



**HAL**  
open science

## L'histoire du Jardin comme école

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. L'histoire du Jardin comme école. Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens, 2018, Place aux objets! Présentification et vie des artefacts en Grèce ancienne, N.S. 16, pp.237-260. 10.4000/books.editionsehess.5685 . hal-01949738

**HAL Id: hal-01949738**

**<https://hal.science/hal-01949738v1>**

Submitted on 22 Nov 2019

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

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

## L'histoire du Jardin comme école

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. L'histoire du Jardin comme école : Entre réalité historique et utopie philosophique. *Mètis - Anthropologie des mondes grecs anciens*, Daedalus/EHESS, 2018, Place aux objets ! Préservation et vie des artefacts en Grèce ancienne, pp.237-260. hal-01949738

**HAL Id: hal-01949738**

**<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01949738>**

Submitted on 22 Nov 2019

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

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

Julie Giovacchini

On doit toujours se méfier de l'historiographie. S'il est aujourd'hui bien évident qu'un texte antique est seulement la reconstruction empirique d'un modèle idéal dont nous n'aurons jamais l'original sous les yeux, on ne réalise pas avec suffisamment de lucidité qu'il en va de même, dans une large mesure, pour la totalité des présupposés contextuels qui accompagnent ces artefacts philologiques. La faute n'en revient pas aux historiens qui, comme les philologues, sont soumis aux contraintes d'une matière première incertaine et fragmentaire et qui s'en débrouillent le plus souvent avec rigueur et méthode ; mais elle repose plutôt sur la fascination qu'exercent sur leurs lecteurs les édifices discursifs ainsi bâtis, dont il est bien difficile ensuite de se déprendre pour essayer d'adopter une saine posture critique. Nous sommes tous en cette matière, victimes du piège de l'écriture, les esclaves du dieu Theut qui « trouv[a] une drogue de la réminiscence et non de la mémoire » (οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἡὔρες, Platon *Phèdre* 275a) – et nous tenons pour acquises des vérités qui, comme souvent, méritent pourtant d'être patiemment réexaminées.

1) Le Jardin d'Épicure comme *hortus conclusus* ?

Le montage historique que nous souhaiterions questionner dans les pages qui vont suivre concerne une représentation assez sévère de l'école philosophique dite du Jardin, fondée à Athènes par Épicure de Samos en 306 av. J.-C. Cette conception s'enracine dans une tradition doxographique quasiment continue qui, depuis la période hellénistique elle-même jusqu'à aujourd'hui, présente le Jardin comme un cénacle philosophique paisible, intouché, volontairement maintenu par ses fondateurs et leurs successeurs dans un splendide isolement intellectuel, insensible aux controverses et strictement imperméable aux remous de la vie publique ; sur cette base, les commentateurs anciens et modernes de l'épicurisme ont bâti le contre-modèle d'une doctrine fermée, strictement apolitique, inerte dans son contenu comme dans sa transmission, enracinée dans un système scolaire autarcique. Si les spécialistes sont individuellement largement revenus, depuis la publication de l'article de Norman DEWITT en 1936, « *Organization and Procedure in Epicurean Groups* », sur la vision quasi concentrationnaire que celui-ci souhaitait imposer du Jardin, l'influence de cette

---

<sup>1</sup> Je remercie les collègues et amis qui ont bien voulu, avec bienveillance et pertinence, me conseiller et m'accompagner dans la rédaction de cet article : Antoine Pietrobelli, Sébastien Grignon, Frédérique Ildefonse.

caricature se maintient néanmoins. D'une part elle est latente dans de nombreux commentaires à présent anciens mais qui font toujours référence aujourd'hui sur l'épicurisme ; d'autre part certains aspects de la thèse de DEWITT conservent du crédit du fait du manque général de documentation et de sources qui semble décourager une critique suffisamment systématique<sup>2</sup>. Le consensus académique général pourrait être ainsi résumé : dans la mesure où il semble très difficile d'établir quoi que ce soit concernant l'organisation institutionnelle du Jardin, tenons-nous en, sans aller jusqu'au « meilleur des mondes » de DEWITT, à la présentation un peu vague d'un épicurisme culturellement isolé des autres doctrines, qui articulerait un désintéret assumé pour la chose publique dans sa totalité à une pratique liturgique de la philosophie, structurée uniquement par le ressassement des dogmes épicuriens et la célébration des anniversaires des pères fondateurs.

Cette thèse a de multiples arguments en sa faveur, le plus important d'entre eux étant son ancienneté ; elle s'appuie en effet prioritairement sur les témoignages des anciens doxographes qui, tous, insistent sur la fidélité extrême des épicuriens à leur maître.

Le témoignage le plus exemplaire en ce sens est probablement celui de Numénius, transmis par Eusèbe avec un grand soin au livre XIV de la *Préparation évangélique*. Eusèbe s'intéresse à Numénius non seulement pour sa théologie mais aussi, dans le fragment qui nous occupe, dans la mesure où ce contemporain de Marc-Aurèle, pythagoricien fidèle, attaque avec férocité les protagonistes du virage sceptique de l'Académie en pointant le véritable « divorce » (διάστασις) de l'Académie d'avec Platon. Le Numénius doxographe est ainsi un auxiliaire précieux pour celui qui entend illustrer la cacophonie des philosophes païens<sup>3</sup>.

Citons le passage qui nous intéresse dans sa totalité, et dans l'édition critique de DES PLACES :

Καίτοι ἄξιος ἦν αὐτοῖς ὁ Πλάτων, οὐκ ἀμείνων μὲν Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου, οὐ μέντοι ἴσως οὐδὲ φλαυρότερος ἐκείνου, ᾧ συνακολουθοῦντες σεφθέντες τε οἱ γνώριμοι ἐγένοντο πολυτιμητίζεσθαι αἰτιώτατοι τὸν Πυθαγόραν. Τοῦτο δ' οἱ Ἐπικούρειοι οὐκ ὤφελον μὲν, μαθόντες δ' οὖν ἐν οὐδενὶ ὤφθησαν Ἐπικούρω ἐναντία θέμενοι οὐδαμῶς, ὁμολογήσαντες δ' εἶναι σοφῶ συνδεδογμένοι καὶ αὐτοὶ διὰ τοῦτο ἀπέλαυσαν τῆς προσήσεως εἰκότως· ὑπῆρξέ τε ἐκ τοῦ ἐπὶ πλεῖστον τοῖς μετέπειτα Ἐπικουρείοις μηδ' αὐτοῖς εἰπεῖν πῶς ἐναντίον οὔτε ἀλλήλοις οὔτε Ἐπικούρω μηδὲν εἰς μηδὲν ὅτου καὶ μνησθῆναι ἄξιον· ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς παρανόμημα, μᾶλλον δ' ἀσέβημα, καὶ κατέγνωσται τὸ

2 Voir mon propre état de la question dans GIOVACCHINI 2010. Une discussion récente et bien informée sur cette question et mes propres hypothèses se trouvent dans BRAICOVICH 2016.

3 DES PLACES 1971, p. 455-462 : « le fgt 24 concourt au dessein apologétique d'Eusèbe en illustrant les contradictions des philosophes » (p. 460).

καινοτομηθέν. Διὸ τοῦτο οὐδεὶς οὐδὲ τολμᾷ, κατὰ πολλὴν δ' εἰρήνην αὐτοῖς ἡρεμεί τὰ δόγματα ὑπὸ τῆς ἐν ἀλλήλοις αἰεί ποτε συμφωνίας. Ἔοικέ τε ἡ Ἐπικούρου διατριβὴ πολιτεία τινὶ ἀληθεί, ἀστασιαστοτάτη, κοινὸν ἓνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούση· ἀφ' ἧς ἦσαν καὶ εἰσὶ καί, ὡς ἔοικεν, ἔσονται φιλακόλουθοι<sup>4</sup>.

« Certes Platon était digne <de cette unanimité> de leur part, car s'il n'était pas meilleur que le grand Pythagore, il n'était pas inférieur non plus à ce sage dont les disciples qui l'ont suivi et vénéré lui ont, de ce fait, surtout obtenu les plus grands honneurs. De cela les épicuriens n'avaient que faire, mais on n'a jamais vu ses élèves sur aucun point soutenir des thèses contraires à celles d'Épicure ; tombant d'accord entre eux sur la sagesse de celui dont ils épousaient les idées, ils ont de ce fait profité avec justice du même titre ; et ce fut encore au plus haut point le cas des épicuriens tardifs : ils ne se sont jamais contredits, ni entre eux ni avec Épicure, sur quoi que ce soit de digne d'être retenu. C'est au contraire pour eux illégal, et même impie ; ils ont frappé de bannissement toute innovation. Pour cette raison aucun n'en a osé, et leurs thèses, tranquilles, jouissent de la plus grande paix de par l'harmonie éternelle qui règne entre eux. L'école d'Épicure ressemble à une véritable République, absolument sans factions, avec une seule tête et une seule âme ; pour cela ils ont été, sont, et, autant qu'on puisse en juger, seront, des disciples fidèles. »

La traduction que je propose de ce passage très célèbre diffère en deux endroits de celle de DES PLACES – mais également de celle proposée par Robert PETTY.

Tout d'abord au début du passage que je cite, la séquence τοῦτο δ' οἱ Ἐπικούρειοι οὐκ ὠφελον μὲν, μαθόντες δ' οὖν ἐν οὐδενὶ ὠφθησαν Ἐπικούρω ἐναντία θέμενοι οὐδαμῶς : DES PLACES propose de comprendre ainsi : « **Voilà ce que les épicuriens n'auraient pas dû apprendre** ; ils l'ont appris cependant, et jamais, d'aucune façon, on ne les a vus soutenir le contraire d'Épicure » ; et PETTY : « **In this the Epicureans were not implicated** ; once having received instruction in no regard were they observed setting forth doctrines opposed in any way to Epicurus ».

Il n'est pas évident de saisir le sens exact de la tournure très elliptique (τοῦτο οὐκ ὠφελον) de Numénius. S'il est certain que le τοῦτο renvoie nécessairement à ce qui précède, il nous semble inexact, comme le fait DES PLACES, de considérer qu'il ne peut se construire qu'en supposant déjà le μαθόντες de la proposition suivante ; le balancement n'est pas si strictement parallèle que cela. Mais pour autant, on ne peut, comme PETTY semble le faire le réduire à une cheville rhétorique

---

4 Numénius *fr.* 24 DES PLACES = Eus., *Pr. ev.*, XIV, 4, 16-59.

destinée à faire simplement transition entre la position des disciples de Platon et celle des épicuriens ; l'opposition entre les deux est bien qualifiée de façon précise par Numénius et c'est, comme l'indique très clairement ὠφελον, une opposition non pas de savoir, mais d'usage. L'usage en question est probablement celui des honneurs, dont Numénius dans la phrase précédente suppose qu'ils accompagnent la mémoire de celui dont les disciples restent fidèles. Il s'agit, semble-t-il, pour Numénius, de faire valoir que la fidélité des épicuriens n'a jamais, dans leur esprit-même, eu pour fonction d'ajouter à la gloire du fondateur de l'école, mais qu'elle s'est imposée à eux pour ainsi dire d'elle-même, du fait de la perfection de ce fondateur. Au contraire, la suite du texte indique bien que le rapport est absolument inverse : ce n'est pas la fidélité des disciples qui augmente la gloire du maître, mais c'est la sagesse de ce dernier qui, du fait de leur fidélité, vient en quelque sorte se communiquer à eux ; pour le dire autrement, le sage n'est pas plus vénéré pour avoir su imposer sa doctrine à ses fidèles, mais ses fidèles se trouvent quant à eux promus au rang de sages par leur fidélité même.

Cette inversion est surprenante ; elle vient compliquer la lecture traditionnelle de la postérité d'Épicure, dont ce passage même est une des références privilégiées. Numénius semble indiquer que ce qui se joue au sein du Jardin va bien au-delà d'une conservation doctrinale ; et cette impression se renforce encore si l'on considère la conclusion de ce passage – pour laquelle nous proposons également une traduction différente. Selon la proposition de DES PLACES, il convient en effet de comprendre ainsi les lignes 33 à 36 :

« Et l'école d'Épicure ressemble à un État véritable, sans la moindre sédition, animé du même esprit, d'une seule volonté ; moyennant quoi, ils ont été, sont et probablement resteront dociles. »

Et pour Robert PETTY :

« The school of Epicurus resembles a true state quite free from faction, possessing one mind in common and one opinion. For this reason, they were, and are, and as it seems, will be, amenable to following. »

Aucun des deux ne souhaite souligner la référence, à nos yeux évidente, à la *République* de Platon. Pourtant tout nous y invite : non seulement le contexte de ce passage, dans lequel il s'agit bien d'opposer frontalement les disciples d'Épicure à ceux de Platon, mais aussi le contenu même du texte, puisqu'on reconnaît dans cet idéal absolu d'unité, de concorde et d'harmonie cela même que Platon préconise pour l'éducation des gardiens, qui doit les conduire non seulement à une mise en

commun totale, mais aussi à l'éviction de toute innovation dans la *paideia*<sup>5</sup>.

Suivant les indications de Peter VAN NUFFELEN<sup>6</sup>, nous prendrons pour notre part le parti de considérer avec une très grande attention la métaphore politique développée ici par Numénius. Elle est évidemment à double tranchant ; la paix éternelle ici invoquée ressemble selon la traduction DES PLACES d'une part à l'asservissement de moutons, d'autre part à la mort. Numénius de fait est très ennuyé, car le seul exemple qu'il trouve d'école post-pythagoricienne capable de la *symphonia* dont il rêve est une des écoles qu'il réprovoie le plus. Quel contraste avec l'ingratitude des élèves de Platon qui martyrisent sa pensée en la déchirant – alors que Platon, qui « a tenu le juste milieu entre Socrate et Pythagore », adoucissant Pythagore par l'ironie socratique, a fait suprêmement preuve de *philanthropia*<sup>7</sup> : que cette *philanthropia* n'engendre pas la paix, voilà le scandale.

Numénius raisonne ici par l'absurde : Épicure à ses yeux ne méritait pas ce traitement favorable, car il n'était pas *philanthropos* comme Platon. Les épicuriens ont préservé pieusement une doctrine vide et leur *symphonia* est aussi scandaleuse que la *diastasis* de l'Académie, car elle crée de toute pièce une sagesse qui n'était pas contenue dans la doctrine originelle du Jardin, et qui n'a d'autre assise et d'autre contenu que le culte qui la propage. Le paradoxe que construit Numénius est, de façon inversée, le même que celui du *Protagoras* : Périclès malgré toute sa vertu n'arrive pas à faire de ses fils des politiques aussi excellents que lui ; les épicuriens, malgré le vice initial de leur doctrine, atteignent par leur fidélité la sagesse refusée à l'Académie. Selon Numénius la *symphonia* est donc un état quasi miraculeux, qui ne s'explique ni par le mérite ni par le savoir. C'est une grâce qui est favorisée par la réunion d'individus spontanément ordonnés à la concorde. Elle ne se décrète pas. Mais cette concorde spontanée est par la suite encouragée et renforcée par des règles : une fois la paix constatée, on la maintient par l'interdiction de la sédition.

Cette première lecture étaye de façon semble-t-il définitive la lecture proprement autocratique de l'histoire du Jardin – celle-la même qui s'enseigne et s'écrit la plupart du temps : l'épicurisme, tenu à l'écart de toute innovation par la volonté même de ses adeptes, s'est maintenu intact par le jeu d'une transmission strictement verticale, favorisée par un respect absolu de l'autorité d'un maître déifié et jamais contesté. C'est sur la base de tels témoignages que John GLÜCKER peut qualifier le Jardin de « peaceful and fossilized<sup>8</sup> ».

---

5 R. IV, 423e-424b.

6 VAN NUFFELEN 2011, p. 76, souligne la présence aiguë de la métaphore politique chez Numénius.

7 Fr. 24, 729a73-79.

8 GLÜCKER 1978, p. 369.

Mais ne sommes-nous pas, dans la lecture de ce passage, victimes d'une illusion rétrospective ? N'interprétons-nous pas le fragment doxographique de Numénius en lui superposant déjà cette vision d'un Jardin « fossilisé » ? Telle est probablement la clef de lecture qui explique certains des choix de traduction de *DES PLACES*. Pourquoi par exemple choisit-il de traduire *φιλακόλουθοι* par « dociles » (728a 36) ? Il s'agit là d'un durcissement inutile, dans la mesure où l'usage grec le plus classique ne connote pas ainsi ce terme qui désigne usuellement le compagnon de route ou l'ami intime<sup>9</sup>. *DES PLACES*, et toute la tradition académique derrière lui, semble faire reproche à l'épicurisme d'une fidélité transformée en indolence, et teinte d'ironie critique un témoignage qui, si l'on reste fidèle à sa lettre comme à son esprit, est en réalité extrêmement élogieux – et contourné, du fait même de la gêne qu'a son auteur à accorder un tel éloge à une école pour laquelle il n'a, intellectuellement parlant, aucune espèce de respect. Bien plus, on peut peut-être postuler que la description proposée par Numénius n'est pas que métaphoriquement politique et que la République évoquée doit être à prendre au pied de la lettre : en d'autres termes, que la posture des épicuriens, écartés volontairement de la vie publique, n'est pas motivée par un désintéret pour la politique mais par une conception singulière de celle-ci, et que cette conception ne peut être comprise qu'en l'inscrivant dans un contexte institutionnel qui pour une large part, nous échappe encore aujourd'hui.

## 2) Un Jardin entrouvert ?

Le Jardin historique est en réalité un objet bien plus complexe – et bien plus difficile à saisir – que la caricature qu'on en a faite. Son histoire suit de près les méandres et les remous d'une période très vaste, et sa longévité même interdit d'en faire une lecture monolithique. De fait, toutes les études qui se sont penchées sur la question difficile du statut et de l'évolution des écoles philosophiques antiques mettent à part le cas de l'épicurisme, qui semble se dérober sans cesse et échapper à toute tentative de catégorisation. Les mêmes traits distinctifs classiquement employés pour décrire les caractéristiques de l'école d'Épicure – passivité des épicuriens, inexistence d'une dissidence, apolitisme revendiqué – méritent en réalité chacun une reconsidération minutieuse.

Il est pour commencer impossible de soutenir que l'épicurisme n'a connu aucun cas de dissidence.

Tiziano DORANDI<sup>10</sup> cite pour mémoire deux exemples de « schismes » à l'intérieur du Jardin :

- le départ de Timocrates, frère de Métrodore, qui mena une campagne diffamatoire contre Épicure

<sup>9</sup> Aristophane *Ranae* 415.

<sup>10</sup> DORANDI 1999 p. 55-60. Cf aussi SEDLEY 2003, p. 33 : « By the date of this incident, which must predate Zeno's death in the 70s BC, it is clear that the Athenian school's prestige has fallen very low indeed ».



jugée en son temps très dommageable pour la réputation de l'école ;

- la dissidence rhodienne signalée par Philodème, qui transmet la liste de ceux qu'il appelle des *sophistai*, parmi lesquels Nicasicrates, Timasagoras, Antiphanes et le Bromios du traité *Sur l'inférence par signes*.

On peut y ajouter le départ de Métrodore de Stratonicée, mentionné par Diogène Laërce<sup>11</sup> comme un fait attesté. Pour Diogène, pourtant attaché à transmettre une image idéale du Jardin, la vie de l'école ne fut pas un long fleuve tranquille et certains disciples abandonnèrent le navire en cours de route.

À côté de ces transfuges, on constate assez tôt l'existence d'écoles parallèles, fondées par des épicuriens tout à fait orthodoxes, mais éloignés géographiquement de l'épicentre athénien – preuve s'il en est que le culte épicurien, si tant est, comme nous le verrons, qu'il s'agisse bien d'un culte, était considéré comme éminemment exportable. Épicure lui-même n'avait-il pas installé un cercle d'amis et de fidèles à Lampsaque, avant la fondation du Jardin d'Athènes ? Les deux cas les plus exemplaires sont bien entendu celui de Philodème en Campanie et de Démétrius Lacon à Milet. Mais l'épigraphie a également transmis des traces de l'existence d'une école visiblement officielle à Apamée<sup>12</sup> ; Lucien de son côté signale la floraison de sectes influencées par l'épicurisme en Asie Mineure.

La question est régulièrement soulevée de savoir s'il s'agit là de filiales ou d'antennes institutionnelles officielles du Jardin, ou bien du cercle d'influence privé de personnalités épicuriennes remarquables capables de rattacher sous leur seul nom suffisamment de fidèles pour que l'on puisse confondre ces cercles avec de véritables écoles. La question se pose notamment pour certains personnages cités par Catherine J. CASTNER dans sa *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second century A.D.* Les *Epicuri* qu'elle recense, qu'ils soient *certi*, *incerti* ou *dubii*, sont rattachés de façon parfois très informelle à l'épicurisme « officiel » ; Castner voit là une caractéristique de l'épicurisme romain, pour lequel on ne répertorie aucune obligation formelle de type financier ou autre conditionnant la reconnaissance de l'adhésion à la doctrine<sup>13</sup>. On relève, dans la liste qu'elle propose : des officiers, des juristes, des notables « sympathisants », mais également des « professeurs d'épicurisme ». Ainsi, par exemple :

- Gaius Amafinus, cité par Cicéron et décrit comme « a popularizing teacher of Epicureanism who

---

11 X, 9

12SEG 1982 1679 p. 467

13 CASTNER 1988, p. XVI : « It should like to clarify the hierarchy of evidence on which an individual may be securely identified, or merely suspected, of adherence, bearing in mind that, for the Romans, adherence was a fluid and de facto situation, as opposed to the more rigidly defined membership of the original Athenian school. »

wrote in prose. His dates are uncertain but his activity is generally placed in end of s. II a or beginning s. I a.<sup>14</sup>» ;

- Catus Insuper<sup>15</sup>, cité par le même : « a popularizing Epicurean writer of four books de Rerum Natura et de Summo Bono », mort en 45 av. J.-C. ;

- Marcus Pompilius Andronicus<sup>16</sup>, cité par Suétone : Syrien émigré à Rome, professeur de grammaire pendant la première moitié du 1<sup>er</sup> s. av. J.-C. ;

- Aurelius Opillus<sup>17</sup>, cité par le même : grammairien, qui aurait probablement enseigné la philosophie épicurienne sans que l'on puisse établir s'il adhéra personnellement à la doctrine.

Ces différents noms n'apparaissent pas dans les listes officielles des scholarques, ni dans les doxographies ; ils semblent plutôt relever de la catégorie, mentionnée par Diogène Laërce, des « sophistes », selon l'expression employée par les « épicuriens authentiques » (et l'on pense ici bien entendu à la liste des *sophistai* de Philodème), c'est-à-dire peu ou prou de mercenaires qui ne représentent pas l'enseignement officiel du Jardin<sup>18</sup>.

Or, si la transmission de l'épicurisme était à ce point cloisonnée et le culte ésotérique, comment de tels enseignants, représentant un épicurisme pour tout dire « public », ont-ils bien pu, d'une part émerger, d'autre part avoir un public ? Comment concilier une fermeture absolue du Jardin et une transmission close avec l'existence de ces individus – dont il n'apparaît pas que les représentants de l'épicurisme officiel aient fait quoi que ce soit pour les réduire au silence ou pour les disqualifier définitivement, mais avec lesquels au contraire ils ont dialogué et entretenu des polémiques subtiles ?

L'existence de ces enseignants privés pourrait être en vérité un premier signe de la parfaite acculturation des épicuriens, de leur adaptation aisée à une pratique, de plus en plus établie sous l'Empire, qui consiste à faire voisiner des structures d'enseignement, de transmission ou simplement d'influence privées et autonomes avec d'autres structures plus « officielles », comme le

---

14 *Ibid.*, p. 7.

15 *Ibid.*, p. 32.

16 *Ibid.*, p. 56.

17 *Ibid.*, p. 81.

18 DL X, 26 ; la reprise du même terme pourrait être un signe des emprunts de Diogène à la *suntaxis* de Philodème ; elle souligne également certainement la nature à ses yeux purement « grecque » de la philosophie (cf. WARREN 2007, p. 141.) Sur la source de Diogène Laërce, cf. DORANDI 2010, p. 273-301 : DORANDI fait remarquer que Diogène a nécessairement eu en plus sous la main un rouleau contenant les textes épicuriens qu'il recopia, dans un état déjà tardif et probablement amendé.

décrit GLÜCKER en citant notamment le cas de l'épicurien Philonide<sup>19</sup> : « the two Epicureans καθηγηται are obviously freelance teachers of philosophy, and Philonides is setting up his own private school, in competition with no less private school of his old tutor. »

Si l'on observe de près cette soi-disant « docilité » interne des épicuriens, on peut en réalité la comprendre comme une image réactionnelle et polémique, engendrée par la réalité, incontestable celle-ci, de la posture agressive de l'épicurisme depuis son fondateur. Épicure est toujours décrit, par ses détracteurs comme par ses partisans (il suffit de relire le magnifique portrait successivement à charge et à décharge proposé par Diogène Laërce au début du livre X des *Vitae*), comme un personnage qui revendique avec violence l'autodidaxie, même s'il a certainement reçu au moins en partie l'éducation classique des grecs cultivés. Cette revendication est un stratagème banal, mais efficace pour souligner son originalité dans un contexte philosophique très concurrentiel. Épicure souhaite bien être considéré comme « sans précurseur » pour ne pas être confondu avec les maîtres contemporains de sagesse avec lesquels il partage des principes proches – le plus important étant sans doute la volonté de fonder une éthique conforme à la nature, cette *prima invitamenta naturae* ayant été très justement mise en exergue par VON ARNIM comme la base absolue de tous les débats éthiques de la période hellénistique, toutes doctrines confondues<sup>20</sup>.

Ce parti-pris devient, dans un second temps seulement, une exigence spécifique de la pensée épicurienne qui en appelle progressivement à une conversion totale de l'homme, exigeant un acte de remise en question intellectuelle, et qui implique donc le renoncement à un certain rapport, passif et indolent, au savoir - rapport qui est, selon Épicure, celui que valorise au contraire la *paideia*, l'enseignement traditionnel des humanités, de la culture et des « savoirs savants ».

Si ce résumé est exact, on doit alors poser la question qui nous occupe de la façon suivante : comment Épicure a-t-il pu à la fois définir la philosophie comme une démarche d'appropriation libre, autonome et personnelle du savoir, destinée à former « des gens modestes et autosuffisants » (SV45) et, dans le même temps concevoir, dès sa fondation, le Jardin comme une école, c'est-à-dire un lieu formel de transmission verticale et hiérarchisée de ce même savoir, inséré dans un environnement culturel global qui favorise au plus haut point les échanges et le dialogue ? Ce qui implique dans un premier temps de faire le point sur ce que signifie, en 307 av. J.-C. et jusqu'à Diogène Laërce au moins, l'appartenance à une école philosophique.

---

19 *Op. cit.*, p. 131-132.

20 VON ARNIM 1931.

### 3) Qu'est-ce qu'une école philosophique ?

Dans son testament, tel qu'il est transmis par Diogène Laërce (X, 16-21), Épicure organise sa succession de façon à transférer son autorité à Hermarque, « ainsi qu'à ceux qui philosophent avec lui, et aussi à ceux qu'Hermarque laissera après lui comme nos successeurs en philosophie, pour y mener une vie conforme à la philosophie ». La pratique des testaments est alors assez répandue ; ce n'est pas une originalité d'Épicure. Elle pose la question, très débattue, du statut administratif exact des écoles philosophiques.

Comme le rappelle T. DORANDI<sup>21</sup>, a longtemps prévalu sur cette question la thèse de WILAMOWITZ selon laquelle les écoles auraient été des sociétés religieuses (*thiasoi*) dédiées au culte des muses ; elles n'auraient eu aucun autre statut juridique. Si, comme le fait remarquer le même DORANDI, cette thèse a un certain intérêt pour penser certains aspects de l'Académie et même du Lycée, elle n'a aujourd'hui plus aucun défenseur radical. S'affrontent à présent deux tendances : la première considère qu'aucun des concepts juridiques grecs connus n'épouse parfaitement les contours de l'école philosophique telle que nous la comprenons ; elle suppose donc que les écoles sont des institutions de droit strictement privé, voire des associations sans existence juridique réelle, financées par testaments et donations et entièrement libres de décider de leur fonctionnement et de leur représentation<sup>22</sup>. Selon cette grille de lecture, on trouve des traits communs constants entre les différentes écoles philosophiques athéniennes qui en signalent la singularité juridique :

- l'institution est toujours menée par un scholarque, soit désigné par son prédécesseur, soit élu par ses pairs, sans que l'autorité publique se mêle de ce choix<sup>23</sup> ;
- le scholarque reste en place jusqu'à sa mort ;
- l'école admet en son sein des individus qui n'ont pas de réel statut juridique – ou, en tout cas, qui sont de statut inférieur comme les étrangers, les esclaves, les femmes ;
- les systèmes de financement sont toujours privés.

---

21 DORANDI 1999, p. 55-60.

22 DORANDI 1999 : « so it has been assumed that the philosophers' schools were instead secular institutions with educational aims directed towards propagation of useful knowledge. They would have been supported by private funds and have had nothing to do with the state and therefore no need for any authorization for their existence and activity », p. 56.

23 La question de l'identité entre propriétaire des biens de l'école et scholarque reste en partie ouverte. Dans le cas du Jardin, on a des traces d'une évolution des pratiques dans le PHerc. 1780 qui semble faire référence à une innovation à partir de Dionysius : alors qu'Épicure distinguait soigneusement dans son testament le propriétaire héritier du jardin et les scholarques, Dionysius semble instituer une identité : le scholarque est propriétaire du Jardin. Cf. TEPEDINO GUERRA 1980, p. 17-24.

P. HADOT va jusqu'à supposer que cette absence de statut vaut pour tous les systèmes d'enseignement – et que l'école philosophique n'est ainsi qu'un exemple parmi d'autres de ce type de regroupement vaguement associatif<sup>24</sup>. Il suppose que ce système a survécu jusqu'à la chute d'Athènes, et que c'est l'empire romain qui va très lentement faire émerger, de façon autoritaire et unilatérale, une conception scolaire officielle de la philosophie. C'est également l'hypothèse défendue par J.-P. LYNCH : les écoles philosophiques seraient des « private organizations » privées de tout statut légal, fondées dans un seul but éducatif<sup>25</sup>.

Le Jardin, ne faisant pas exception à cette règle, aurait ainsi été instauré comme une sorte de « société privée des amis d'Épicure », un groupe de fidèles vivant en semi-communauté (le *contubernium* décrit par Sénèque<sup>26</sup>), au rythme de la célébration des différents anniversaires mentionnés par le testament du maître<sup>27</sup> sous l'autorité d'un scholarque et de plusieurs *kathegemones* – sans que l'on soit obligé bien entendu d'envisager cette hiérarchie de façon aussi détaillée et stricte que le fait DE WITT qui imagine un système bien trop sophistiqué par rapport à l'état réel (et mauvais) de la documentation sur cette question.

Une autre lecture, concurrente, nuance assez considérablement ce tableau et suppose qu'il n'est absolument pas certain que les écoles philosophiques athéniennes n'aient eu aucune espèce de personnalité juridique. P. ISMARD reformule la question de la façon suivante : les Athéniens reconnaissaient-ils un niveau de personnalité juridique intermédiaire entre le citoyen et la Cité – qui aurait pu correspondre au niveau du regroupement associatif, dont l'organisation même de la Cité semble avoir eu besoin pour traiter les multiples cas des orgéons, des thiasés, etc<sup>28</sup>. Si Aristote met bien en avant dans la *Politique* le concept de *koinon* ou *koinônia*<sup>29</sup>, le terme même n'apparaît pas dans les textes juridiques officiels<sup>30</sup>. Pourtant les associations athéniennes apparaissent bien, dans le cadre de procès, comme des interlocuteurs dont la responsabilité peut être questionnée, voire engagée, en tant que telle et pas seulement au nom de leur représentant ou de leur direction. Ce qui,

---

24 HADOT 1995 : « la législation athénienne concernant le droit d'association n'exigeait pas de statut particulier pour les institutions d'enseignement », p. 156-157.

25 LYNCH, 1972, p. 128-129.

26 *Ep.* 1, 6.

27 Cf. DORANDI 1999, p. 57 : « We know of at least five cults celebrated within the school : the annual funeral cult which Epicurus had established in memory of his parents and brothers ; the two celebrations of Epicurus himself – an annual one, on the twentieth day of the month of Gamelion, his birthday, and one on the twentieth of each month, in honour also of Metrodorus. There was also a day devoted to commemorating the birthdays of Epicurus' brothers, in the month of Poseidon, and a day for Polyaeus, which occurred in the month of Metageitnion. »

28 ISMARD 2007.

29 *EN* 1159b26-1160a23.

30 ISMARD 2007, p. 61 « Les termes de *koinon* ou de *koinonia* par lesquels Aristote désigne un ensemble d'associations de nature très différentes sont ignorés du législateur. (...) La maigre législation athénienne connue ne fait jamais référence à une hypothétique catégorie juridique de « l'association ».

selon ISMARD, remet effectivement en question la fiction d'une école philosophique sans existence juridique : « L'idée de la non reconnaissance juridique des écoles philosophiques repose fondamentalement sur le postulat que le scholarque placé à la tête de la communauté l'incarnerait juridiquement. Je pense en réalité que le scholarque n'avait qu'une fonction interne à la communauté et que celle-ci, attachée à une fondation testamentaire, pouvait être incarnée juridiquement par des archontes ou par d'autres membres qui jouaient le rôle de *syndikoi*<sup>31</sup>. »

Matthias HAAKE a récemment étudié à nouveaux frais l'hypothèse de l'école en tant que *koinonia* au sens aristotélicien<sup>32</sup>. Sa conclusion, qui prend en compte la pluralité et la spécificité des modalités d'organisation des différentes écoles, suggère que les associations philosophiques, au même titre que les autres, ont un rapport complexe et certainement pas étanche avec la vie publique officielle – et qu'elles nous invitent au contraire à repenser la dichotomie déformante public/privé que nous plaquons, probablement à tort, sur les sociétés antiques<sup>33</sup>. M. HAAKE a suggéré, entre autres, de l'éclairer par l'examen des conditions d'élection des scholarques des différentes écoles – notamment du Jardin et du Portique<sup>34</sup>. Nous possédons sur cette question un dossier épigraphique très intéressant, composé notamment d'une correspondance gréco-latine entre Plotina, Hadrien et un groupe d'épicuriens anonymes que Plotina désigne comme ses « amis ». Les différentes lettres du dossier datent de 121 et 125 ; il contient les lettres de Plotina à Hadrien, avec les réponses de l'empereur et celle de Plotina aux épicuriens (IG II<sup>2</sup> 1099 et 1097, SEG 3, 226)<sup>35</sup>. Ce dossier a été l'objet d'une abondante littérature<sup>36</sup> ; il donne une vision très intéressante, d'une part de l'état des relations entre le Jardin, les notables et l'Empire, d'autre part des procédures de nomination et de transmission au sein même de l'école. En effet, un des points qui justifie la correspondance de Plotina et d'Hadrien est l'interdiction qui semblait faite aux épicuriens de choisir un scholarque de statut pérégrin et non exclusivement romain. Hadrien accède à la demande des épicuriens de façon tout à fait officielle et en son nom propre : « Puisqu'il a plu à la déesse Plotine, notre mère très vénérée, que les dirigeants successifs de l'école épicurienne soient autorisés à choisir pour successeur soit un Grec, soit un Romain, par un testament rédigé en grec, de sorte que les Romains ne soient pas seuls à obtenir ces dignités <...>, j'ai confirmé toutes les dispositions qu'elle a prises pour vous, et en particulier à votre scholarque, qui m'avait informé de ces faits, et à tous les

---

31 ISMARD 2007, p. 80, n. 77.

32 HAAKE 2015.

33 *Ibid.*, p. 82 : « It is reasonable to expect that such an undertaking will also cast a new and differentiated light on the concept of « private » and « public » in the Ancient world. »

34 *Ibid.*, p. 72, n. 69.

35 Cf. *DPhA* t. V b, 206, p. 1071-1075.

36 Cf. FOLLET, 1994 et VAN BREMEN, 2005.

ἐπικουρίων<sup>37</sup>. »

Pompeia Plotina est un personnage extrêmement intéressant pour la question qui nous occupe ; épouse de Trajan, elle règne à ses côtés de 97 à 117. Sa grande réputation d'intelligence, de vertu et de piété en fait une épiciurienne potentielle remarquable. Il se trouve que le dossier épigraphique auquel nous faisons allusion ci-dessus indique, par certains indices très forts, *a minima* une connaissance pointue, voire une véritable adhésion de Plotina à la doctrine du Jardin. C'est notamment le cas dans la lettre adressée en grec « à ses amis épiciuriens » dont deux passages nous semblent particulièrement évocateurs. Le premier inclut explicitement l'auteure de la lettre dans le cadre doctrinal épiciurien, d'une part par l'emploi vraisemblable d'un possessif<sup>38</sup>, d'autre part et de façon plus décisive par l'énonciation d'une implication personnelle et affective dans les procédures de nomination, par l'usage du verbe ἀρέσκω :

Ἐμοὶ μὲν οὖν ἤρεσκε μὴδὲ [ἀγα] π[ᾶν τι]νας μᾶλλον τῶν διαφέρειν δοξάντων κατὰ τὴν δύναμιν τῶν λό[γ]ω[ν τ]ῶν [ῥήμ]ετέρων καὶ κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ κατὰ τὴν διάθεσ[ι]ν τῶν [ῥήθ]ῶν ὑπεροχῇ.

« Cela me plairait d'ailleurs s'il ne manifestait aucun faible particulier pour un de ceux dont on connaît l'excellence dans la maîtrise de notre doctrine et, également, dans la supériorité de leur conduite morale<sup>39</sup>. »

Le second passage montre une Plotina utilisant avec aisance un vocabulaire épiciurien technique et rare qui manifeste une fréquentation assidue et de première main des textes épiciuriens :

Μὰ τὸν Δία δὲ οὐδὲ νομίζω τὸν ἀντιλαβόμενον [τῆς] ὠφελίας τῆς ἐκ τῶν λόγων περιγεγεννημένης αὐτῷ καὶ χά[ρι]ν ἔχ[ον]τα τῷ τοιο[ύτ]ω συ[ν]αισθήματι αὐτοῦ παρὰ τὸ ἐπιλογισμῶι χρῆσθαι τῷ μὴ ἐάσον[τι αὐτὸν] παρεξεν[εγκεῖν τὸ μέγεθος τῆς δωρεᾶς μὴ οὐχὶ οὕτως διατεθήσεται ὥστε καὶ [ ? διαφυλάξεσθαι βέβαιον] τὸ τοῦ σεμνώματος τήρημα τοῦ τόπου ἐκείνου ὃς περιέχει τὰ [-----]

« Mais, par Zeus, je ne pense pas que celui qui a récupéré le bénéfice des enseignements qu'il a suivis et qui est reconnaissant des formidables lumières que celui-ci lui apporte, en vertu de son adhésion à un raisonnement empirique qui ne lui permet pas d'abuser de la grandeur de ce don,

37 Traduction proposée par FOLLET 1994, n. 34.

38 Les éditeurs successifs s'accordent sur la vraisemblance de la restitution τῶν λό[γ]ω[ν τ]ῶν [ῥήμ]ετέρων.

39 Nous reprenons pour cette lettre le texte édité par R. VAN BREMEN. Nous reprenons en l'adaptant la traduction anglaise de R. VAN BREMEN.

échouera à tester d'une façon telle que [ ? soit aussi gardée avec fermeté] l'observation de la dignité de ce lieu qui contient [...] »

On repère dans cette phrase, d'une part, un emploi du substantif ἐπιλογισμός dans le sens épicurien du raisonnement à fonction éthique appliqué empiriquement à une réalité spécifique<sup>40</sup>, d'autre part le terme σέμνωμα, extrêmement rare et qui n'est attesté en ce sens quasiment exclusivement que dans des textes d'Épicure<sup>41</sup>.

La deuxième partie de ce dossier épigraphique donne lieu à un certain nombre de controverses d'attributions difficile à trancher. On y repère également un certain nombre de traits linguistiques épicuriens mais dont on ne peut évaluer s'ils sont au premier ou au second degré<sup>42</sup>. Mais sans trancher sur ce point, il nous semble assez évident que la présence même dans cette correspondance de la plus haute autorité – à savoir l'empereur –, mobilisée pour trancher un point d'administration aussi concret, signifie bien que l'école philosophique n'est pas, ou n'est plus en tous les cas en 121 apr. J.-C., un noyau isolé et indépendant ; la capacité des interlocuteurs de cet échange à manipuler avec aisance des notions et du vocabulaire épicuriens, alors même qu'il est peu probable que quelqu'un comme Plotina ait été membre d'un « Jardin », va dans le sens d'une diffusion efficace de ces notions en dehors d'une structure scolaire et/ou administrative absolument close.

Il faut donc au moins postuler une évolution franche de cette conception de l'école comme espace autonome strictement privé depuis le IV<sup>e</sup> s av. J.-C. Cette évolution est de fait observable et accompagne assez naturellement des modifications majeures de l'espace intellectuel antique, dont la plus notable est probablement l'effacement progressif d'Athènes de la scène culturelle, remplacée par Rome ou par des centres asiatiques comme Alexandrie ou Rhodes<sup>43</sup>.

#### 4) La romanisation : vers une institutionnalisation des écoles ?

On peut considérer qu'à partir du siège de Sylla (88-86) et de la première fuite des philosophes, l'hégémonie athénienne est terminée. Cette déchéance a une conséquence majeure, sensible pour toutes les écoles philosophiques : l'éparpillement et la perte des bibliothèques. Le cas de l'épicurien Philodème, exilé en Campanie, est, en ce sens, exemplaire : Philodème comme beaucoup d'autres

40 Sur la technicité de l'*epilogismos* épicurien, voir GIOVACCHINI 2012, p. 139-161 et MOREL 2015, p. 137.

41 Notamment *Her.* 28 et P.Oxy 215, 30, dans le fragment « Sur la Piété » attribué à Épicure par W. SCHMID 1962.

42 S. FOLLET notamment suppose que la seconde partie du dossier doit être également attribuée à Hadrien et qu'il s'agit donc d'une réponse « ironique » adressée à la communauté ; cette hypothèse est fortement contestée par VAN BREMEN qui souligne qu'elle repose sur des choix éditoriaux contestables de S. FOLLET. R. VAN BREMEN esquisse l'hypothèse d'un matériel épicurien de première main, mais qu'on ne peut de façon certaine attribuer à Plotina elle-même. Voir aussi sur ce point DORANDI 2016 p. 33-35.

43 Ce que D. SEDLEY nomme « decentralisation of philosophy » cf SEDLEY 2003.



philosophes a dû transporter avec lui ses livres les plus précieux, non seulement pour son usage personnel, mais aussi pour les besoins de la transmission dogmatique de l'épicurisme, dont il n'a jamais considéré qu'elle devait cesser avec l'abandon du Jardin athénien historique. De fait, ce dernier ne va pas disparaître mais va survivre à la conquête romaine et va, comme toutes les autres écoles, s'acclimater à ces conditions nouvelles – et s'accommoder à merveille de l'émergence de centres épicuriens exogènes dans les nouveaux lieux du savoir. Cette survie est conditionnée par la perméabilité de l'épicurisme comme des autres écoles aux nouvelles pratiques du pouvoir politique – l'empire romain n'ayant pas du tout la même approche du fait philosophique que le gouvernement athénien. Il est en réalité probable que la survie des écoles a largement dépendu, d'une part, de la solidité réelle de leur structure administrative (ce qui n'aurait pas été envisageable si elles avaient été de purs cercles privés sans aucun lien officiel avec la Cité), d'autre part, de leur acceptation d'une ingérence nouvelle et sans doute envahissante des pouvoirs publics dans leur mode de fonctionnement – ce dont témoigne la requête de Plotina. Elles ont notamment eu à s'accommoder de l'émergence d'une pratique rivale, scolaire et officielle de la philosophie comme discipline académique, dont l'exemple le plus remarquable est sans doute la création des chaires impériales de philosophie, entre 70 et 160<sup>44</sup>. Ces chaires sont d'abord romaines ; elles sont étendues par Antonin le Pieux à toutes les provinces romaines pour la rhétorique et la philosophie. En 176, Marc-Aurèle, selon une décision célèbre, en crée une pour chacune des quatre principales doctrines philosophiques, à Athènes<sup>45</sup>.

David SEDLEY attribue en grande partie au changement géographique et culturel du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. les modifications de l'activité philosophiques que l'on observe avec la romanisation. La préservation des dogmes, par le commentaire des livres pieusement conservés, imposerait une philosophie essentiellement exégétique<sup>46</sup>, selon la formule sénéquienne : *Quae philosophia fuit, facta philologia est*<sup>47</sup>. SEDLEY fait ainsi remarquer que la doxographie de Diogène Laërce interrompt la liste des épicuriens à Diogène de Tarse – alors que lui-même écrit au IV<sup>e</sup> siècle et semble considérer l'épicurisme comme une doctrine encore vivante, et même la dernière vivante, puisqu'il précise que l'école « s'est constamment maintenue jusqu'à cette date », alors même que « presque

44 Cf. GOURINAT 2005, p. 15 : la correspondance de Plotina et d'Hadrien est interprétée par GOURINAT, dans ce contexte de création de chaires impériales de philosophie, comme le signe que la nomination des scholarques est bien devenue, au moins en partie, du ressort de l'empereur.

45 La décision est mentionnée et commentée par Philostrate (*V. Soph.* II, 2, 566), Dion Cassius (LXXII, 31, 3) qui fait allusion au « traitement annuel » de ces maîtres et Eusèbe (*Hist. Eccl.* VII, 32,6) qui précise que ces professeurs sont bien salariés par les autorités municipales. Lucien, quant à lui, précise sur un mode sarcastique que les scholarques seraient habituellement élus par des notables (*Eun.*, 3).

46 ÉRLER 2003, p. 229 fait de Zénon de Sidon, auteur d'un catalogue des oeuvres d'Épicure qui est le point d'orgue d'un patient travail d'établissement définitif des textes fondateurs de l'épicurisme, à la fois le précurseur d'une pratique du commentaire inspirée des techniques de la philologie alexandrine et le point de départ d'un déclin irrémédiable de la philosophie entendue comme recherche conceptuelle.

47 Sénèque *Ep.* 108, 23.

toutes les autres écoles se sont éteintes »<sup>48</sup>. Et pourtant, Diogène lui-même recopie des textes originaux, dont il comprend le sens : d'où viennent ces textes ? Qui les lui a transmis et expliqués ? Il faut bien qu'un épicurisme vivant, voire militant, ait survécu pendant cette durée exceptionnellement longue, sans pour autant léguer ni noms ni textes à la postérité.

S'agit-il, comme le suppose SEDLEY, de signaler la chute d'Athènes comme une forme de « fin de l'histoire » philosophique ? Cette hypothèse est séduisante historiographiquement et conceptuellement. Elle permet notamment d'expliquer ce surprenant « trou bibliographique » que l'on vient de constater, ce hiatus entre les témoignages historiques réels (Diogène Laërce, Plotina, Diogène d'Æonanda mais aussi bien d'autres plus anecdotiques, par exemple celui de Pline en HN 35, 5) et les doxographies traditionnelles du Jardin (Diogène Laërce mais aussi Sénèque, Plutarque et Sextus<sup>49</sup>). Celles-ci proposent une liste continue de scholarques athéniens jusqu'à Phèdre (mort en 70/69), voire Patro, puis ne mentionnent plus aucun épicurien notable<sup>50</sup>. Un abîme silencieux sépare Philodème (110-40) de Diogène d'Æonanda, dernier épicurien à avoir laissé des textes, et dont on suppose qu'il faut le situer après la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle. Point encore plus remarquable : les professeurs officiels d'épicurisme, titulaires des chaires impériales, sont inconnus. La longue citation par Porphyre du traité de Longin *Sur la fin* qui mentionne plusieurs de ces titulaires, ne cite aucun épicurien<sup>51</sup>.

L'environnement romain aurait-il donc été à ce point peu stimulant que la philosophie en général et l'épicurisme en particulier y auraient été comme stérilisés, jusqu'à ne plus pouvoir produire que leur propre commentaire ? J. GLÜCKER propose lui aussi de considérer que l'institutionnalisation progressive de la philosophie et surtout de son enseignement aboutissent à ce genre d'asphyxie<sup>52</sup>. L'impact dramatique de la chute politique d'Athènes aurait ainsi entraîné progressivement un déclin

---

48 DL X, 9. S'agit-il d'une phrase que Diogène recopie dans sa source ? La controverse à ce propos est décrite notamment par LAKS 1976, dans le commentaire de son édition de la *Vie d'Épicure* p. 61 ; ce qui est certain, c'est que Diogène rajoute des éléments, mais probablement pas au sein même des textes qu'il copie (les scholies seraient toutes plus anciennes et issues de sa source) ; voir aussi l'édition de T. DORANDI de 2013, n. 94 p. 49.

49 Peut-être faut-il mettre à part le cas de Diogène Laërce, qui semble faire exprès d'arrêter son panorama de la philosophie grecque, non seulement pour l'épicurisme, mais pour les autres doctrines, à la fin de la période hellénistique ; il y a probablement de sa part une volonté d'encadrer chronologiquement de façon stricte ce qui correspond pour lui à la véritable acception de la « philosophie » ; cf. WARREN 2007, p. 146-147.

50 Le tout dernier serait en réalité Syron, maître de Virgile, mentionné notamment par Cicéron (*De Fin.* II, 35) et Servius (*Eclogae* 6, 1).

51 *Vie de Plotin*, 20.

52 GLÜCKER s'appuie notamment sur un examen sémantique des différents termes désignant les écoles philosophiques. Il nota ainsi que *diatribè* renvoie plutôt à l'activité ou à la pratique souple de type « séminaire » : *scholè* a en revanche une nuance plus formelle. Au fur et à mesure que la philosophie s'institutionnalise, *scholè* est de plus en plus usité et *diatribè* disparaît : cf. GLÜCKER 1978 p. 164-165.

total de la vie intellectuelle locale<sup>53</sup>. GLÜCKER fait alors du Jardin et de sa survie exceptionnellement longue, mais sans plus aucune personnalité notable, l'exception qui confirme la règle : l'épicurisme aurait pu survivre dans un environnement saccagé du fait de sa fossilisation précoce dans une ville devenue morte pour la recherche scientifique ; les autres doctrines, moins rigides, auraient certes davantage souffert institutionnellement, mais auraient été mieux à même de faire émerger des personnalités novatrices et de produire des contenus philosophiques renouvelés.

##### 5) Le Jardin, espace politique et religieux

Cette conclusion « tragique » mérite à nos yeux quelques aménagements. Que peut-on réellement conclure du panorama que nous venons d'esquisser ? Les écoles philosophiques ont eu, selon toute vraisemblance, un statut officiel dont l'institutionnalisation impériale n'a été somme toute que le prolongement logique. Elles se sont originellement constituées comme des cercles associatifs privés mais liés à la vie de la Cité, et par la suite sous tutelle partielle des autorités impériales ; elles ont dû à partir du II<sup>e</sup> siècle cohabiter dans l'espace public avec des structures officielles d'enseignement. Elles s'enracinent géographiquement à Athènes, mais se déplacent à partir du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. et survivent à leur diaspora avec plus ou moins de bonheur. Le Jardin ne fait pas exception, mais se distingue des autres écoles, d'une part, par son exceptionnelle longévité et sa fidélité sans faille aux dogmes fondateurs, d'autre part, par la faiblesse de sa renommée académique à partir de la fin du I<sup>er</sup> siècle puisque ni l'école ni la chaire philosophique épicurienne ne produisent plus d'élément remarquable.

Nous souhaiterions proposer à cette singularité épicurienne une autre hypothèse explicative que celle de la « fossilisation » précoce – une hypothèse qui tienne compte des certitudes historiographiques, mais qui prenne également le pari d'une cohérence entre les faits que nous venons d'exposer et le parti-pris philosophique de l'épicurisme. Qu'on la situe avant ou après le I<sup>er</sup> siècle, c'est-à-dire avant ou après la romanisation de la culture grecque, la fin de la philosophie « active » décrite par les historiens ne concerne pas l'épicurisme. Ou, pour le dire autrement, il y a déjà fort longtemps que pour les épicuriens la philosophie est achevée, puisqu'elle se réduit à la parole d'Épicure ; la survie du Jardin en ce sens se comprend pour la raison que depuis sa fondation, celui-ci a une vocation très singulière, différente de celle des autres écoles. Le Jardin n'a jamais été un lieu d'activité philosophique au sens scolaire ou institutionnel du terme, encore moins au sens scientifique ; ce n'est ni un centre de recherche ou de débat, ni une quelconque université

---

53 P. 377 GLÜCKER donne l'exemple de Plotin : « the only great original philosopher of the Imperial era, Plotinus, was educated in Alexandria and taught in Rome ; and the only Roman philosopher writer of the early Empire, Seneca, received the whole of his philosophical training in Rome. Once the Romans realized that Athens had become a philosophical backwater, they ceased to go there. »

d'épicurisme. Le Jardin est, dès sa naissance et pour toujours, un lieu strictement politique, une « véritable *politeia* », comme le fait comprendre Numénius, et comme il faut absolument que nous l'entendions. C'est également au sens propre qu'il faut lire, au début de l'inscription murale d'Æonanda, le manifeste de Diogène l'épicurien qui proclame que son évergétisme philosophique doit être considéré comme un véritable substitut à l'activité politique :

« <...> et même si je ne prends pas part aux affaires publiques, j'affirme ces choses par l'intermédiaire de cet écrit comme si j'agissais effectivement » (*fr.* 1, trad. MOREL).

Ce qui signifie que l'institutionnalisation romaine de la philosophie n'a pu suffire à sonner le glas de ce qui était bien autre chose qu'une structure d'enseignement. Le remplacement dans la vie publique et dans l'imaginaire collectif du scholarque par le titulaire de chaire, autorité officielle, s'est produit avec plus de progressivité et moins de violence pour le Jardin que pour les autres écoles, pour la simple raison que la concurrence entre les deux figures était beaucoup moins directe et brutale ; pour cette raison aussi, les « professeurs » d'épicurisme ne pouvaient qu'être méprisés par les épicuriens, et voués à l'oubli, tant il était évident aux yeux des adeptes que la transmission dogmatique d'un contenu conceptuel ne pouvait être qu'une version dénaturée et absurde de l'épicurisme, compris avant tout comme pratique politique. Si l'épicurisme a mieux résisté que les autres doctrines, c'est parce qu'il ne se définissait déjà plus depuis extrêmement longtemps comme une recherche scientifique et que, paradoxalement, peu lui importait la gloire intellectuelle. C'est pour cette raison que l'on observe finalement ce paradoxe à l'œuvre dans la survie du Jardin : une école philosophique à la longévité exceptionnelle, alors même qu'elle a cessé de produire des textes et des débats depuis des lustres.

Diogène D'Æonanda, Diogène Laërce, Numénius font état d'un jardin politique, un jardin qui n'est sans doute plus vraiment réel au moment où ils l'écrivent sinon comme vestige ou fantôme, un souvenir d'utopie protectrice, lieu irénique construit en opposition avec un environnement considéré comme toxique. On en trouve une évocation fascinante dans un fragment de l'inscription d'Æonanda qui paraît décrire au futur une société entière qui suivrait les principes d'Épicure :

« Mais supposons qu'elle soit possible : alors, véritablement, la vie des dieux passera chez les hommes. Tout sera, en effet, rempli de justice et d'affection mutuelle, et il n'y aura plus besoin de fortifications ni de lois, ni de tout ce que nous machinons pour nous protéger les uns des autres. En ce qui concerne, d'autre part, les besoins qui sont satisfaits par l'agriculture, étant donné que nous n'aurons pas, [alors, d'esclaves], nous sèmerons et labourerons nous-mêmes, et nous cultiverons les plantes, nous détournerons les fleuves et prendrons soin des [récoltes] < ... > et de telles [activités] interrompront, [selon] ce qu'imposent les circonstances, la pratique continue des échanges

philosophiques. » (fr. 56, trad. MOREL)

Le Jardin aurait donc renoncé aux conceptions dialectiques et publiques de la philosophie, elle-même envisagée à la fois comme la condition d'une thébaïde et comme une véritable célébration de type liturgique. Ce qui explique que le mode d'enseignement rapporté par les différents témoignages soit, non pas une mémorisation « sèche », mais bien plus que cela, une imprégnation par imitation, la communion amicale avec le maître entraînant par capillarité la sagesse de l'élève. C'est ainsi en effet que Métrodore cité par Plutarque décrit cette liturgie épicurienne :

ἀλλ' ὁμως ὁ μὲν Μητρόδωρος τὸν Τίμαρχον παρακαλῶν φησι ἴποισμέν τι καλὸν ἐπὶ καλοῖς, μονοῦ καταδύντες ταῖς ὁμοιοπαθείαις καὶ ἀπαλλαγέντες ἐκ τοῦ χαμαὶ βίου εἰς τὰ Ἐπικούρου ὡς ἀληθῶς θεόφαντα ὄργια'.

« Mais cependant Métrodore, s'adressant à Timarque lui dit : "embellissons la beauté même, non seulement en nous plongeant dans une communauté d'affection, mais aussi en nous séparant de cette vie terre-à-terre pour rejoindre les mystères d'Épicure comme ils nous furent véritablement révélés" ». (Adv. Col. 1117 B).

Dans un tel contexte, il est évident que la notion d'école, et plus encore d'enseignement, change de sens – et que la transmission même des supports de ces enseignements, à savoir, les textes d'Épicure, ne doit plus seulement être considérée comme un avatar parmi d'autres de la question plus large du basculement de l'hellénisme vers la romanisation, mais plutôt comme un acte à son tour liturgique. C'est en ce sens que nous lisons le commentaire par lequel Diogène Laërce accompagne sa copie, littérale ou présentée comme telle, des *Maximes capitales* d'Épicure<sup>54</sup>.

Καὶ φέρει οὖν δὴ νῦν τὸν κολοφῶνα (ὡς ἂν εἴποι τις) ἐπιθῶμεν καὶ τοῦ παντὸς συγγράμματος καὶ τοῦ βί

54 On ne suit pas R. GOULET qui voit chez Diogène Laërce une exception à la tendance générale des biographes qui soumettent les vies des philosophes à une intention morale, hagiographique et/ou édifiante : « Diogène porte sur les diverses écoles un regard dénué de tout dogmatisme » et sa curiosité serait purement « encyclopédique » cf. GOULET 2001, p. 15 ; le statut particulier du livre X est assez visible à nos yeux dans la lettre même du texte et, de fait, les analyses de R. GOULET rapprochant la biographie philosophique d'un acte de célébration religieuse s'accordent tout à fait avec la conclusion du livre X des *Vitae*. WARREN 2007 suppose qu'il n'est pas nécessaire, comme l'ont fait Maass et Wilamowitz de postuler une allégeance de Diogène à l'épicurisme – surtout si l'on considère qu'une de ses sources possibles est la σύνταξις τῶν φιλοσόφων de Philodème, ce qui semble en partie avéré (cf WARREN 2007, p. 138, n. 16). Il reprend, comme DORANDI également, les conclusions de M. GIGANTE 1994. Mais le texte de Philodème ne peut pas avoir contenu la conclusion du livre X de Diogène et la remarque, qui semble bel et bien personnelle, qui l'accompagne. WARREN lui-même insiste d'ailleurs sur le choix, éminemment connoté, de l'ordre des *Vies* : « (...) Diogene's approach will be resolutely diachronic : the history of philosophy from its origins to its culmination. » WARREN 2007, p. 140.

κατακλείσαντες, τέλει χρησάμενοι τῇ τῆς εὐδαιμονίας ἀρχῇ

« Déposons donc maintenant ce qu'on pourra appeler le couronnement sur l'ensemble de l'œuvre et de la vie du philosophe, en citant ses Maximes Capitales et, avec ces dernières pour boucler l'ensemble de notre ouvrage, faisons du commencement du bonheur une fin. » (trad. DELATTRE et al.)

Ces *Maximes* correspondent à une suite d'aphorismes dont on ignore pour beaucoup s'ils appartiennent à des textes perdus d'Épicure ou s'ils ont été directement retranscrits et transmis à partir de son enseignement oral ; comme cela a été établi de façon assez sûre pour les *Sentences vaticanes*, il n'est pas à exclure que certaines soient issues non pas d'Épicure lui-même, mais de ses disciples majeurs, connus ou inconnus (notamment Métrodore ou Hermarque)<sup>55</sup>. L'hypothèse la plus courante est qu'il s'agit d'un exemple de ces recueils de citations destinés à circuler et à être appris et assimilés par des disciples, fussent-ils peu instruits, selon la *doxa* de l'enseignement vertical de l'épicurisme à l'œuvre dans le Jardin. La difficulté majeure soulevée par cette hypothèse est que beaucoup de ces maximes sont obscures pour qui ne connaît pas le détail de la doctrine, et nécessitent une abondante contextualisation – ce qui est peu compatible avec la vision d'un vademecum à l'usage des novices ou des classes populaires. Ces *Maximes* ne peuvent véritablement se suffire à elles-mêmes. Il s'agit beaucoup plus vraisemblablement de florilèges honorifiques, supports, non pas d'enseignement, mais bien de culte et de célébration - la pertinence de la notion de florilège étant confirmée par le fait que certaines des maximes capitales se retrouvent mot pour mot dans les sentences vaticanes et dans l'inscription d'Æonanda : on a donc vraisemblablement affaire à une collection de référence, une « guirlande » diversement complétée selon les hasards de la transmission. Les maximes capitales sont pensées par Diogène Laërce comme un « couronnement » : une annexe glorieuse à la vie du philosophe Épicure. Il ne s'agit pas de transmettre et de disséminer des points majeurs de l'épicurisme, il s'agit surtout ici de faire œuvre poétique en ornant et embellissant - de procurer un plaisir au lecteur en même temps qu'un honneur au philosophe ; et c'est sans nul doute ce qu'entendait aussi Métrodore par « embellir la beauté même ».

Il est tout à fait révélateur que l'ouvrage doxographique de Diogène s'achève au sens propre là où commence le « bonheur » – et il est tout aussi révélateur que Diogène utilise ce terme, et non celui de « philosophie ». Les *Maximes* sont à la fois hors de l'histoire et hors du discursif en général ; elles ne sont déjà plus de l'ordre du *logos*, elles déterminent l'entrée dans une pratique par

---

55 On trouvera un état de la question dans DORANDI 2009, n. 24 p. 235.

définition intemporelle, car pure activité. La couronne offerte par Diogène, véritable tombeau d'Épicure, devient alors hommage paradoxal, si l'on songe qu'à l'époque où elle se publie, elle célèbre une philosophie qui, en tant que *diatribè*, est en réalité sur le point de mourir et qui ne survivra bel et bien qu'en tant que *logos* transmis par le doxographe.

BRAICOVICH 2016 : Rodrigo Braicovich, « Filodemo y la parrhēsia epicúrea como práctica pedagógico-terapéutica », ARIF 3/1, en ligne : [https://doi.org/10.26754/ojs\\_arif/a.rif.201611272](https://doi.org/10.26754/ojs_arif/a.rif.201611272)

CASTNER 1988 : Catherine J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans. From the Second Century B.C. to the Second Century A.D.*, Francfort (Studien zur klassischen Philologie ; 34),

DELATTRE et PIGEAUD 2010 : Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (éd.), *Les Épicuriens*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade ; 564).

DES PLACES 1971 : Édouard des Places, « Les fragments de Numénius d'Apamée dans la *Préparation Évangélique* d'Eusèbe de Césarée », CRAI 115/1, p. 455-462.

DES PLACES 1973 : Édouard des Places, *Fragments de Numénius*, Paris (CUF).

DORANDI 1999 : Tiziano Dorandi, « Organization and structure of the philosophical schools » in K. Algra et al. (ed.), *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*, Cambridge, 1999 (Cambridge Histories), p. 55-60.

DORANDI 2009 : Tiziano Dorandi, *Laertiana : capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle « Vite dei filosofi » di Diogene Laerzio*, Berlin (Beiträge zur Altertumskunde ; 264).

DORANDI 2010 : Tiziano Dorandi, « Epicuro e gli editori di Epicuro e di Diogene Laerzio », *Eikasmos* 21, p. 273-301.

DORANDI 2013 : Tiziano Dorandi, *Laërtius : Lives of eminent philosophers*, Cambridge (Cambridge classical texts and commentaries ; 50).

DORANDI 2016 : Tiziano Dorandi, « The school and texts of Epicurus in the early centuries of the Roman empire », in A. Longo, D. P. Taormina (ed.), *Plotinus and Epicurus*, Cambridge, p. 29-50.

ERLER 2003 [1993] : Michael Erler, « Philologia medicans : comment les Épicuriens lisaient [sic] les textes de leur maître ? » in T. Benatouïl, V. Laurand, A. Macé (éd.), *L'épicurisme antique*, Paris, p. 217-253.

FOLLET 1994 : Simone Follet, « Lettres d'Hadrien aux Épicuriens d'Athènes (14.2-14.3.125) : SEG III 226 + IG II<sup>2</sup> 1097 », *REG* 107/509-510, p. 158-171.

GIGANTE 1994 : Marcello Gigante, « Diogene Laerzio », *SGLA* 1/3, p. 723-740.

GIOVACCHINI 2010 : Julie Giovacchini « La nouvelle reconstruction du rouleau du "Franc-parler" de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une "parrhēsia" spécifiquement épicurienne ? » in A. Antoni, G. Arrighetti, et al. (ed.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, 1, Pisa-Roma, p. 293-314.

- GIOVACCHINI 2012 : Julie Giovacchini, *L'empirisme d'Épicure* Paris, 2012 (Les Anciens et les Modernes).
- GLÜCKER 1978 : John Glücker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen (Hypomnēmata ; 56).
- GOULET 2001 : Richard Goulet, *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive : Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Paris (Textes et traditions ; 1).
- GOURINAT 2005 : Jean-Baptiste Gourinat, « La disparition et la reconstitution du stoïcisme : éléments pour une histoire » in G. Romeyer Dherbey (dir.) et J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 13-28.
- HAAKE 2015 : Matthias Haake, « Philosophical schools in Athenian society from the fourth to the first century BC : an overview », in V. Gabrielsen, C. A. Thomsen (ed.), *Private Associations and the Public Sphere : Proceedings of a Symposium held at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 9-11 September 2010*, Copenhagen (Scientia Danica, Series H, Humanistic, 8, 9), p. 57-91.
- HADOT 1995 : Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, (Folio Essais).
- ISMARD 2007 : Paulin Ismard, « La construction du fait associatif en droit athénien et les limites de la notion de personnalité juridique », *Dikè. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, 10, p. 57-84.
- LAKS 1976 : André Laks, « Édition critique et commentée de la Vie d'Épicure dans Diogène Laërce », in J. Bollack et A. Laks (éd.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille (Cahiers de Philologie ; 1) p. 1-118.
- LYNCH 1972 : John P. Lynch, *Aristotle's school : a study of greek educational institution*, Berkeley/Los Angeles.
- MAASS 1880 : Ernst Maass, *De biographis Graecis*, Berlin.
- MOREL 2015 : Pierre-Marie Morel, « Esperienza e dimostrazione in Epicuro » in D. de Sanctis, E. Spinelli et al. (ed.), *Questioni epicuree*, Sankt Augustin, 2015 p. 132-147.
- PETTY 2012 : Robert Petty, *Fragments of Numenius of Apamea*, Westbury (Platonic texts and translations ; 7).
- SCHMID 1962 : Wolfgang Schmid, « Textprobleme eines epikureischen Fragments über Götterverehrung (P. Oxy. 215) », *Rheinisches Museum für Philologie*, 105, p. 368-376.
- SEDLEY 2003 : David Sedley, « Philodemus and the Decentralisation of Philosophy », *CErc* 33, p. 31-42.
- TEPEDINO GUERRA 1980 : Adele Tepedino Guerra, « Il κῆπος epicureo nel PHerc. 1780 », *CErc* 10, p. 17-24.
- VAN BREMEN 2005 : Riet van Bremen, « Plotina to all her friends : the letter(s) of the empress Plotina to the Epicureans in Athens », *Chiron* 35, p. 499-532.
- VAN NUFFELEN 2011 : Peter van Nuffelen, *Rethinking the Gods*, Cambridge, 2011.
- VON ARNIM 1931 : Hans von Arnim, « Die Ethik des naturgemässen Lebens », *Logos* 20, p. 1-16.



WARREN 2007 : James Warren, « Diogenes Laërtius, biographer of philosophy », in J. König et T. Withmarsh (ed.), *Ordering knowledge in the Roman Empire*, Cambridge, p. 133-149.