



Roi, sage, ou jardinier ? L'image du philosophe à Rome

Joël Thomas

► To cite this version:

Joël Thomas. Roi, sage, ou jardinier ? L'image du philosophe à Rome. Portraits de philosophes : de l'idée à l'image, Bruno Curatolo et Jacques Poirier, Nov 1999, Dijon (Bourgogne), France. pp.55-64. <hal-04562075>

HAL Id: hal-04562075

<https://hal.science/hal-04562075v1>

Submitted on 28 Apr 2024

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.



HAL Authorization

Roi, sage ou jardinier ? L'image du philosophe à Rome

Joël THOMAS - Université de Perpignan

Rappelons, en prolégomènes, la distinction que la pensée gréco-latine établit entre le *philosophos* et le *sophos*. On traduit généralement *sophos* par « sage » ; mot que le latin traduit, lui, par *sapiens* : c'est celui qui est initié à la sagesse, alors que, dans la tradition du *proficiens* stoïcien, qui est « sur la route », le *philosophos* est « ami de la sagesse », il la cultive, il est en train de l'acquérir. On le verra, la distinction est d'importance pour notre propos. Mais, avant de la traiter sur ce plan, il convient d'évoquer les différentes représentations du philosophe que l'imaginaire romain nous donne à voir. Or ces représentations sont très contrastées, elles puisent dans des champs imaginaires très différents, dont on ne voit pas immédiatement les liens qui pourraient les unir dans une cohérence plus générale de l'image du philosophe. Notre premier propos va être de rechercher si cette cohérence existe.

La première épiphanie du philosophe romain est une sublimation. Elle associe l'image du roi et celle du philosophe. Elle est liée à la légende fondatrice de Rome, puisque son deuxième roi mythique, Numa, le législateur, celui qui donna ses lois à Rome, et qui, comme l'a montré G. Dumézil, forme un couple complémentaire avec Romulus le magicien¹, était aussi, selon la tradition, un philosophe pythagoricien, et c'est dans le pythagorisme qu'il aurait puisé la sagesse de ses lois et de son règne (ce qui est d'ailleurs totalement impossible, chronologiquement parlant). Lorsque les néo-pythagoriciens montèrent en puissance, spirituellement et politiquement, à Rome, au II^e s. av. J.-C., il y eut d'ailleurs un coup de publicité assez suspect qui utilisa cette image de Numa, roi-philosophe : Tite-Live nous rapporte (XL, 29, 3-14) qu'un Romain prétendit avoir trouvé dans son champ deux sarcophages, dont l'un contenait la dépouille du roi Numa, et l'autre quatorze livres pythagoriciens censés lui appartenir. Après quelques hésitations, le Sénat décida de brûler les livres, qu'il les considérât comme des faux ou qu'il les jugeât trop dangereux pour l'État et la religion romains, et l'affaire en resta là².

On remarquera que cette légende « historique » se complexifie d'une autre dimension, mystique, celle-là : celle du « retour du roi », enrichissant le récit d'une profondeur eschatologique. Le récit prend alors place dans la tradition de ces « retours du roi » mythique

¹ Cf. G. Dumézil, *Mitra-Varuna, essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, P.U.F., 1940 (2^e éd. revue 1948).

² Cf. J. Thomas, article « Néopythagoriciens », in *Dictionnaire Critique de l'Ésotérisme* (J. Servier dir.), Paris, P.U.F., 1998, p. 916-918.

et disparu : le roi Arthur, qui reviendra lorsque l' « âge obscur » sera achevé et que la Dame du Lac rendra Excalibur ; ou le retour du roi portugais Sébastien, mystérieusement disparu lors d' une bataille. De même, Numa, le roi-philosophe, était rendu à son peuple.

Cicéron, lui-même prince des philosophes, nous a laissé des textes fort semblables, qui associent roi et philosophe dans l'image du *princeps* — qui servira de fondement à la mystique impériale de l'apothéose —, en particulier dans le passage célèbre du *Songe de Scipion* (*De Republica*, VI) où Scipion l'Africain apparaît à son descendant Scipion Emilien avec cette double *aura* du grand homme politique et du sage qui a percé les mystères de l'au-delà. Scipion n'est pas roi, car la tradition républicaine de l'*odium regni*, de la haine de la royauté, ne le permettrait pas, mais il a tous les attributs et le prestige d'un roi. La psychanalyse aurait d'ailleurs son mot à dire sur ce comportement de la Rome républicaine qui a toujours exécré la royauté, qui en a fait un repoussoir, mais qui a en même temps toujours secrètement été fascinée par elle, Cicéron, pourtant peu suspect de complaisance monarchique, poussant l'ambiguïté jusqu'à créer lui-même l'image symbolique et la théorie politique du *princeps*, reprise immédiatement par Octave pour fonder l'Empire, qui est lui-même, d'une certaine façon une résurgence de la royauté. Il y a une raison à cela, sur laquelle nous reviendrons.

La deuxième constellation d'images va au contraire dans le sens de l'*humilitas*. Elle se situe essentiellement dans la mouvance doctrinale de l'épicurisme. Elle correspond à un *topos* fort connu : le philosophe, c'est celui qui a renoncé au monde et à ses fastes, et qui s'est retiré pour cultiver son jardin. Le meilleur philosophe, c'est le jardinier. Au moins deux passages littéraires célèbres sont attachés à cette image :

- *Le vieillard de Tarente* décrit par Virgile dans les *Géorgiques*, à un moment de sa vie où il était encore le disciple napolitain du philosophe épicurien Siron. Je vous cite le passage dans la traduction de l'Abbé Delille, une de ces « belles infidèles » un peu surannées, mais qui ne manquent pas de charme :

« Aux lieux où le Galèse en des plaines fécondes
Parmi les blonds épis roule ses noires ondes,
J'ai vu, je m'en souviens, un vieillard fortuné,
Possesseur d'un terrain longtemps abandonné :
C'était un sol ingrat, rebelle à la culture,
Qui n'offrait aux troupeaux qu'une aride verdure,
Ennemi des raisins, et funeste aux moissons :
Toutefois en ces lieux hérissés de buissons,
Un parterre de fleurs, quelques plantes heureuses,
Qu'élevaient avec soin ses mains laborieuses,
Un jardin, un verger, dociles à ses lois,
Lui donnaient le bonheur qui s'enfuit loin des rois. » (IV, 125-132).

Remarquons que Virgile écrit *regum aequabat opes animis*, « Il égalait ses richesses à celles des rois », ce qui n'est pas tout à fait ce que traduit l'abbé Delille, avec son : « ...lui donnaient le bonheur qui s'enfuit loin des rois »...

- C'est le même idéal de la vie à la campagne, de l'art de cultiver son jardin, que l'on trouve tout au long de l'œuvre d'Horace, explicitement associé à un art de vivre célébré, entre autres passages, dans les *Odes*, dans le célèbre *Beatus ille...* de la deuxième *Épode*, dans la dixième *Épître*, et dans le célèbre ouverture de la *Satire* VI :

Hoc erat in votis : modus agri non ita magnus,

*hortus ubi et tecto vicinus iugis aquae fons
et paulum silvae super his foret,*

« C'était mon rêve : un domaine qui ne fût point trop grand, avec un jardin, et pas loin de la maison, une fontaine, le tout dominé par quelques bois. »

Dans ce contexte, on comprend pourquoi le jardinier est un sage : il réalise le rêve de sagesse de l'Antiquité, une solidarité complexe de l'homme dans le cosmos, par l'intermédiaire d'une nature apprivoisée, qui s'ouvre maternellement aux dimensions du cosmos, et devient ainsi médiatrice, en même temps qu'elle permet l'harmonie chère à la philosophie grecque et l'isonomie propice à une dialogique, pour parler comme Edgar Morin³.

Cette figure du jardinier, de celui qui fait croître dans la souplesse, fait fructifier la vie, taille, émonde, mais sans force brutale, est une belle image paradigmatique de la civilisation. Il n'est pas étonnant que, récemment, Jean-Pierre Vernant l'ait retrouvée comme un des idéaux de notre Université, lorsqu'il a dit qu'un universitaire devait se faire jardinier, plutôt que berger (ou pire, gardien de parking...).

Y a-t-il vraiment contradiction entre ces deux évocations de l'image du philosophe ? Je ne le crois pas. Et pour le prouver, je vais convoquer devant vous le champ méthodologique des études sur l'imaginaire, pour repérer quelques constantes de l'imaginaire des Romains, qui nous éclaireront sur cette figure particulière de l'image du philosophe, et nous aideront à comprendre ses différentes facettes.

Une des caractéristiques de l'imaginaire des Romains est de rechercher systématiquement, par delà des *structures oppositionnelles*, des *systèmes relationnels*, qui dépassent l'opposition initiale, et qui l'éclairent d'une dimension nouvelle. Par exemple, le schéma initiatique et messianique de la renaissance est au delà des figures particulières de la vie et de la mort. Il les utilise, mais les dépasse dans une vision eschatologique qui en fait des moments, des étapes, et non plus un début et une fin.

L'image messianique célèbre du *puer aeternus* en est un bon exemple. Cet enfant messianique, symbole de la résurrection de la vie, , éternellement jeune, mais aussi conciliant en lui tous les contraires, Horace le désigne dans la deuxième *Épître* (II, 2, 189) comme *vultu mutabilis, albus et ater*, « au visage changeant, à la fois blanc et noir. »

C'est dans le même contexte que nous expliquerons les représentations déroutantes des Hermès janiformes, à la fois jeunes et vieux, imberbes et barbus, dont Jean Marcadé a dressé l'inventaire, et qui affirment dans cette double polarisation symbolique, qu'Hermès, le

³ On remarquera que les contradictions inhérentes à la psychologie de chacun peuvent singulièrement modifier le message. Ainsi cette image du philosophe épicurien sera reprise par Lucrèce dans ses deux célèbres éloges d'Épicure, préambules des livres III et V du *De Rerum Natura*. Mais Lucrèce est un passionné qui parle du calme, un angoissé qui parle de la sérénité, un fanatique qui parle du détachement. Épicure, qui enseignait l'indifférence, devient pour lui un maître spirituel auquel il se dévoue corps et âme, et dont il parle comme d'un dieu, ce dieu dont précisément Épicure ne voulait pas l'ingérence dans les affaires humaines. Il suffit de relire le début du livre V pour en être convaincu:

« ...Celui-là fut un dieu, oui un dieu, glorieux Memmius, qui le premier trouva cette règle de vie aujourd'hui appelée sagesse » (V, 8-10).

Épicure, qui était contre tous les cultes, est évoqué par Lucrèce comme le prince des philosophes, *princeps*, mieux, il est explicitement divinisé, *deus*, et devient l'objet d'un culte de la personnalité.

Passeur, est, dans sa dynamique même, dans la force de son pouvoir, au delà de ces formes figées⁴.

Janus lui-même, ce dieu mystérieux qui est des rares, dans le Panthéon romain, à ne pas avoir d'homologue grec⁵, possède, à travers ses deux visages de *bifrons*, une capacité d'unir les contraires dans sa personne, en particulier l'ouverture et la fermeture, à travers ses deux dénominations de *patulcius* et de *clusius*.

Il aurait été en conséquence étonnant que l'image du philosophe, qui cristallise symboliquement tout le savoir, toute la sagesse, *sapientia*, d'une culture, échappât à ce processus de médiation et de relation qui relie les contraires pour les dépasser, cette image étant précisément, pour les Anciens, l'aboutissement de la sagesse. C'est même cette double identité qui va signer, dans sa complexité, l'authenticité du processus initiatique du *sapiens*, et qui va garantir que le philosophe a bien accédé à cette sagesse à laquelle il tendait.

Donc, de même que le *puer aeternus* était à la fois jeune et vieux, noir et blanc, et que, de façon générale, il conciliait en lui tous les contraires, affirmant ainsi au monde qu'il était au delà de ces apparentes contradictions, l'image du philosophe se forge stratégiquement, si je puis dire, dans la diversité même de ses représentations. Le philosophe est à la fois un roi et un mendiant, car une seule de ces représentations ne suffirait pas à le définir, à contenir toute la charge symbolique exprimée par son personnage.

C'est d'ailleurs pour cela que, dans les paraboles des philosophes ou les évocations des poètes, les rois philosophes sont humbles et que les jardiniers philosophes ont la noblesse des rois, comme le Vieillard de Tarente de la IV^e *Géorgique* virgilienne : pour que chaque évocation particulière soit, elle aussi, complète, qu'il y ait, comme dans la représentation orientale du *Tai-Ki*, un rappel du blanc dans le noir, du noir dans le blanc.

Nous serons alors tenté de définir ces deux niveaux de représentation du philosophe — le roi et le jardinier, exaltation et modestie — comme caractéristiques de l'imaginaire romain qui construit une image symbolique complexe à travers une sorte de *respiration*. Il n'est pas indifférent que ces deux représentations émanent essentiellement de deux courants philosophiques : le stoïcisme et l'épicurisme, le Portique et le Jardin. Héraclite définissait déjà le rythme de la vie cosmique comme les cordes alternativement tendues et détendues de la lyre (*fragm.* 58). De la même façon, stoïcisme et épicurisme sont deux niveaux complémentaires d'appréhension de la philosophie : la tension et le raidissement stoïcien, comme inspiration, suivie de la détente et du relâchement épicurien, comme expiration. On observerait le même principe d'une respiration dans la représentation théâtrale grecque, faite dans le *théâtron*, ce lieu à la fois clos et ouvert, en forme d'œil, où le peuple grec se donne à voir à lui-même, dans sa grandeur et dans sa misère, et polarisée entre la tension tragique et le relâchement du rire de la comédie. Mais quand l'homme grec s'est vu dans sa dimension tragique, il ne peut rester longtemps sur ces cimes irrespirables, il a besoin de rire de lui-même pour continuer à vivre : toujours le principe de la complémentarité des contraires comme rythme vital. D'où le début, volontairement choquant, et non dépourvu de partialité philosophique, du *De Constantia Sapientis* de Sénèque : « Je ne crains pas de dire, Sérénus, qu'entre les stoïciens et les sages

⁴ Cf. J. Marcadé, « Hermès doubles », *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Ecole Française d'Athènes, LXXVI, Paris, De Boccard, 1951, p. 596-624.

⁵ Cf. J. Thomas, article « Janus » in *Dictionnaire Critique de l'Ésotérisme* (J. Servier dir.), Paris, P.U.F., 1998, p. 676-677.

des autres sectes la différence est aussi grande qu'entre la femelle et le mâle : car les deux sexes contribuent d'une part égale à la vie commune, mais l'un est fait pour obéir et l'autre pour commander. » (laissons à Sénèque l'entière responsabilité de son propos...).

On voit alors que l'herméneutique qui guide ces constellations symboliques se fonde toujours sur ce principe relationnel comme une loi fondamentale du vivant. Or que recherche la sagesse antique ? Trouver, comme nous l'avons dit, un équilibre, *aequilibrium*, entre l'homme et le monde, qui prenne en compte des tensions maîtrisées et régulées : en ceci, le sage est aussi *l'acrobate*, celui qui marche sur la cime, à la limite entre deux gouffres (et l'image de l'acrobate a beaucoup fasciné l'imaginaire antique, pas seulement dans sa dimension ludique, mais aussi à cause de cet arrière-plan symbolique, et de son adéquation avec une des figures fortes de l'imaginaire de *l'homo viator*, de l'homme en train de se construire dans le monde, et dont l'image de l'acrobate était un bon paradigme⁶). On comprend alors pourquoi on ne peut pas vraiment distinguer approche religieuse et approche philosophique, quand on se souvient que l'étymologie de *religio* nous ramène précisément à *religere*, « relier », c'est-à-dire que le phénomène du sacré se situe exactement dans la même perspective symbolique qu'un imaginaire plus général de la relation qui est une des composantes de l'archétypologie antique.

Nous disons « une des » composantes, et nous touchons là à un point fondamental. Le schéma proposé par Gilbert Durand nous est là d'une aide précieuse, et il trouve une application particulièrement heureuse et heuristique dans le monde de l'Antiquité. Sa distinction célèbre entre structures diurnes héroïques schizoïdes et structures nocturnes relationnelles ou fusionnelles s'applique magnifiquement aux représentations symboliques de ce monde, qui sont effectivement polarisées entre un univers héroïque spectaculaire, et une série de schémas dont l'objet est de mettre en évidence le relationnel dans le monde. Le cosmos est alors exprimé, dans sa complexité, par un double niveau de représentation : en surface, sur le devant de la scène, si je puis dire, une opposition, nécessaire à la démultiplication du « faire », de la création et de la fondation ; et en profondeur, derrière la scène, une irrigation souterraine et complexe, un courant de relation qui associe les phénomènes apparemment dissociés, et leur donne du sens. Il est intéressant pour notre propos que notre image du philosophe soit toute entière tournée, comme nous l'avons vu, et quelles que soient ses épiphanies, du côté de la relation, c'est à dire de la non violence, de la complexité, de l'humanité qui cherche le sens et le dialogue avec l'autre et avec le monde : belle leçon d'*humanitas*, perceptible à travers la figure même du philosophe.

Ce refus de la violence, ce sens de la relation, ils sont exprimés dans l'image de Pythagore que nous a donnée Ovide dans le livre XV de ses *Métamorphoses*, et nous tenons là sans doute le sens profond du végétarisme pythagoricien, tel que le décrit Ovide, et tel qu'il avait séduit le jeune Sénèque : les quatorze premiers livres des *Métamorphoses* sont composés dans une sorte de suspense, d'attente du sens symbolique des récits évoqués, attente qui n'est levée qu'au quinzième livre, avec le récit de la vie de Pythagore, cette figure prégnante du philosophe, et de son enseignement sur le respect de la vie, et donc sur le végétarisme — le jeune Sénèque lui-même était, paraît-il, devenu végétarien lors de son voyage en Égypte —, qui s'explique par la croyance en la métempsychose, éclairant elle-même tout le cycle des métamorphoses et des transformations raconté par Ovide.

⁶ Cf. J. Thomas, « Deux figures de l'imaginaire gréco-romain, l'acrobate et le plongeur », à paraître dans *Mélanges en l'honneur de Cl.-G. Dubois*, Bordeaux, 2000.

Dans le même contexte, une des constantes de l'image du philosophe, c'est *la lenteur* : pour lui, le temps ne compte pas, car il vise à devenir le Maître du Temps. Ce sont surtout les Stoïciens qui ont construit et développé cette image du philosophe, mais elle doit aussi beaucoup à la tradition pythagoricienne. Nous sommes maintenant au centre du deuxième moment de notre propos : la philosophie antique exprime fondamentalement une dimension *dynamique*, elle est *askésis*, ascèse. Nous ne sommes pas dans l'ordre de la connaissance abstraite, mais dans l'ordre de l'être, et les exercices spirituels du philosophe antique se fixent toujours une valeur opératoire. Cela signifie d'ailleurs que la sagesse, l'état du *sophos*, est pour le philosophe antique un état auquel il tend chaque jour, sans jamais espérer parvenir à sa plénitude. On trouve vraiment là le sens de cette ascèse philosophique : le seul état accessible à l'homme, c'est la philo-sophie, l'amour de la sagesse, le progrès vers elle. Les exercices spirituels devront donc toujours être repris, dans un effort toujours renouvelé, et qui s'identifie au destin de Sisyphe. Le philosophe vit donc dans un état intermédiaire entre le quotidien et la lucidité de la contemplation, *theoria*, qu'il entrevoit comme un horizon qui se dérobe ; d'où la fréquence des images que Gilbert Durand appellerait schizoïdes, oppositionnelles, dans le répertoire des images utilisées par les philosophes stoïciens en général, et par Sénèque en particulier : la vie du philosophe romain est un arrachement de chaque jour à la vie quotidienne, une conversion et un renversement des valeurs reçues⁷ : en ceci, l'exercice spirituel antique se rapproche du processus initiatique, car comme lui il est le contraire de la mort.

A ce stade, nous trouvons le sens profond de la distinction entre le sage et le philosophe ; le philosophe, c'est celui qui est en marche, en transformation, et en ceci, son statut est sans doute le plus grand, le plus digne qui soit, de même que Sénèque, pas toujours compris sur ce point, disait que, d'une certaine façon, l'homme est plus grand que le dieu, car le dieu *est*, l'homme *devient* (*De Providentia*, V, 5 ; VI, 6 ; *Ép. ad Luc.*, 53, 11 ; 95, 49 ; 73, 12-15). Tout cela est déjà chez Platon — comme disait Péguy, « on ne dépasse pas Platon » — . Dans un passage de la *République* (VII 519 c et 540 b 6), il nous raconte la légende des Iles des Bienheureux. L'homme accède à son humanité par la philosophie. Or la philosophie était absente de l'Âge d'Or du règne de Kronos. C'est seulement sous le règne de Zeus que la philosophie connaît son âge d'or, en se réfugiant dans les Iles des Bienheureux, alors que le temps, la mort et la violence ravagent désormais le monde des hommes. Dans ces îles, écrit Rémi Brague, la philosophie est isolée, « au sens d'une substance chimique qui atteint un degré de pureté sans mélange »⁸. Mais cette pureté même la coupe de la vie. Désormais, l'histoire de la philosophie sera celle d'un exil et d'une reconquête. En ceci, dit Platon, la sortie de l'Âge d'Or est un bien, en ce qu'elle permet à l'homme de mériter la sagesse par ses efforts. Virgile reprendra le même discours dans sa IV^e *Bucolique* et son évocation messianique du *puer aeternus*. Et, la boucle étant bouclée, l'Âge d'Or sera atteint, suivant la fameuse formule de la *République* (473 d) lorsque les philosophes seront rois, et que les rois

⁷ Cf. sur ce point le livre important de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981. L'auteur y souligne que c'est à partir de la Renaissance que la philosophie cesse d'être vécue à travers les exercices spirituels, et devient une réflexion théorique abstraite. C'est seulement avec Nietzsche, Heidegger, Bergson, puis Bachelard et Durand, que la philosophie redevient une manière de vivre, de voir le monde, une co-naissance au monde. Mais les historiens contemporains de la pensée antique sont en général restés prisonniers de notre ancienne conception abstraite de la philosophie, et la projettent sur le monde antique.

⁸ R. Brague, *Du Temps chez Platon et Aristote*, Paris, P.U.F., 1982, p. 92-93.

(ou plus précisément, pour parler comme Platon, « ceux que l'on nomme rois ») seront philosophes, c'est-à-dire à la fois maîtres de l'action et de la contemplation, tels le Démon de la *Timée* créant le monde à l'image fidèle des Idées archétypales. Mais le propos platonicien est nuancé. Très souvent, les philosophes ne consentent pas à s'occuper du politique, car ils pensent déjà être sur les îles des Bienheureux. Leur problème est, pour paraphraser Jaurès, d'« aller à l'idéal et comprendre le réel », de trouver un chemin reliant l'ordre et le désordre dans le tissage de l'espace fragile de la démocratie, mais aussi associant l'action, la *praxis*, et la contemplation, la *theoria*. La politique ne peut convenir au philosophe que s'il s'agit de sauver les conditions minimales de la contemplation. Les Stoïciens s'en souviendront, quand ils hésiteront entre la *transformatio mundi* de l'action, et la *fuga mundi* débouchant sur le suicide.

On comprend alors aussi mieux pourquoi les rois sont philosophes dans l'Antiquité : c'est, symboliquement, à des fins que l'on appellerait apotropaïques : il faut conjurer la grande crainte liée au personnage qui a le pouvoir : peur qu'il devienne un tyran, qu'il bascule dans un vertige du diurne et de l'héroïque qui fasse de lui un animal, un barbare, un être dévoré par l'action et les pulsions. Construire en lui le philosophe, c'est concilier sur sa personne les deux forces qui tiennent le monde debout : le jaillissement fondateur, lié au *furor* du guerrier ; et la douceur, la capacité relationnelle qui est l'apanage du philosophe. Nous retrouvons la phrase fameuse de Platon, déjà citée : tant que les philosophes ne seront pas rois, et que les rois ne seront pas philosophes, la violence habitera la cité

C'est le sens même de la belle représentation figurée sur le sarcophage d'un consul du temps de Gallien, datée du III^e s. ap. J.-C, que l'on peut voir au Musée National de Naples. Les figures sculptées s'y regroupent autour de quatre personnages, mais on s'aperçoit que, à bien y regarder, ces quatre personnages sont le même homme, le mort du sarcophage, statufié à travers quatre représentations, identiques deux par deux, et se ramenant donc à deux personnes : un consul et un philosophe, soit les deux visages de ce que fut cet homme : sa réalité sociale de fonctionnaire de l'État, et sa personnalité profonde de philosophe, son être véritable. Ainsi, la totalité de la fresque nous renseigne sur le sens de la vie de cet homme : en lui, c'est le philosophe qui ne cesse d'enseigner au fonctionnaire ce qu'il doit faire, et de le guider dans la vie. Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté dans la hiérarchie de ces deux hypostases, une savante architecture des lignes de force de l'œuvre met en relief et isole la figure du philosophe, comme la source où le consul puise le sens de son action et la force d'assumer la lourde tâche qui lui est impartie⁹. A travers cette iconographie, c'est tout le sens de la philosophie romaine qui est exprimé avec une vibration intime toute particulière.

Ainsi, le philosophe, c'est celui qui a *les yeux ouverts*, et qui n'a plus cette opacité de l'ignorance. Il est en quelque sorte *transparent*. Sénèque a écrit de belles pages sur la transparence, comme « lâcher-prise » vis-à-vis de l'avoir, capacité à ne pas être prisonnier de son action et de la charge de désir qu'elle contient¹⁰ : la surface doit laisser voir les profondeurs, il faut arracher les masques aux êtres et aux choses (*Ép. ad Luc.*, 24, 12-14), et pour Sénèque, la libération est bien associée à la transparence (*Ép. ad Luc.*, 10, 5). Dans ce contexte de lucidité, le philosophe est sans illusion sur les accessoires dont les autres hommes

⁹ Cf. B. Andreae, *L'Art de l'ancienne Rome*, Paris, Mazenod, 1973, p. 302 et figure 142.

¹⁰ Ces enseignements peuvent être utilement rapprochés de ceux de la *Bhagavad-Gîtâ* sur le renoncement aux fruits de nos actes. Cf. Sénèque, *Ep. ad Luc.*, 94, 71 ; 71, 37 ; *De Vita Beata*, XIX, 3 ; et J. Thomas, « Sénèque et le problème de la légitimité de l'action. Essai d'analyse comparative avec la *Bhagavad Gîtâ* », *Euphrosyne* XVI, Lisbonne, 1988.

ont besoin pour se rassurer, en particulier la sépulture, pourtant objet de tant de tabous. Nous avons là dessus un beau texte de Cicéron, où il rappelle, dans les *Tusculanes* (104), une anecdote que l'on prêtait à Diogène le Cynique. Comme celui-ci avait souhaité que, après sa mort, son corps fût exposé sans sépulture et livré aux bêtes sauvages, ses amis s'en émurent. « Qu'à cela ne tienne, leur dit-il, vous mettrez un bâton à côté de moi » — « Mais comment pourras-tu t'en servir pour te défendre, puisque tu n'auras plus ta connaissance ? », lui dirent-ils ; et il répondit : — « Mais alors, que peut me faire la morsure des bêtes, si je ne sens rien ? » ; et Cicéron rappelle à l'appui cette belle phrase d'Anaxagore, qui mourait loin de sa ville natale, et à qui l'on demandait s'il souhaitait que l'on rapportât son corps dans la patrie de son enfance : *Nihil necesse est, undique enim ad inferos tantumdem viae est*, « Cela n'a aucune importance, la distance qui nous sépare des enfers est partout la même. » : beaucoup de la philosophie antique est contenu dans ces figures, moins stéréotypées qu'il n'y paraît.

En conclusion, c'est peut-être la philologie qui nous apporte une réponse supplémentaire à l'explication de notre figure du philosophe-jardinier. C'est le même verbe *sapere* qui veut dire à la fois « avoir de la saveur » et, par métonymie, « avoir du jugement », être un sage, un *sapiens*. Notre jardinier est aussi un gastronome. Il cultive son jardin pour apprécier la saveur de ses fruits, de ses légumes. L'excellence de leur goût est une manifestation à la fois de l'excellence de la Nature, et de l'excellence de leur créateur, ce jardinier qui a su, par une douce contrainte, faire donner à la Nature ce qu'elle avait de meilleur. De même, notre roi philosophe construisait sans violence une société juste : toujours ce souci de médiation, de relation, de croissance sans arrachage brutal, qui est une des constantes de l'imaginaire gréco-romain : il n'est donc pas étonnant que le roi et le jardinier soient unis dans une même image du sage.