



HAL
open science

Esclaves et courtisanes au Jardin d'Épicure : peut-on philosopher hors du loisir ?

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. Esclaves et courtisanes au Jardin d'Épicure : peut-on philosopher hors du loisir ?. Franck Fischbach; Anne Merker; Pierre-Marie Morel; Emmanuel Renault. Histoire philosophique du travail, Librairie philosophique Vrin, pp.157-181, 2022. hal-03687326

HAL Id: hal-03687326

<https://hal.science/hal-03687326>

Submitted on 3 Jun 2022

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.

Esclaves et courtisanes au Jardin d'Épicure : peut-on philosopher hors du loisir ?

Julie Giovacchini
CNRS Centre Jean Pépin (UMR 8230) / École Normale Supérieure

Pour une philosophe de profession, la question n'a à première vue pas de sens. La conception moderne du travail philosophique le caractérise doublement comme « hors loisir » : il est pénible, et suppose un entraînement cérébral pour atteindre la haute voltige du concept ; il est mercenaire, et nous échangeons le fruit de notre activité noétique contre de l'argent, comme le sophiste du V^e s.

Mais dans le contexte antique, le problème est doublement différent. Premièrement, le travail philosophique n'est ni production d'objets, ni activité corporelle immédiatement utile, ni *officium* civique, politique ou économique ; pour reprendre une distinction un peu caricaturale mais efficace, il appartient à ce que l'homme antique identifie comme étant de l'ordre du loisir, de la *scholè*, pour les latins *otium*, c'est à dire une forme de « repos actif » - oxymore maladroit pour traduire ce type d'activité qui n'est pas du travail mais qui n'est pas non plus un farniente : une activité gratuite mais enrichissante que l'on mène aussi bien par souci hygiénique (les exercices du corps) que parce qu'elle constitue le plus grand plaisir sur terre (la contemplation intellectuelle, l'exercice de l'esprit)¹. Deuxièmement, en tant qu'activité libérale gratuite, le travail philosophique ne peut être que l'apanage d'un homme libre – les deux termes ayant leur importance, la femme et l'esclave constituant deux figures de l'asservissement dans l'Antiquité. En ce sens il n'est ni le fruit d'une contrainte extérieure, comme est supposée l'être toute activité d'un être asservi qui ne meut ou ne se meut que parce qu'il y est forcé, étant dépourvu par sa situation physique et/ou sociale de toute subjectivité et autonomie, ni susceptible d'être rétribué autrement que par la satisfaction qu'il véhicule en soi ; le travail philosophique n'admet donc aucune hétéronomie, la philosophie comme exercice étant supposée être sa propre récompense.

Épicure occupe une position très particulière dans ce panorama, et l'étude de cette position va nous obliger à revoir sous plusieurs angles cette catégorisation. En réalité, c'est chaque terme des distinctions que nous venons d'énumérer qu'il transgresse en un lieu ou un autre de son édifice théorique.

Nous allons nous pencher de façon détaillée sur ces transgressions multiples, en en isolant deux² :

- la première, la relation de la philosophie avec l'hétéronomie, la rétribution et le travail mercenaire. Épicure et ses adeptes considèrent en effet que la philosophie est un travail et qu'il peut permettre au sage de recevoir à ce titre une rétribution ; c'est même le seul travail véritablement digne du sage. Ce qui exclut par réciproque de la réprobation le principe même du mercenariat : vendre ses compétences n'est pas un stigmate, et ne suffit pas à exclure par principe des protagonistes du *sumphilosophein* : sont admis dans la communauté des philosophes tous ceux qui le désirent, quel que soit leur état.

- la seconde, la relation de la philosophie avec l'autonomie : la philosophie demeure bien pour Épicure une activité libre d'homme libre – mais dans un sens particulier : d'une part l'asservi,

1 On notera que l'ambiguïté de cette notion de loisir est présente dans les acceptions du grec *scholè*, puisque d'une part ce terme désigne selon les contextes aussi bien le loisir noble que la fainéantise du débauché, prenant alors une connotation parfois négative et que d'autre part il devient dans ses usages tardifs un équivalent de la doctrine philosophique, mais aussi de l'institution qui l'enseigne et la transmet, et prend donc une coloration scolaire de plus en plus triviale dans laquelle la libéralité disparaît au profit de la soumission à l'enseignant.

2 Je ne parlerai pas du passage très commenté de Lucrèce sur la nature accidentelle de l'esclavage (DRN I, 450-460) : *Car on ne voit rien au monde qui ne soit une propriété ou un accident de ces deux principes* [i.e. : corps et vide]. *Une propriété est ce qui ne peut s'arracher et fuir des corps, sans que leur perte suive ce divorce: comme la pesanteur de la pierre, la chaleur du feu; le cours fluide des eaux, la nature tactile des êtres, et la subtilité impalpable du vide. Au contraire, la liberté, la servitude (= seruitium), la richesse, la pauvreté, la guerre, la paix et toutes les choses de ce genre, se joignent aux êtres ou les quittent sans altérer leur nature, et nous avons coutume de les appeler à juste titre des accidents (eventa)*. Sur cette question je rejoins Rist dans *Epicurus, an introduction* p. 65 qui considère, contrairement à Bailey (choqué probablement par l'antiaristotélisme radical de la position d'Épicure) qu'il n'y a pas lieu de ne pas prendre le texte au mot .

même soumis à un régime de contrainte absolu, peut philosopher, d'autre part la philosophie est activité libre parce qu'elle libère, c'est à dire par son efficace, par son action émancipatrice, et non parce qu'elle serait contemplation désintéressée et strictement autotélique.

Ces deux transgressions, si on les comprend bien, peuvent nous permettre de repenser certains points de ce qu'on peut appeler la « mythologie épicurienne » - c'est à dire l'ensemble des lieux communs qui sont attachés par digestion d'une tradition doxographique ambiguë à la doctrine du Jardin. L'un de ces lieux communs est la croyance en un désintérêt total des épicuriens pour les questions politiques, au moins depuis de *De otio* de Sénèque et le *De latenter vivendo* de Plutarque. On pourra ainsi ouvrir l'hypothèse suivante, à partir de l'examen détaillé de la position épicurienne sur l'esclavage et la domination : si d'une part la philosophie est émancipatrice et qu'elle adresse aussi son action libératrice aux deux figures de l'asservissement, les femmes et les esclaves, qu'elle inscrit dans une communauté d'amis liés par des relations affectives mais aussi économiques et pédagogiques, et si d'autre part sa relation relativement sereine à l'argent et au travail comme mercenariat inscrivent le sage dans un tissu social et le mettent en relation pratique avec ses concitoyens, alors on doit bien reconnaître qu'elle s'attribue un véritable horizon politique – horizon qui n'a rien à voir avec la Cité du roi-philosophe ni avec la Rome impériale, mais qui est pour nous, contemporains, probablement tout à fait riche de signification³. C'est en tout cas la position que nous défendrons en conclusion de cet article, à partir d'une mise au point historiographique et philosophique sur la place des asservis dans le Jardin.

*

Pour aborder le complexe versant historique de la question, nous n'allons pour une fois pas partir des sources originales mais de leurs interprétations tardives, notamment de celle de Sartre, dans *Matérialisme et révolution*, qui à l'occasion d'une critique très sévère du matérialisme politique dans ses prétentions scientifiques et métaphysiques écrit ceci :

« Si je considère la foi matérialiste non plus dans son contenu mais dans son histoire, comme un phénomène social, je vois clairement qu'elle n'est pas un caprice d'intellectuels ni la simple erreur d'un philosophe. Si loin que je remonte, je la trouve liée à l'attitude révolutionnaire. Le premier qui voulut nommément débarrasser les hommes de leurs craintes et de leurs chaînes, le premier qui voulut, dans son enclos, abolir le servage, Épicure, était matérialiste⁴. »

Et plus loin, insistant sur le mécanisme même qui fait de la pensée matérialiste une pensée favorable à l'éclosion d'une posture révolutionnaire :

« Il ne s'agit pas seulement de remplacer en chaque cas la fin par la cause, mais de donner une image d'Épinal d'un monde où les causes ont partout remplacé les fins. Que le matérialisme ait toujours eu cette fonction, c'est ce qui ressort déjà de l'attitude du premier et du plus naïf des grands matérialistes : Épicure reconnaît qu'un nombre indéfini d'explications différentes pourraient être aussi vraies que le matérialisme, c'est-à-dire rendre aussi exactement compte des phénomènes ; mais il défie d'en trouver une qui libère plus complètement l'homme de ses craintes⁵. »

On passera sur l'inexactitude de l'exégèse sartrienne des explications multiples – notre propos n'est pas de relever les contresens du grand homme, mais plutôt de réfléchir à un contexte de transmission qui a pu conduire Sartre à poser, sans aucun questionnement, comme un fait assuré et

3 Ce mythe d'un apolitisme épicurien est fort heureusement aujourd'hui remis en question. Très récemment Pierre-Marie Morel a ainsi pu proposer un article fort riche sur cette question : « La terre entière, une seule patrie : Diogène d'Énoanda et la politique » dans J. Hammerstaedt *et al.* (ed.) *Diogenes of Oinoanda, epicureanism and philosophical debates = Diogène d'Énoanda, épicurisme et controverses*.

4 Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution », p. 173-174.

5 *Ibid.* p. 191.

avéré, le souhait par Épicure d'une abolition de l'esclavage – souhait considéré par Sartre comme la conséquence pratique directe et nécessaire du caractère matérialiste de la doctrine du Jardin, révolutionnaire par nature – et aux raisons pour lesquelles un Jean Salem peut y faire référence⁶ en assouplissant à peine d'un conditionnel le propos sartrien.

En 1953, Pierre Boyancé, spécialiste de l'épicurisme historique, a critiqué, fort sévèrement, ces mêmes références épicuriennes de Sartre :

« Pour montrer, ce qu'il concède aux marxistes, que le matérialisme a quelque liaison naturelle avec l'attitude d'esprit révolutionnaire, il nous dit : il en est ainsi d'Épicure et il est amené ainsi à nous parler de ce dernier d'une manière où l'historien de la philosophie sera en peine de ne pas signaler chez le philosophe de l'histoire des contre-sens purs et simples⁷. »

Plus loin :

« Toute cette page sur Épicure n'est donc qu'une suite d'allusions inexactes à des souvenirs déformés⁸. »

Le point intéressant est que Boyancé ne critique pas l'hypothèse sartrienne d'une présence effective des esclaves au Jardin, dans le cénacle philosophique :

« Que veut dire M. Sartre ? Qu'Épicure ouvrirait aussi aux esclaves les portes du Jardin, qu'il s'adressait aussi aux humbles ? Cela est vrai, et c'est un trait que souligne le chrétien Lactance⁹. »

La critique de Boyancé repose plutôt sur la signification de la « libération » épicurienne, intérieure et non politique ou révolutionnaire.

Quelles sont les sources de Sartre ? Il y a peu de vraisemblance qu'il ait compulsé directement les textes antiques et notamment Lactance cité par Boyancé – on peut plutôt soupçonner qu'il a fait usage des ouvrages de référence en circulation dans les bibliothèques universitaires au moment où il écrit – la première version de ce texte étant parue dans *Les Temps modernes* en 1946. Sartre ne cite quasiment jamais ses sources bibliographiques. Mais on peut supposer qu'il a eu accès à un certain nombre de classiques qui circulent bien à l'époque. Tous relaient ce *topos* : Épicure faisant participer ses esclaves, et notamment Mys, cité par Diogène Laërce, aux discussions. On relève ainsi dans l'ouvrage de Jean-Marie Guyau de 1874, *La morale d'Épicure* qui fit longtemps autorité, à la p. 141, un renvoi au livre X de Diogène Laërce pour illustrer la thèse de la bienveillance d'Épicure envers ses esclaves. L'introduction du manuel *Épicure* publié par Marcel Renault en 1903 et réédité en 1920 relaie également dans l'introduction l'idée qu'Épicure avait affranchi les esclaves qui philosophaient avec lui.

Encore plus précis, un ouvrage de 1856, *l'Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité* de Jacques-François Denis, soulignant à la p. 301 du tome 1 la sollicitude d'Épicure pour ses esclaves, indique une source, la lettre 107 de Sénèque, ainsi commentée :

« Épicure, selon une belle parole que lui prête Sénèque, veut que l'on regarde l'esclave comme un ami d'une humble condition : c'est par cette indulgence, c'est par une bienveillance réciproque que la condition de l'esclave, selon le mot de Métrodore, cessera d'être une possession incommode. »

Ces différents ouvrages, qui font état comme d'un fait de la présence d'esclave au Jardin et de l'attitude morale supposée fort douce de l'épicurisme vis à vis de l'esclavage, correspondent à un état considéré aujourd'hui comme extrêmement daté de la lecture d'Épicure. Ils s'appuient notamment sur des textes dont la fiabilité est très douteuse.

Prenons ainsi le cas de Denis, et de la référence à Sénèque qu'il indique en note. L'édition de

6 Jean Salem, *Tel un dieu parmi les hommes : l'éthique d'Épicure* p. 154.

7 Pierre Boyancé, « Épicure et monsieur Sartre », p. 427.

8 *Ibid.* p. 430.

9 *Ibid.* p. 427-428.

référence dans la *Library of Latin Texts*¹⁰ donne le texte suivant :

« Ubi illa prudentia tua? ubi in dispiciendis rebus subtilitas? ubi magnitudo? iam pusilla <te res> tangit? servi occupationes tuas occasionem fugae putaverunt. Si amici deciperent - habeant enim sane nomen, **quod illis noster error inposuit**, et vocentur ... »

Traduction : « Où est ta belle prudence ? Où est ta sagacité dans l'appréciation des choses ? Et ta grandeur d'âme ? Aujourd'hui, une bagatelle t'émeut ? Tes esclaves ont profité de te voir affairé pour fuir. S'ils ont failli à leur statut d'ami – qu'ils aient en effet à bon droit ce nom, que notre « erreur » leur a attribué, et qu'ils soient appelés tels [à partir de cet endroit le texte est mutilé]... »

Il faut beaucoup d'imagination pour lire ici une référence directe à Épicure – à moins de considérer que *noster error* est une expression plaisante pour le désigner, ce qui serait étonnant. Quant à la seconde référence de Denis à Métrodore elle est toute aussi vague : la phrase issue de Stobée dit en réalité qu'un esclave « est une propriété nécessaire, mais non agréable¹¹ » – ce qui est très différent de ce que rapporte Denis qui, omettant le terme *anagkaion*, adoucit la sentence de Métrodore.

Cependant, le lemme : « Épicure a philosophé avec ses esclaves et défendait une position très bienveillante » a survécu, y compris à l'analyse critique des sources et aux éditions savantes du corpus. On le retrouve dans la plupart des synthèses contemporaines sur l'épicurisme.

Il a pu prendre des proportions assez considérables dans certains cas¹² et sa reprise par Michel Foucault dans les dernières années de son enseignement au Collège de France l'a rendu particulièrement célèbre. On l'identifie également dans le *Cambridge Companion to Epicureanism*, ouvrage de référence dans une collection proposant habituellement l'état le plus actuel et le plus abouti des connaissances sur un sujet¹³.

Avons-nous donc de véritables témoignages, dans le corpus direct des sources anciennes sur Épicure, qui justifient ces lectures récentes ? D'où vient ce lemme, quelle forme prend-il dans les textes ? Si l'on regarde un premier relevé assez complet, celui établi par J. E. Hessler dans le cadre du projet *Handwörterbuch der antiken Sklaverei* on ne peut que constater la maigreur des résultats. Le témoignage le plus détaillé, avec toutes ses limites, est bien celui de Diogène Laërce.

En X, 10, parmi les immenses qualités d'Épicure, Diogène mentionne une première fois « sa douceur pour ses domestiques, comme cela ressort à l'évidence de son *Testament* et du fait qu'ils philosophaient avec lui, Mys déjà mentionné étant le plus fameux d'entre eux ».

En X, 21 le fameux *Testament* indique : « parmi mes domestiques, enfin, j'affranchis Mys, Nicias et Lycon, et j'affranchis aussi ma servante Phédrión ».

Enfin en X, 118 dans un abrégé éthique : « Il [le sage] ne maltraitera pas non plus les esclaves, mais éprouvera plutôt de la pitié et pardonnera à n'importe lequel des esclaves zélés ».

10 Il s'agit de l'édition Teubner établie par Otto Hense.

11 *Florilège* IV, XIX 44 : Μητροδώρου (fr. 58 Koerte). Δούλος ἀναγκαῖον μὲν κτῆμα, οὐχ ἡδὺ δέ.

12 Cf. notamment l'article de De Witt « Organization and procedure in Epicurean groups », et celui de D. Clay, « Epicurus Last will and Testament ».

13 Cf. le chapitre de D. Clay, « The Athenian Garden » p. 26-27 : « More women are associated with Epicurus' Garden than are recorded for any other « school ». They can be named in alphabetical order : Batis, Boidion, Demetria, Hedeia, Leontion, Nikidion and Themista. The name Hedeia (Pleasure) suggests that she and likely others were prostitutes. Epicurus provides for the children of his community in his will and for his philosophical slave Mus (Mouse), whom he frees on his death. Children and a slave were also important members of his community. » Aucune source ancienne n'est associée à ce développement.

Sur l'esclave Mys, nous avons également un témoignage de Gassendi dans *Vie et mœurs d'Épicure* – qui est réalité une glose de la doxographie laërtienne complétée par l'érudition immense de Gassendi. Il cite ainsi parmi les disciples et amis les plus fidèles du philosophe : « Mys, l'esclave d'Épicure dont Diogène Laërce atteste qu'il est devenu le plus célèbre parmi les philosophes et qu'Aulu-Gelle et Macrobe n'oublient pas parmi les esclaves qui sont devenus des philosophes à qui s'attache une évidente célébrité¹⁴ ».

Nous avons vu que Diogène Laërce en réalité ne dit rien de l'éventuelle carrière philosophique de Mys. Les autres références citées par Gassendi sont les suivantes :

- Aulu-Gelle dans un chapitre des *Noctes Atticae* s'intéresse à la tradition des philosophes-esclaves qui sont relativement nombreux et énumère à la fin d'une longue liste « Pompylus, Persée, et Mys, qui furent esclaves, l'un du péripatéticien Théophraste, l'autre du stoïcien Zénon, et le troisième d'Épicure, et qui tous devinrent des philosophes distingués¹⁵. »

- Macrobe dans ses *Saturnalia* relève une liste fort semblable : « à la même époque vécurent Pompolus, esclave du péripatéticien Philostrate ; Persée, esclave du stoïcien Zénon, et Mys, esclave d'Épicure, lesquels furent chacun de célèbres philosophes¹⁶. »

La proximité des deux textes étant très forte, il n'est pas impossible que leur source soit commune (une doxographie sur les esclaves philosophes peut-être).

Diogène Laërce (III^e s.), Macrobe (IV^e s.), Aulu-Gelle (II^e s.) : les trois sources mentionnées par Gassendi sont indirectes et très tardives. Aucune œuvre de Mys ne semble avoir été préservée. En tout état de cause, elles prouvent seulement une relation privilégiée d'Épicure avec un esclave doté d'aptitudes singulières (et qui pour autant n'a pas été affranchi du vivant du maître). Il est difficile d'en tirer l'hypothèse d'une posture générale de bienveillance des épicuriens vis à vis de l'esclavage. Et rien n'indique que les épicuriens aient considéré que tout esclave était un philosophe potentiel.

On retrouve le même genre d'ambiguïté en ce qui concerne la présence des femmes et notamment des courtisanes au Jardin. Certains textes notamment papyrologiques soulignent la présence conjointes dans le cercle épicurien de plusieurs genre de femmes, les sœurs ou épouses des philosophes du Jardin d'une part, et d'autre part les hétaires qui sont plus autonomes et dont les sources laissent penser qu'elles avaient les mêmes droits et qu'elles n'étaient pas traitées de façon spécifique. Maria Paz Lopez Martinez et Francisco Javier Campos Daroca notent, dans leur édition de la correspondance de Batis¹⁷, sœur de Métrodore que « nous ne savons rien de la relation qui unissait ces deux groupes de femmes, pas même si il y en avait une, et si celle-ci était consentie ou contrainte, ou simplement indifférente. La question n'est pas sans intérêt, puisque certains des membres mariés du Jardin entretenaient des relations étroites avec ces femmes libres¹⁸. » L'adjectif « libre » employé par les auteurs de l'article est très suggestif ; en effet il désigne une forme de liberté de mœurs qui, dans l'Antiquité n'a absolument aucun rapport évident avec un statut d'affranchissement politique – au contraire même, la courtisane à la fois méprisée et obligée par son statut à une activité rétribuée, donc totalement hors de l'*otium*, est aux antipodes de la libéralité du citoyen et par cela considérée comme bien moins « libre » que la femme mariée qui certes n'a aucune forme d'autonomie légale mais qui n'est pas contrainte à l'activité mercenaire. C'est d'ailleurs sous couvert de cette « liberté » que les commentaires les plus récents n'accordent encore et toujours à ces courtisanes dans le Jardin que le statut de travailleuses du sexe uniquement présentes pour les plaisirs de la communauté¹⁹. Les courtisanes sont des femmes qui travaillent, qui

14 I, 8, 13, traduction Sylvie Taussig.

15 II, 18, 8.

16 I, 11.

17 Cf. « Communauté épicurienne et communication épistolaire : lettres de femmes selon le PHerc 176 : la correspondance de Batis », dans *Miscellanea Herculanea* p. 21-37 ; sur Batis voir aussi dans *Bios Philosophos*, M. Bonazzi (éd.) l'article de Dino de Sanctis, « La biographia del ΚΗΠΙΟΣ e il profilo esemplare del saggio epicureo ».

18 Lopez Martinez & Campos Daroca *op. cit.* p. 26-27.

19 C'est le cas par exemple dans l'ouvrage de 2012 de P. Vesperini, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à*

gagnent leur vie : elles portent donc, par rapport à l'acception habituelle de l'activité philosophique, un double stigmate (asservissement féminin et hétéronomie) qui en fait des cas particulièrement complexes, même en laissant de côté la réprobation morale qui est supposée accompagner leur activité. L'une des plus célèbres de ces courtisanes épicuriennes, Léontion, nous intéresse particulièrement ; Cicéron lui attribue une pratique philosophique autonome qui, contrairement à celle de Mys, est déterminée et située : en effet elle aurait écrit un traité contre Théophraste²⁰.

« Est-ce en se fondant sur de pareilles rêveries qu'Épicure, que Métrodore, qu'Hermaque ont critiqué Pythagore, Platon, Empédocle et que non seulement eux, mais même une vulgaire courtisane, Léontion, a osé s'attaquer à Théophraste ? Certes son style était élégant, et attique, mais tout de même ! Tant était grande la licence qui régnait au jardin d'Épicure²¹. »

Ce témoignage est confirmé par Pline dans la Préface de l'*Historia Naturalis* :

« Pourquoi m'en étonner ? Ne sais-je pas que Théophraste, homme d'une éloquence si grande qu'il en mérita ce nom divin [Θεόφραστος, homme au parler divin], fut l'objet des attaques d'une femme, et que de là naquit le proverbe : "N'y a-t-il pas de quoi se pendre ?" ²². »

Mais en dehors de ces deux notes, les autres témoignages sur Léontion demeurent très allusifs et même contradictoires. Chez Diogène Laërce par exemple, le cas de Léontion est utilisé aussi bien pour la critique que pour l'éloge d'Épicure. En X, 4 il est dit que Léontion aurait été la compagne d'Épicure – et qu'elle aurait été partagée avec les autres philosophes, les courtisanes présentes au Jardin ayant principalement servi de divertissement sexuel. En X, 23 Léontion aurait été la concubine de Métrodore, qui l'aurait prise sous sa protection.

Curieusement, deux ouvrages de référence récents, l'anthologie des *Épicuriens* de la Pléiade²³ et le *Dictionnaire des Philosophes antiques*²⁴ utilisent comme source un passage (que nous soulignons ci-après) d'une soit-disant lettre de Léontion à une amie, Lamia – qui est en réalité très vraisemblablement un pastiche ordurier contre Épicure rédigé par Alciphron, au 2^e ou 3^e s. après J-C :

« Il n'y a rien de plus fastidieux, selon , moi, qu'un vieillard qui veut redevenir jeune. Hélas ! c'est l'histoire d'Épicure qui m'assomme de plaintes, de soupçons et de lettres incompréhensibles, sans compter qu'il m'interdit son école. J'en atteste Vénus, quand ce serait Adonis lui-même, je ne pourrais le souffrir s'il avait quatre-vingts ans, de la vermine, des infirmités et des couvertures de laine, en guise, d'habits. Franchement, est-il possible de supporter un philosophe dans un pareil état ? Qu'il garde ses systèmes sur la nature et ses principes biscornus ; mais qu'il me laisse la liberté, sans m'ennuyer et m'incommoder. En vérité, j'ai aussi mon Poliorcète. Si, au moins il ressemblait à ton Démétrius, chère Lamia ! Et je deviendrais sage pour un tel homme ? Ce n'est pas tout. Il singe Socrate, sa faconde, son ironie ! Un certain Pithoclès lui sert déjà d'Alcibiade et il prétend faire de moi une Xantippe. A la fin, je me lasserai ; je fuirai de contrée en contrée plutôt que de subir d'extravagantes missives. [...] Je t'en prie, donne-moi asile pour quelques jours ; en me perdant, mon tyran appréciera mieux les avantages qui résultaient de ma présence dans sa maison. Il ne sera pas longtemps à la regretter, j'en suis sûre ; il nous enverra aussitôt, des ambassadeurs, Métrodore, Hermaque

Cicéron.

20 Il se trouve que *L'Économique* de Philodème de Gadara, texte sur lequel nous reviendrons dans les pages suivantes, contient une importante critique des thèses de Théophraste notamment concernant le statut et les relations avec les femmes. L'hypothèse selon laquelle il s'agirait là d'une reprise par Philodème d'arguments de Léontion n'a à ma connaissance jamais été défendue, mais elle mériterait peut-être un examen ?

21 *De natura deorum* I, 33 [93] traduction Clara Auvray-Assayas, *Les Épicuriens*, 2010 p. 774.

22 *Historia naturalis*, préface, 7.

23 *Les Épicuriens*, Daniel Delattre et Jackie Pigeaud (éd.) p. 124, p. 166, p. 204.

24 Article « Léontion d'Athènes » par Tiziano Dorandi dans le *Dictionnaire des philosophes antiques* p. 93.

ou Polyène. Combien de fois cependant, chère Lamia, lui ai-je dit en particulier : « Épicure n'agis pas ainsi. Prends garde au ridicule. Rappelle-toi que Timocrate, le fils de Métrodore, t'a rendu la fable des assemblées, des théâtres, des philosophes ! » Il n'écoute rien. Il préfère étaler ses amours sans pudeur. Tant pis, j'imiterai son effronterie et je garderai Timarque. Adieu²⁵. »

Cette Léontion d'Alciphron, légère, futile et moqueuse semble avoir supplanté dans l'esprit des érudits et des savants la Léontion authentique, audacieuse philosophe que le peintre Théorus aurait représenté « méditant »²⁶. C'est elle en tout cas qui inspire la littérature « apocryphe » qui se développe sur elle jusqu'au 19^e s. ; le poète anglais Walter Savage Landor la met en scène, dans ses *Imaginary conversations*, dialoguant avec Épicure et une certaine Ternissa, dans une joute précieuse qui bien que savoureuse a plus à voir avec la carte du Tendre qu'avec le Jardin d'Athènes.

Pamela Gordon est à notre connaissance, dans la lignée d'Elizabeth Asmis et Martha Nussbaum, une des seules chercheuses récentes qui se soit emparé de ce problème²⁷ : que faire de ces paradigmes, femmes et esclaves, épicuriens historiques mais dont les textes se trouvent totalement éclipsés et omis du canon traditionnel, et que nous ne connaissons que par des sources non seulement très tardives et indirectes mais parfois aussi très critiques de l'épicurisme ? Comme si esclaves et courtisanes étaient mentionnés pour prolonger une imagerie dont personne finalement ne se soucie de savoir, premièrement pourquoi sa transmission est si mince et incomplète, et deuxièmement quel est son sens et son statut dans l'économie philosophique du Jardin.

Par contraste, il est intéressant de souligner l'allégresse avec laquelle la réception s'est emparé de ces figures (la courtisane lettrée, l'esclave savant) pour leur faire jouer un rôle symbolique. C'est par exemple Lactance qui voit dans cette *humanitas* épicurienne une anticipation de la charité, atténuant la dureté de ses critiques contre la grossièreté et le sacrilège de la doctrine du Jardin :

« La nature humaine étant capable de sagesse, toutes sortes de personnes, les paysans, les artisans, les femmes, les enfants et les vieillards, enfin tous les peuples, de quelque langue et de quelque pays que ce soit, la devraient apprendre. Le mystère que l'on fait de la philosophie, bien qu'il ne consiste le plus souvent qu'à porter une longue barbe et un manteau, est une preuve convaincante que la philosophie n'est ni la sagesse ni le moyen de l'acquérir. Cette vérité a été reconnue par les stoïciens qui ordonnaient aux femmes et aux esclaves de s'adonner à la philosophie, par Épicure qui exhortait les plus ignorants à l'étude, par Platon qui avait jeté dans son esprit le plan d'une ville qui n'aurait été composée que de sages. Leur projet était fort louable; mais il est demeuré sans exécution. Il est aussi fort difficile de parvenir à la connaissance de la philosophie. Il faut premièrement apprendre à lire pour pouvoir voir les livres, parce qu'on ne saurait recevoir de vive voix une si prodigieuse variété de préceptes, ni en conserver la mémoire. Il faut donner ensuite beaucoup de temps à la grammaire pour apprendre à parler. Il n'est pas permis d'ignorer la rhétorique, parce que sans elle on ne saurait exprimer ses pensées avec élégance. La géométrie, la musique et l'astrologie sont nécessaires à cause de l'étroite liaison qu'elles ont avec la philosophie. Or tous ces arts ne peuvent être appris ni par les filles, qui sont obligées d'apprendre durant leur jeunesse quantité de choses nécessaires pour l'usage de la maison, ni par les esclaves, qui sont employés à servir dans le temps qu'il faudrait donner à l'étude, ni par les pauvres, par les artisans et les gens de la

25 II, 2, traduction Stéphane de Rouville.

26 *Historia naturalis* XXXV, 144 : « Leontium Epicuri cogitantem ».

27 Cf. *The Invention and Gendering of Epicurus*, p. 75 et seq. ; et dans « Remembering the Garden : the trouble with women in the school of Epicurus » p. 230-233.

campagne qui travaillent tout le jour pour gagner leur vie. Voilà pourquoi Cicéron a dit : que la philosophie fuit la multitude. Si Épicure reçoit les plus ignorants dans son école, comment leur fera-t-il entendre ce qu'il enseigne touchant les principes, et qui est si difficile et si obscur, qu'à peine peut-il être compris par les plus habiles ²⁸? »

Ce texte de Lactance si on le lit dans son unité de sens réelle (à savoir, le paragraphe) est extrêmement instructif sur la réception de notre problème. Le propos de Lactance n'est pas tant de glorifier Épicure de sa bonté – qui finalement, n'est pas davantage exceptionnelle que celle de Sénèque ou Platon – que de souligner l'échec de sa tentative : ce n'est pas la philosophie mais bien la sagesse (identifiée évidemment par Lactance à la foi chrétienne) qui est destinée à tous : l'esclave ni la femme ne peuvent accéder au savoir philosophique qui est élitiste, contrairement à l'enseignement chrétien.

On trouve la réciproque exacte de cet argument chez Aélius Théon, dans ses *Prosgymnasmata*, qui glorifie ceux qui ont accompli l'exploit jugé impossible par Lactance :

« On peut admirer à bon droit le fait que des travailleurs ou des gens de peu parviennent à s'améliorer par eux-mêmes, comme on le dit de Héron le cordonnier ou Léontion la courtisane, qui sont devenus philosophes²⁹. »

Mais ce même fait, tordu et retordu, est également exploité depuis Cicéron par la longue cohorte d'anti-épicuriens qui y puisent au contraire des raisons de stigmatiser l'épicurisme comme philosophie de pourceaux, sans que l'on sache vraiment si c'est la présence de femmes et d'esclaves qui signale la bassesse de l'épicurisme, ou si c'est cette bassesse qui en fait par destination une philosophie de femmes et d'esclaves.

**

Il s'agit à présent de mesurer ce qui se passe si l'on essaye de contextualiser philosophiquement cette question, c'est à dire, d'aller chercher, dans un certain nombre de textes du corpus strictement épicurien, donc non excessivement tardifs, non polémiques et non adversaires, ce que nous pouvons y apprendre sur la position réelle de la doctrine épicurienne sur les trois points précis qui nous semblent pertinents pour aborder les cas de Mys et de Léontion, à savoir :

- la question de l'*humanitas* : comment et pourquoi l'épicurisme justifie-t-il la bienveillance et la générosité envers les êtres asservis ?
- la question de la possibilité d'une activité philosophique pour une personne en situation d'asservissement et donc d'infériorité culturelle ;
- la question du stigmate attaché, non pas tant au sexe qu'au sexe tarifé et plus largement à la nécessité de travailler – c'est à dire à l'exclusion du loisir.

Il se trouve que sur ces trois points, nous avons beaucoup plus de textes à notre disposition. Le vivier le plus intéressant se trouve notamment dans quatre livres plus ou moins bien conservés de Philodème de Gadara : le livre *Sur la colère*, le livre probablement intitulé *Aux amis de l'école*, le traité *Sur le franc-parler* et l'*Économique*.

Le livre *Sur la colère* décrit extrêmement bien, avec force détails, les traitements cruels subis par les esclaves :

« Car je laisse de côté les esclaves à qui l'on crève les yeux, qui souvent sont

28 *Institutions divines* III, 25 traduction Jean Alexandre Buchon.

29 *Pros.* 111-112 (trad. Kennedy 2003 reprise par P. Gordon, *op. cit.* p. 78) : “It is also worth admiring a workman or someone from the lower class who makes something good of himself, as they say Simon the leather worker and Leontion the hetaera became pursuers of philosophy” : ἄξιον δὲ ἀγασθαι καὶ τὸν ἐκ βαναύσου τέχνης ἢ πονηρᾶς τύχης ἀγαθὸν δυνηθέντα τι ἐργάσασθαι, ὅποιον λέγουσιν Ἡρώνα μὲν τὸν σκυτοτόμον, Λεόντιον δὲ τὴν ἐταίραν φιλοσοφῆσαι.

exécutés ou qui, quand ils s'en sortent bien, doivent prendre la fuite. La conséquence pour eux en est aussi que... ils deviennent odieux à leurs [parents], frères et [enfants], et à toutes les autres personnes qui leur sont chères, même si... Par ailleurs, il en découle tous les ennuis causés naturellement par les domestiques, non seulement des dommages survenus au cours de leur service, mais aussi des désagréments et malheurs de toute espèce, puisque, à cause des grondements, des injures, des menaces, des punitions imméritées, continuelles et excessives, les esclaves sont poussés à bout. S'ils ont la possibilité de tuer leur maître, ils le font avec un très grand plaisir ; et s'ils ne le peuvent pas, ils tuent ses enfants et son épouse ou, à défaut de cela, mettent le feu à sa maison ou détruisent ses autres biens³⁰. »

Le sage quant à lui peut se mettre en colère ; c'est même une thèse très importante du livre, qui la défend contre l'opinion de Nicasicratès qui aurait soutenu celle de l'équanimité absolue du sage ; mais il ne se met en colère que brièvement et à bon escient ; cette colère ne le mène jamais à malmener trop brutalement ses esclaves³¹. La lucidité de l'analyse de Philodème, issue probablement d'une longue observation, se conclut sur une réprobation morale parfaitement assumée. La révolte de l'esclave est considérée ici comme une conséquence logique de la méchanceté du maître – et participe même à l'ensemble du calcul rationnel qui devrait conduire à éviter les formes toxiques de la colère. Ce qui revient à dire que, comme habituellement dans les raisonnements épicuriens de nature éthique, la valeur d'humanité et de douceur est accompagnée de sa justification utilitariste : ne pas être cruel est également le fruit d'un calcul rationnel de nature pragmatique.

La bienveillance dans ce contexte n'a rien d'extraordinaire : elle est une manifestation parmi d'autres de l'égalité d'humeur et de la bonté du sage, ainsi que de sa prudence qui lui fait anticiper les conséquences à moyen et long terme de ses actes dans l'économie générale de la vie heureuse : le mauvais maître va s'attirer des ennuis. Elle ne s'accompagne absolument pas d'une remise en question du fait social de l'esclavage³² ; par conséquent, la bienveillance du sage ne corrige pas une injustice de la condition du soumis mais elle souligne la vertu du sage. C'est en réalité une sorte de lieu commun qu'on retrouve aussi chez Galien : ne pas se maîtriser et battre ses esclaves est vulgaire et signe d'une nature dérégulée³³.

En revanche une spécificité épicurienne réside bien dans le fait de pratiquer le *sumphilosophein* avec certains esclaves : la différence sociale n'est pas un obstacle à la création d'une relation de nature philosophique. La *philia*, notion épicurienne cardinale, est universelle³⁴. Elle a partie liée avec la *philanthropia* car elle est profondément altruiste, malgré son fondement utilitariste : elle a vocation à créer des liens et des communautés qui transcendent l'intérêt particulier. Mais ces communautés achoppent sur les inégalités réelles, créées par les différences de statut et de condition, qui menacent directement la possibilité d'accéder ensemble et au même niveau à l'objectif philosophique commun. C'est ce qui apparaît de façon remarquable dans le livre dit *À ceux qui...* :

« Les gens en mesure de prêter attention aux livres, ce sont ceux qui, parce qu'ils ont eu la chance de fréquenter une école qui sied à des Grecs, non à des ..., et sont formés aux disciplines scolaires, expliquent justement les propos des hommes qui se sont occupés d'élucider ce qui est obscur. Ayant étudié en philosophes – de l'enfance à la vieillesse – des considérations similaires du moins, à défaut d'autre

30 Philodème, *La Colère* [23-24] traduction Daniel Delattre et Annick Monnet, *Les Épicuriens* 2010 p. 580.

31 Cf. sur cette question Voula Tsouna, « Le livre de Philodème *La Colère* ».

32 On peut notamment reprendre à ce propos la distinction mentionnée par Ilaria Ramelli entre « moral slavery » et « juridical slavery » ; le seul esclavage contre lequel les philosophes protestent est le premier, épicuriens compris (dans *Social justice and the legitimacy of slavery* 2016 p. 60).

33 Cf. par exemple *Aff. Dig.* 5, 4.

34 Cf. sur cette question notamment P. Mitsis *Epicurus ethical theory* p. 98-128, et « Epicurus on friendship and altruism ».

chose, ils ont composé des écrits très nombreux et fort intéressants par leur précision. En revanche, ceux qui sont esclaves et accomplissent de durs travaux, ou qui sont privés d'éducation, et qui n'ont pas appris à lire et à écrire... »

Ce texte lacunaire est très difficile à utiliser, parce que l'adresse du livre n'est pas claire (le papyrus contenant le titre étant endommagé en cette partie)³⁵. On peut reconstituer qu'il ne s'agit pas de reprocher aux esclaves de ne pas savoir lire mais de reprocher à ceux qui ont la chance de pouvoir le faire de se contenter d'un état « raccourci » et imparfait de la doctrine. De fait cette version raccourcie ou abrégée existe bel et bien, et est explicitement conçue par Épicure pour ceux qui ne peuvent pas examiner l'ensemble de sa doctrine avec précision, comme il l'indique au tout début de la *Lettre à Hérodote* :

« Épicure salue Hérodote.

Pour ceux qui ne peuvent pas, Hérodote, étudier avec acribie chacun de nos écrits sur la nature, ni examiner avec soin les livres plus longs parmi ceux qui ont été composés <par moi>, j'ai préparé un abrégé de la doctrine dans sa totalité, pour qu'ils retiennent de mémoire les notions les plus fondamentales de façon suffisante, afin qu'en toute occasion dans les <choses> capitales ils puissent s'aider eux-mêmes, à chaque fois qu'ils s'attaqueront à l'étude de la nature. Et pour ceux qui sont suffisamment avancés dans l'examen des <livres/principes> entiers, il faut mémoriser le schéma, une fois réduit à ses éléments fondamentaux, de la doctrine dans sa totalité. Car nous avons plus souvent besoin de l'appréhension de l'ensemble que de celle de chaque partie³⁶. »

Le propos de Philodème vise donc ceux qui se contentent des abrégés alors même qu'ils pourraient accéder à la version déroulée et complète de la doctrine, parce qu'ils ne sont pas des travailleurs asservis ou des ignorants. Il intervient au sein d'un débat qui anime encore aujourd'hui les interprètes de l'épicurisme historique et qui porte sur la valeur provisoire ou définitive de l'abrégé. Peut-on s'en tenir à l'*épitomé*, par exemple parce qu'on est un travailleur, et se prétendre pour autant épicurien ?

Commentant ce même texte d'Épicure, Bailey³⁷ fait l'hypothèse qu'Épicure est en train de distinguer un premier résumé, qui serait le *Grand Abrégé de physique* (perdu), adressé à une première catégorie d'apprentis qui ne peuvent pas étudier les livres les plus complets, et un second résumé, celui constitué par la *Lettre à Hérodote*, qui s'adresserait, lui aux auditeurs qui ont déjà travaillé la physique – et qui donc auraient surtout besoin d'un aide-mémoire schématique. Or il est tout à fait possible de comprendre autrement³⁸ et de supposer – comme quasiment tous les autres éditeurs et traducteurs l'ont fait ensuite, après Usener et Bailey – que le raisonnement d'Épicure est ici fort différent et qu'il montre que quelle que soit l'avancée dans l'approfondissement de la doctrine, on a besoin de plusieurs niveaux de textes, et surtout de plusieurs longueurs, de textes brefs et des textes longs – et que ces longueurs ne correspondent pas à des « niveaux » axiologiques : les longs ne sont pas meilleurs ni destinés aux meilleurs au sens des plus savants ou des plus érudits. Ce faisant Épicure justifierait la forme brève comme pertinente pédagogiquement et philosophiquement, mais en laissant absolument ouverte et indécidable en l'état la question de

35 On consultera pour plus de détails le fascinant article de Gianluca Del Mastro, « Per la ricostruzione del I libro del Trattato di Filodemo « Contro coloro che si definiscono lettori dei libri » (Pherc 1005/862, 1485) ». Del Mastro propose de reconstruire ainsi le titre : Φιλοδήμου Πρὸς τοὺς φασκοβιβλιακοὺς ce qu'on peut tenter de traduire : « De Philodème, Contre ceux qui se disent lecteurs des livres ».

36 Her. 35 : Ἐπίκουρος Ἡροδότῳ χαίρειν. Τοῖς μὴ δυναμένοις, ὧ Ἡρόδοτε, ἕκαστα τῶν περὶ φύσεως ἀναγεγραμμένων ἡμῖν ἐξακριβοῦν μηδὲ τὰς μείζους τῶν συντεταγμένων βίβλους διαθρεῖν ἐπιτομὴν τῆς ὅλης πραγματείας εἰς τὸ κατασχεῖν τῶν ὀλοσχερωτάτων δὴ δοξῶν τὴν μνήμην ἱκανῶς αὐτοῖς παρεσκευάσα ἵνα παρ' ἑκάστους τῶν καιρῶν ἐν τοῖς κυριωτάτοις βοηθεῖν αὐτοῖς δύνωνται, καθ' ὅσον ἂν ἐφάπτωνται τῆς περὶ φύσεως θεωρίας. Καὶ τοὺς προβεβηκότας δὲ ἱκανῶς ἐν τῇ τῶν ὄλων ἐπιβλέψει τὸν τύπον τῆς ὅλης πραγματείας τὸν κατεστοιχειωμένον δεῖ μνημονεῦειν· τῆς γὰρ ἀθρόας ἐπιβολῆς πυκνὸν δεόμεθα, τῆς δὲ κατὰ μέρος οὐχ ὁμοίως.

37 C. Bailey, *Epicurus the extant remains* p. 173-176.

38 Ceci à condition d'amender le texte et de remplacer ἂν τις παρασκευάσαι par αὐτοῖς παρασκεύασα.

savoir si l'on peut s'en tenir au niveau abrégé ou s'il faut adopter comme principe la nécessité de travailler pour atteindre les niveaux supérieurs, faute de quoi notre bagage philosophique serait insuffisant.

L'intervention postérieure de Philodème dans ce débat montre qu'au moment où il rédige le livre *Aux amis de l'école* la question n'est pas tranchée, et que les successeurs d'Épicure tentent bien de dépasser l'obstacle posé aux travailleurs. Le texte de Philodème pourrait, avec les multiples précautions dûes à son état, suggérer que la production d'états abrégés de la doctrine n'était pas considérée comme entièrement satisfaisante, et que de façon plus ambitieuse la pratique du *sumphilosophein* supposait de parvenir à intégrer d'une façon ou d'une autre les travailleurs au travail d'érudition afin de les amener au niveau des élèves « scolaires ».

L'examen de ces questions est très difficile ; il suppose de tester deux hypothèses, l'une maximaliste, l'autre minimaliste. L'hypothèse maximaliste est celle d'un Jardin précurseur de l'éducation populaire ; elle est soutenue en partie par un critique aussi important que David Sedley qui, dans un article déjà ancien (1976) mais de grand sérieux, « Epicurus and his professional rivals », postule que la lettre perdue d'Épicure *Sur les genres de vie*, mentionnée par Athénée, était probablement adressée à des gens comme Mys ou Léontion afin de leur assurer que leur statut de travailleurs n'était pas un obstacle définitif pour eux vers l'accès à la philosophie³⁹. Ces fragments, rapprochés du témoignage d'Aelius Théon mentionné ci-dessus donnent des éléments intéressants à l'appui de cette hypothèse, mais néanmoins de transmission indirecte, tardive et donc insuffisants en l'état.

L'hypothèse minimaliste affadit au contraire considérablement la *doxa* transmise par une réception considérée comme un peu trop crédule ; elle est notamment illustrée par le travail d'Ilaria Ramelli qui suppose de façon prudente mais évidemment un peu décevante que les épicuriens ne font que suivre une recommandation banale, d'origine peut-être platonicienne, qui enjoint le maître à être professeur de vertu pour amender son esclave au lieu de simplement le battre⁴⁰.

Une partie de la réponse se trouve probablement quelque part à mi-chemin de ces deux propositions. D'autres textes de Philodème contiennent en effet un certain nombre d'éléments suggestifs et nouveaux à apporter au débat.

Posons pour commencer un point d'épicurisme tout à fait établi : la philosophie est une activité d'homme libre⁴¹. Mais cette liberté existe y compris dans l'état servile ou l'état dominé, puisque justement la philosophie a pour vocation de « délier », comme le souligne l'usage récurrent dans la totalité du corpus épicurien du verbe *apoluo*, qui signifie libérer, délier et surtout au sens technique affranchir, par opposition aux opinions qui asservissent, *douleuein*. Cette liberté n'est même pas atténuée par l'hétéronomie ou la pratique mercenaire, puisque le sage peut faire commerce de sa philosophie. Nous avons là-dessus des témoignages certains. Le résumé de l'éthique de Diogène Laërce donne comme seule contrainte au sage de ne gagner sa vie qu'« au moyen de sa seule sagesse » (121b) : « il fondera une école, mais sans chercher à attirer les foules, et donnera des lectures devant de larges publics, sans en prendre lui-même l'initiative ». Nous avons surtout les extraits conservés de l'*Économique* de Philodème qui abordent de façon détaillée la question des sources de revenus du sage. Dans une perspective là encore pleinement utilitariste, sont énumérées parmi ces sources possibles les amis⁴² mais aussi le travail philosophique :

39 Cf. notamment D. Sedley, « Epicurus and his professional rivals » p. 126.

40 Cf. Ramelli *op. cit.* p. 60.

41 Comme l'exprime par exemple Métrodore cité par Plutarque : « il est beau justement pour l'homme de naissance libre d'éclater d'un vrai rire devant tout le monde, assurément, et aussi devant ces Lycurques et ces Solons », *Contre Colotes* 1127 C.

42 Cela ouvrirait le champ à la considération de l'esclave comme ami dans la perspective de l'utile (au passage on relève que Philodème dans ce texte revient en détail sur la question des biens non naturels non nécessaires comme la richesse, qui peuvent causer des désagréments mais dont l'absence est elle-aussi source d'ennuis et même d'ennuis plus graves que leur présence, et entrave l'atteinte de la vie heureuse. Ce point est discuté également dans un ouvrage récent d'Étienne Helmer, *Épicure ou l'économie du bonheur*.

« La première et la plus noble des sources de revenus est, en échange d'entretiens philosophiques auxquels on fait participer des personnes à même de les recevoir, de se voir gratifier en retour de présents fort agréables, accompagnés de toutes sortes d'égards, comme cela a été le cas pour Épicure – entretiens par ailleurs sincères, où la dispute n'a pas sa place et qui sont, en un mot, dépourvus de troubles ; car recourir à des discours de sophistes et de disputeurs ne vaut aucunement mieux pour se procurer des revenus que recourir à ceux des flatteurs de la multitude et des sycophantes⁴³. »

Ce texte, qui établit fermement la possibilité d'utiliser la philosophie comme activité de *negotium* et non de pur *otium*, qualifie de façon précise les « leçons » à prodiguer : elles doivent être le cadre de propos apaisés (il n'y a pas d'enjeu de pouvoir dans la relation maître/élève, c'est donc une relation libérale empreinte de douceur) et sincères. Douceur, bienveillance, libéralité et sincérité dans un but pédagogique : nous avons là la totalité des éléments de la *parrhèsia* philosophique, bien différente de la *parrhèsia* athénienne politique traditionnelle adressée au citoyen par le citoyen.

Depuis Michel Foucault, beaucoup a été écrit sur le cas épineux de la *parrhèsia* épicurienne. Quasiment tout ce que nous en savons est réuni dans le traité homonyme de Philodème, *Sur la parrhèsia*, dans un état lamentable et qui attend encore son édition définitive. Le point qui alimente la plupart des débats porte sur l'existence réelle ou supposée d'une pratique spécifiquement épicurienne de la *parrhèsia* notamment en contexte pédagogique⁴⁴. En revanche tous s'accordent sur les qualités décrites par Philodème, et dont doit faire preuve le maître de philosophie : attention aux particularités de l'élève, bienveillance totale, usage raisonné du blâme et de la semonce. L'action du « parrhésiaste » est décrite comme analogue à celle du médecin qui doit agir avec bonté et amitié mais sans craindre d'infliger une blessure nécessaire.

Il se trouve que Léontion est mentionnée dans le *Peri parrhèsias* de Philodème : « ce qu'Épicure a appris de Léontion, il le transmettra à Colotès⁴⁵. »

On y trouve aussi cette phrase intéressante : « les autres et même les esclaves savent <de telles choses>⁴⁶. » Le contexte du fragment est assez clair malgré la mutilation du texte : on attend de l'élève philosophe d'avoir au moins certaines notions de base, tellement fondamentales que « mêmes les esclaves le savent ».

Si nous ne nous trompons pas en reconnaissant les règles de la *parrhèsia* derrière le cadre établi par Philodème dans l'*Économique* pour l'entretien philosophique payant, ou en tout cas susceptible de rétribution, et si donc cette *parrhèsia* épicurienne est une méthode pédagogique qui peut être monnayée, cela ouvre en parallèle la question de savoir comment la *parrhèsia* doit et si elle doit s'appliquer à un esclave comme à un homme libre. Le problème est explicitement posé dans le traité pour les rois puisqu'une des sections porte le titre suivant : « pourquoi les puissants supportent mal la *parrhèsia* » ; c'est également le cas pour les femmes⁴⁷.

L'ensemble du traité aborde en réalité ce point sous un angle indirect mais général, en insistant à de nombreuses reprises sur le respect qui doit guider le travail pédagogique – et qui implique de traiter humainement l'élève. On mettra ainsi en parallèle le fragment 87 du *Peri parrhèsias* et un extrait de l'*Économique*⁴⁸ qui critiquent de façon assez semblable la pratique du dressage animal appliqué aux hommes, dans le premier cas en l'excluant du travail pédagogique philosophique, dans le second cas en critiquant son usage vis à vis des serviteurs⁴⁹.

43 Philodème, *L'Économie* [23] traduction Daniel Delattre et Voula Tsouna, *Les Épicuriens op. cit.* p. 612-613.

44 Sur la nature exacte de la *parrhèsia* épicurienne nous nous permettons de renvoyer à notre article « La nouvelle reconstruction du rouleau du « Franc-parler » de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une « parrhèsia » spécifiquement épicurienne ? » ainsi qu'à la critique qu'en a fait Rodrigo Braicovich dans « Filodemo y la parrhēsía epicúrea como práctica pedagógico-terapéutica » : nous établissons une compréhension minimaliste de la *parrhèsia*, tandis que Braicovich insiste sur sa valeur néanmoins éminemment pédagogique avec des arguments extrêmement convaincants.

45 fr. 9 dans la numérotation de l'édition originale de Olivieri reprise par D. Konstan.

46 Col. XIIa.

47 Col. XXIb.

48 [7] traduction Daniel Delattre et Voula Tsouna *Les Épicuriens op. cit.* p. 599.

49 Le fg 87 du *Peri parrhèsias* est notamment étudié par M. Gigante dans « Motivi paideutici nell'opera filodemea

On peut en conclure que l'esclave ou l'asservi à qui peut s'adresser la *parrhèsia* philosophique sera, exactement comme la femme ou le puissant, traité non pas selon son rang mais selon ses faiblesses propres. La *philia* qui guide l'action du maître n'abolit pas les différences sociales mais en tient compte pour améliorer son efficacité, en adaptant ses méthodes aux singularités liées à chaque condition. De ce fait, la ligne directrice commune qui s'appliquera en permanence et guidera le *sumphilosophein* quelle que soit la nature du groupe est une attitude globale de *philanthropia* qui reconnaît l'homme en chaque élève et lui administre selon ses besoins la doctrine salvatrice, ceci afin de l'éduquer et non de le contraindre.



Ainsi, dans la mesure où le *sumphilosophein* décrit par les textes est avant tout une relation de type pédagogique selon laquelle s'effectue une transmission, on conçoit qu'elle puisse sans contradiction supporter cette double dimension d'humanité qui fait voir en chaque partenaire l'ami et l'égal qui pourra profiter de l'enseignement philosophique, mais aussi le subordonné à qui l'enseignement s'adresse – la philosophie ainsi conçue pouvant s'accommoder sans dommage d'une inégalité aussi radicale que celle qui distingue le maître de l'esclave ou la femme de l'homme. On conçoit également qu'elle s'intègre à merveille dans une doctrine d'inspiration utilitariste qui aborde les relations humaines et le fait social à travers le prisme des besoins réciproques et qui de ce fait ne craint pas d'inscrire l'échange philosophique et l'amitié elles-mêmes dans le réseau général des interactions économiques – du commerce au sens le plus noble du terme.

Cette contextualisation philosophique nous oriente vers une position épicurienne finalement assez complexe dans laquelle la philosophie est à la fois une manifestation et une revendication de liberté qui brise les barrières de classe, mais aussi et dans le même temps un travail, susceptible de rémunération, et encadré par des règles pédagogiques. On constate donc à la fois une popularisation, via la *philanthropia*, du *sumphilosophein* et une revalorisation du *negotium* par rapport à l'*otium*.

Cette relation philosophique avec les individus asservis, bien que probablement épisodique et non systématique, doit en ce sens être considérée, comme je l'indiquais en introduction de cet article, comme très profondément politique ; elle participe au sein du Jardin à l'élaboration d'une contre-société marquée par non pas l'indifférence mais la reconnaissance et l'explicitation des rapports sociaux, considérés comme se superposant sans les abolir aux qualités humaines ; une contre-société dans laquelle l'esclave est esclave et ami, la courtisane fait l'amour et médite, et le sage gagne sa vie comme un commerçant. Contrairement à Sartre on ne peut y voir de tentation révolutionnaire puisqu'il est bien évident et attesté que les épicuriens n'ont jamais voulu substituer ce contre-modèle ponctuel au régime politique général dans lequel ils s'incluent avec une totale soumission. Le Jardin est bien un espace privé, organisé par les liens de la *philia* ; mais cette *philia* joue un rôle qui déborde largement le cadre des affections intimes dans la mesure où elle inclut au premier chef la dimension utilitaire, qui en est même la condition de possibilité – et qui de ce fait rend possible l'émergence de liens entre des êtres inégaux, mais rendus solidaires par le besoin, là où la *philia* aristotélicienne ou stoïcienne n'envisagent que des relations transparentes, gratuites et égales entre pairs. C'est cette reconnaissance de la dépendance absolue des êtres humains les uns envers les autres, dépendance qui dans l'anthropologie épicurienne est à l'origine de toute espèce de contrat social, qui justifie la *philia* et peut faire du Jardin une société dans laquelle les rapports sociaux même les plus injustes et les plus inégaux n'aboutissent pas à l'exclusion de ceux qui en portent les traces les plus évidentes, mais à leur inclusion par reconnaissance d'une capacité commune au savoir et d'un besoin réciproque de salut.

On a pu relever souvent que l'anthropologie épicurienne refuse la naturalisation des normes politiques et morales⁵⁰. On ne trouvera donc en aucun cas dans les textes épicuriens de justification

sulla libertà di parola » p. 37-42 qui le met en parallèle avec Xénophon, *Oec.* XIII, 6-9 mais qui n'a pas relevé la présence de cette même critique de l'argument de Xénophon dans l'*Économique* de Philodème.

50 Cf. Alain Gigandet, « Lucrèce et l'amour conjugal. Un remède à la passion ? », p. 95-110.

téléologique d'aucune structure politique ou sociale qu'elle qu'elle soit. S'il existe quelque chose comme un matérialisme politique épicurien, c'est bien ainsi qu'il trouve à s'exprimer, dans l'exposé des motifs strictement immanents à l'origine des organisations humaines. Or dans le cas qui nous occupe, cette posture philosophique a pour conséquence la création de relations contraires à l'ordre social habituel – ce qui a pu être jugé si scandaleux que certains contemporains l'ont interprété comme une inversion quasi carnavalesque des valeurs. Certains critiques comme P. Gordon mais aussi David O'Connor⁵¹ y ont vu une des raisons des accusations portées contre l'épicurisme d'être une philosophie efféminée : le mélange femmes/esclaves/hommes libres aurait ainsi été considéré dans l'empire romain comme « a kind of moral transvetism ». La naturalisation refusée va ainsi se retourner contre les épicuriens eux-mêmes, puisqu'on va leur reprocher une attitude immorale, viciée, faible, aux antipodes de la *virtu*.

C'est en ce sens qu'il faut probablement interpréter les tombereaux d'insultes déversées sur les épicuriens par tous ceux qui leur reprochent leur apparent désengagement politique et leur laisser-aller – sans comprendre que ce désengagement public a pour corollaire la prétention de construire un mode de vie alternatif tout aussi contraignant sur le plan des obligations, structuré par un système élaboré de services mutuels au sein d'une communauté non pas tant « cachée » que « privée », et que le laisser-aller n'est rien d'autre que le refus de valeurs considérées comme superficielles, auxquelles sont substituées de nouvelles conceptions des *officia*. C'est probablement la puissance politique d'une telle inversion qui a pu donner tant d'importance, malgré la minceur des témoignages à leur propos, aux figures de Mys et de Léontion.

Bibliographie

BAILEY Cyril, *Epicurus : the extant remains with short critical apparatus*, transl. and notes, Oxford : Clarendon press, 1926.

BOYANCÉ Pierre, « Épicure et monsieur Sartre », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 143, 1953, p. 426-431.

BRAICOVICH Rodrigo, « Filodemo y la parrhēsia epicúrea como práctica pedagógico-terapéutica », *Análisis. Revista de investigación filosófica*, 3/1, 2016, p. 11-30.

BUCHON Jean Alexandre, *Choix de monumens primitifs de l'Église chrétienne avec notices littéraires*, Paris : A. Desrez, 1843.

CLAY Diskin, « Epicurus' Last Will and Testament », *AGP* 55/3, 1973, p. 252-280.

CLAY Diskin, « The Athenian Garden » dans WARREN James (éd.) *Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2009, p. 9-28.

DORANDI Tiziano, « Léontion d'Athènes » dans GOULET Richard (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques* t. IV, Paris : CNRS éditions, 2005, p. 93.

DELATTRE Daniel et PIGEAUD Jackie (dir.), *Les Épicuriens*, Paris : Gallimard, coll. : Bibliothèque de la Pléiade 564, 2010.

DE SANCTIS Dino, « La biographia del ΚΗΠΙΟΣ e il profilo esemplare del saggio epicureo » dans Bonazzi Mauro et Schorn Stefan (éd.), *Bios philosophos, Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout : Brepols, 2016, p. 71-100.

DE WITT Norman W, « Organization and Procedure in Epicurean groups », *Classical Philology* 31, 1936, p. 205-211.

51 « The invulnerable pleasure of Epicurean friendship », p. 181.

DEL MASTRO Gianluca, « Per la ricostruzione del I libro del Trattato di Filodemo « Contro coloro che si definiscono lettori dei libri » (Pherc 1005/862, 1485) », *CErc*, 45, 2015, p. 85-96.

DENIS Jacques-François, *Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité*, Paris : A. Durand, 1856.

GIGANDET Alain, « Lucrèce et l'amour conjugal. Un remède à la passion ? », dans BESNIER Bernard et alii (dir.), *Les passions antiques et médiévales*, Paris : PUF, 2003, p. 95-110.

GIGANTE Marcello, « Motivi paideutici nell'opera filodemea sulla libertà di parola », *CErc*, 4, 1974, p. 37-42.

GIOVACCHINI Julie, « La nouvelle reconstruction du rouleau du *Franc-parler* de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une *parrhèsia* spécifiquement épicurienne ? » dans Antoni, Agathe et al. (éd.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, 1, Pisa-Roma : Fabrizio Serra Editore, 2010, p. 293-314.

GORDON Pamela, « Remembering the Garden : the trouble with women in the school of Epicurus » dans FITZGERALD John T. (éd.), *Philodemus and the New Testament world*, Leiden : Brill, 2004, p. 221-244.

GORDON Pamela, *The invention and gendering of Epicurus*, Ann Arbor (Mich.) : University of Michigan press, 2012.

GUYAU Jean-Marie, *La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris : G. Baillièrre, 1874.

HELMER Étienne, *Épicure ou L'économie du bonheur*, Neuvy-en-Champagne : le Passager clandestin, 2013.

HENSE Otto, *Seneca Opera quae supersunt. III. Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt* Lipsiae : Teubner, coll. : Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana, 1898.

HESSLER Jan Erik, « Epikur-Epikureismus » dans Heinen Heinz (hrsg.) in Verbindung mit Ulrich EIGLER et al., *Handwörterbuch der antiken Sklaverei*, I-IV, Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 2012 (sur CD-Rom).

KONSTAN David and al. (éd.), *Philodemus On frank criticism*, introd., transl. and notes, Atlanta (Ga.) : Scholars Press, 1998.

LOPEZ MARTINEZ Maria Paz et CAMPOS DAROCA Francisco Javier, « Communauté épicurienne et communication épistolaire : lettres de femmes selon le PHErc 176 : la correspondance de Batis », dans Antoni, Agathe et al. (éd.), *Miscellanea Papyrologica Herculanensia*, 1, Pisa-Roma : Fabrizio Serra Editore, 2010, p. 21-37.

MITIS Phillip, « Epicurus on friendship and altruism », *OSAPh*, 5, 1987, p. 127-153.

MITIS Phillip, *Epicurus' ethical theory. The pleasures of invulnerability*, Ithaca : Cornell Univ. Press, 1988.

MOREL Pierre-Marie, « La terre entière, une seule patrie : Diogène d'Énoanda et la politique » dans HAMMERSTAEDT Jürgen et al. (éd.) *Diogenes of Oinoanda, epicureanism and philosophical debates = Diogène d'Énoanda, épicurisme et controverses* Leuven : Leuven university press, coll. : Ancient

and *Medieval Philosophy*, 55, 2017, p. 221-240.

O'CONNOR David K., « The invulnerable pleasures of Epicurean friendship », *Greek, Roman and Byzantine studies*, 30, 1989, p. 165-186.

RAMELLI Ilaria, *Social justice and the legitimacy of slavery : the role of philosophical asceticism from ancient Judaism to late antiquity*, Oxford ; New York : Oxford university press, coll. : Oxford early Christian studies, 2016.

RIST John M., *Epicurus. An introduction*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1972.

ROUVILLE Stéphane de, *Lettres grecques du rhéteur Alciphron*, Paris : Rouquette, 1874.

SALEM Jean, *Tel un dieu parmi les hommes : l'éthique d'Épicure*, Paris : J. Vrin, 1989.

SARTRE Jean-Paul, « Matérialisme et révolution », *Les Temps modernes*, 1946.

SEDLEY David, « Epicurus and his professional rivals » dans BOLLACK Jean et LAKS André (éd.), *Études sur l'épicurisme antique*, Lille : presses de l'Université de Lille III, 1976, p. 119-160.

TAUSSIG Sylvie (éd.), *Pierre Gassendi, Vie et moeurs d'Épicure*, Paris : Éd. Alive, 2001.

TSOUNA Voula, « Le livre de Philodème *La Colère* », *Philosophie antique*, 8, 2008, p. 215-258

VESPERINI Pierre, *La philosophia et ses pratiques d'Ennius à Cicéron*, Rome : École française de Rome ; [Paris] : [diff. de Boccard], 2012.