouleau. Il reste donc à souhaiter que cette tâche difficile, mais hautement nécessaire, soit menée à bien aussi vite que possible.

- ASMIS [1990] = ELIZABETH ASMIS, *Philodemus' Epicureanism*, in Hildegard Temporini, Wolfgang Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II, Band 36, 4. Teilband, Berlin-New York, De Gruyter, 1990, pp. 2328-2368.
- ASMIS [2004] = ELIZABETH ASMIS, *Epicurean Economics*, in John. T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland (ed.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill, 2004 (Supplements to «Novum Testament», 111), pp. 133-176.
- BALAUDÉ [1994] = JEAN-FRANÇOIS BALAUDÉ, *Vies et doctrines des philosophes antiques*, livre X, traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le Livre de poche, 1994.
- DE WITT [1936] = N.W. DE WITT, *Organization and Procedure in Epicurean Groups*, «Classical Philology» xxxi, 1936, pp. 205-211.
- DELATTRE [1996] = DANIEL DELATTRE, *La composition des hypomnèmata de Philodème à partir du livre IV du De musica et des restes du De signis*, in Gabriele Giannantoni, Marcello Gigante (ed.), *Epicureismo greco e romano*. Atti del Convegno Internazionale, Napoli, Bibliopolis, 1996 («Elenchos» 25), pp. 551-574.
- DELATTRE [2007] = DANIEL DELATTRE, *Philodème de Gadara, Sur la musique*, livre IV, Paris, Les Belles-Lettres, 2007.
- DELATTRE [2009] = DANIEL DELATTRE, *Le Franc-parler de Philodème (PHerc. 1471): reconstruction bibliologique d'ensemble du rouleau*, in Agathe Antoni, Graziano Arrighetti, M. Isabella Bertagna, Daniel Delattre (ed.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, I, Pisa-Roma, Serra, 2010 («Biblioteca di Studi Antichi», 93), pp. 271-291.
- GIGANTE [1974] = MARCELLO GIGANTE, *Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola*, «Cronache Ercolanesi», IV, 1974, pp. 37-42.
- GIGANTE [1975] = MARCELLO GIGANTE, «*Philosophia medicans*» in *Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», V, 1975, pp. 53-61.
- GIGANTE [1983<sup>2</sup>] = MARCELLO GIGANTE, *Ricerche Filodemee*, Napoli, Macchiaroli, 1983<sup>2</sup> («Biblioteca della Parola del Passato», 6).
- GIOVACCHINI [2006] = JULIE GIOVACCHINI, *Sur une concordance textuelle entre Epicure et la Collection Hippocratique*, «Revue des Etudes Anciennes», CVIII, 2006, pp. 453-469.
- GIOVACCHINI [2010] = JULIE GIOVACCHINI, *Techniques du discours et techniques de vérité chez Stobée. Remarques sur le chapitre XIII du livre III*, in *Deciding culture: Stobaeus' Collection of Excerpts of Ancient Greek Authors*, Milano, 5-8 mars 2008, in corso di stampa.
- GOUREVITCH [1969] = D. GOUREVITCH, *Déontologie médicale: quelques problèmes*, I, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'Ecole Française de Rome», LXXXI, 1969, pp. 519-536.
- GOUREVITCH [1970] = DANIELE GOUREVITCH, *Déontologie médicale: quelques*

- problèmes*, II, «Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome», LXXXII, 1970, pp. 737-752.
- HOLLAND [2004] = GLENN S. HOLLAND, *Call me Frank: Lucians' (self)-defense of Frank Speaking and Philodemus' Περὶ Παρρησίας*, in John. T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland (ed.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill, 2004 (Supplements to «Novum Testament», 111), pp. 245-267.
- ISNARDI-PARENTE [1966] = MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Techne, momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, Nuova Italia, 1966.
- KONSTAN [1995] = DAVID KONSTAN, *Patrons and Friends*, «Classical Philology», XC, 1995, pp. 328-342.
- KONSTAN [1996] = DAVID KONSTAN, *Friendship, Frankness and Flattery*, in John T. Fitzgerald (ed.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden, Brill, 1996, pp. 7-19 (Supplements to «Novum Testament», 82).
- LEONE [2002] = GIULIANA LEONE, *Epicuro, Della natura libro xxxiv*, «Cronache Ercolanesi» xxxii, 2002, pp. 7-135.
- LONGO AURICCHIO, TEPEDINO GUERRA [1980] = FRANCESCA LONGO AURICCHIO, ADELE TEPEDINO GUERRA, *Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane*, «Siculorum Gymnasium», xxxiii, 1980, pp. 467-477.
- MOMIGLIANO [1973] = ARNALDO MOMIGLIANO, *Freedom of Speech in Antiquity*, in P. P. Wiener (ed.), *Dictionary of The History of Ideas – Studies of Selected pivotal Ideas*, New York, 1973, vol. II, pp. 252-263.
- NUSSBAUM [1986] = MARTHA NUSSBAUM, *Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle*, in M. Schofield, G. Striker (ed.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 31-74.
- OBBINK [2004] = DIRK OBBINK, *Craft, cult and canon in the Books from Herculeum*, in John. T. Fitzgerald, Dirk Obbink, Glenn S. Holland (ed.), *Philodemus and the New Testament World*, Leiden-Boston, Brill, 2004 (Supplements to «Novum Testament», 111), pp. 73-84.
- OLIVIERI [1914] = ALESSANDRO OLIVIERI, *Philodemi περὶ παρρησίας libellus*, Lipsiae, Teubner, 1914.
- PHILIPPSON [1916] = ROBERT PHILIPPSON, *Rec. a A. OLIVIERI, Philodemi περὶ παρρησίας Libellu*, «Berliner Philologische Wochenschrift», xxii, 1916, pp. 677-688.
- PHILIPPSON [1938] = ROBERT PHILIPPSON, *Philodemus*, in *RE*, xix 2, 1938, coll. 2444-2482.
- SCARPAT [1964] = GIUSEPPE SCARPAT, *Parrhesia: Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia, 1964.
- SEDLEY [1989] = DAVID N. SEDLEY, *Philosophical allegiance in the Greco-Roman world*, in Miriam Griffin, Jonathan Barnes (ed.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and roman Society*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 97-119.

SEDLEY [1998] = DAVID N. SEDLEY, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

TSOUNA [2008] = VOULA TSOUNA, *The Ethics of Philodemus*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

WOLFF [2004] = FRANCIS WOLFF, *L'Être, l'homme, le disciple*, Paris, PUF, 2004.