

INTRODUCTION

Par «pratiques romaines de la φιλοσοφία», j'entends l'ensemble des actes qui, dans l'espace romain, impliquent un usage du mot φιλοσοφία (ou de son calque latin *philosophia*) ou un usage des φιλόσοφοι (ou *philosophi*) et de leurs discours (les λόγοι φιλόσοφοι) : ce peut être, par exemple, composer une épopée, traduire des φιλόσοφοι, les expulser, décorer un temple, orner la Ville ou une salle de banquet avec des statues de φιλόσοφοι, inventer la tombe d'un roi fabuleux, éblouir un auditoire par ses paradoxes et sa virtuosité dialectique, plaisanter, mettre à mort, entraîner et s'entraîner à la résolution (*constantia*), goûter le plaisir du savoir, s'y perdre parfois, célébrer et se faire célébrer, prononcer un discours, écrire et faire circuler des dialogues à la façon de Platon, construire une certaine image de soi dans l'espace social. Actes hétérogènes, comme les objets qu'ils produisent : livres, sculptures, peintures, mosaïques, gemmes, discours, vaisselle précieuse.

J'ai donc cherché à comprendre comment fonctionnaient ces pratiques, objets et comportements, dans la culture de la République : leurs conditions de possibilité, leurs usages, et les effets que visaient ces usages, c'est-à-dire leur signification¹. S'intéresser aux pratiques, c'est donc chercher à comprendre ce que les Romains de la République faisaient et faisaient faire, sous la dénomination englobante de φιλοσοφία.

Pourquoi parler de φιλοσοφία et non de «philosophie»?

Au cours de cette recherche, le mot français «philosophie» s'est avéré inadéquat pour traduire le grec φιλοσοφία. En effet, ce que les Anciens désignaient sous le nom de φιλοσοφία est aussi varié que la définition du terme moderne de «philosophie» est relativement bien délimitée. Les savants modernes entendent par là l'activité théorique consistant à créer des concepts et des théories, voire des systèmes². Les historiens de la «philosophie antique» tantôt reprennent à leur

¹ «Don't ask for the meaning, ask for the use», disait Wittgenstein (cité par J. Wisdom, 1967, p. 46).

² Cf. e. g. les remarques de P. Hadot (1995, p. 15-16) à propos de l'enseigne-

compte cette définition, et tantôt, à la suite de Pierre Hadot et de Michel Foucault, ils la complètent par l'adjonction d'une dimension «éthique» : «le philosophe» ne doit pas seulement élaborer des théories, mais aussi pratiquer un certain mode de vie, en accord avec ses théories. C'est cette conception qui préside à l'élaboration du *Dictionnaire des philosophes antiques* dirigé par Richard Goulet, si l'on en juge par la préface de Pierre Hadot³. Or ces catégories de «philosophie» ou de «philosophe», projetées sur l'Antiquité, ne suffisent pas à rendre compte de nombreux cas où, selon les discours des Anciens, la φιλοσοφία est en jeu, ce qui conduit les savants à juger que telle œuvre ne relève «pas véritablement de la philosophie» ou que tel personnage n'est pas un «véritable philosophe»⁴. Parfois ces jugements sont implicites : par exemple lorsque le *Dictionnaire des philosophes antiques* ne comprend pas Archimède, qui était pour les Anciens une figure éminente de la φιλοσοφία⁵.

En fait, ces jugements ne sont rien d'autre que l'écho de jugements semblables, qui avaient cours dès l'Antiquité, où ceux qui se réclamaient de la φιλοσοφία prétendaient toujours agir et parler au nom de la «véritable» φιλοσοφία, philosopher (φιλοσοφεῖν) «véritablement» (ὡς ἀληθῶς, ὄντως, τῷ ὄντι)⁶. Louis Robert a même pu

ment de la philosophie à l'Université, ou encore ce qu'écrit Gilles Deleuze (2003 [1990], p. 186) : «La philosophie consiste toujours à inventer des concepts».

³ P. Hadot, 1989, p. 13 : «Adhérer à l'une des écoles philosophiques de l'Antiquité [...], c'était donc choisir une certaine forme, un certain style de vie, un certain comportement dans la vie quotidienne. Il est donc bien évident que pour comprendre la philosophie antique, il ne suffira pas d'analyser la structure de la pensée qui s'exprime par exemple dans les dialogues de Platon ou les écrits d'Aristote». En fait, le *Dictionnaire* doit sa richesse exceptionnelle au fait qu'il s'émancipe de cette conception, comprenant des personnages aussi variés que des rois, des généraux, des rhéteurs, des lutteurs, des tyrans, des poètes, des courtisanes, des joueurs de flûte, des auriges, des forains, etc. qui ne menaient nullement une vie «philosophique».

⁴ Pensons par exemple à des personnages comme Isocrate, Apulée ou Apollonius de Tyane. Bien qu'ils se soient présentés et aient été reconnus par leurs contemporains comme des «philosophes», et même comme des philosophes exemplaires, ce titre leur est contesté par la critique moderne, qui les définirait plutôt comme des «mages» (Apollonius) ou des rhéteurs (Isocrate, Apulée).

⁵ Cf. Cicéron, *Tusc.*, V, 23, 64; Plutarque, *Marc.*, 14, 7-12 et 17, 5-12; Apulée, *Ap.*, 16, 1-6. Cf. aussi le *Commentaire* d'Eustochius au traité d'Archimède sur la mesure du cercle (dans le volume IV de la *CUF* consacré à Archimède, p. 142, l. 10-21).

⁶ Cf. e. g. Platon, *Phaed.*, 63 e : ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον [«un homme ayant réellement vécu dans la φιλοσοφία»]; 64 b : τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες [«Ceux qui pratiquent réellement la φιλοσοφία»]; 67 d : οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς [«Ceux qui pratiquent la φιλοσοφία correctement»]; *Rsp.*, V, 473 d : βίον [...] τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας [«La vie [...] qui correspond à la véritable φιλο-

montrer que ces expressions (ὡς ἀληθῶς, τῷ ὄντι) avaient d'abord été employées dans le contexte agonistique des joutes et des rivalités qui mettaient aux prises ceux qui revendiquaient le monopole du titre de φιλόσοφος⁷. Aussi nous a-t-il semblé préférable de renoncer à employer le terme français de «philosophie» et de «philosophe» et de n'employer que les termes grecs ou latins, selon le contexte, pour ne pas enfermer notre recherche dans le carcan des représentations modernes.

«La philosophie» au singulier, qu'elle soit «grecque», «romaine», «antique», n'a jamais existé, pas plus que «le philosophe». Marc Bloch mettait en garde contre ces «singuliers favorables à l'abstraction», assignant au contraire pour tâche à l'historien de faire apparaître des multiplicités⁸; elles sont la marque de la vie même, de cette «chair humaine» qui met en appétit l'historien, semblable à «l'ogre de la légende»⁹. Plus précisément, la φιλοσοφία nous est plus souvent apparue comme un titre, un nom valorisant – à l'instar de la «sagesse» (σοφία), avec laquelle elle se confond dans bien des cas, de la «culture» (παιδεία), du «courage» (ἀνδρεία) ou de la «vertu» (ἀρετή) – que comme le nom d'une discipline intellectuelle. Faire l'histoire de la φιλοσοφία dans le monde antique consiste donc aussi à faire l'histoire d'un nom prestigieux, qui acquit de plus en plus d'importance à partir du V^e siècle av. J.-C. et fut l'enjeu d'une compétition caractéristique de la culture antique.

σοφία)]; 475 *b* : φιλοδόξους καλοῦντες αὐτοὺς μᾶλλον ἢ φιλοσόφους [«Nous ne les appellerons pas des chercheurs de la connaissance, mais des chercheurs de l'opinion»]; *Ep.* VII, 326 *a-b*. Dans le *Phèdre* (248 *d*), le titre de φιλόσοφος est refusé à Lysias. Isocrate (*Ant.*, 270) distingue «la soi-disant φιλοσοφία de certains» (τὴν καλουμένην ὑπὸ τινῶν φιλοσοφίαν) de «celle qui mérite ce nom en toute justice» (τὴν δικαίως ἀν νομιζομένην). Xénophon, dans les *Mémoires* (I, 2, 19), dénonce «ceux qui prétendent philosopher» (τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν). Cf. aussi Épicure, *S. V.*, 41 (ὀρθῆς φιλοσοφίας); 54 : οὐ προσποιεῖσθαι δεῖ φιλοσοφεῖν, ἀλλ' ὄντως [«Il ne faut pas faire semblant de φιλοσοφεῖν mais φιλοσοφεῖν réellement»].

⁷ L. Robert, 1960 *a*, p. 549-552; 1969, p. 210-218. Ce mode de pensée essentialiste («véritable», «authentique» par opposition à «faux», «apparent») se retrouve en fait «dans tous les champs de production culturelle, champ religieux, champ scientifique, champ littéraire, champ artistique, champ juridique, etc. [...] Mais il est tout à fait clair, en ce cas, que les essences sont des normes. [...] La science ne peut rien d'autre que tenter d'établir la vérité de ces luttes [...]» (P. Bourdieu, 1998² [1992], p. 485, qui renvoie aux travaux d'Austin sur les expressions comme un «vrai» homme, un «vrai» courage, etc.).

⁸ M. Bloch, 2006 [1941], p. 866 : «Plutôt que le singulier, favorable à l'abstraction, le pluriel, qui est le mode grammatical de la relativité, convient à une science du divers».

⁹ *Ibid.* : «Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier».

Dans l'Antiquité, le titre de φιλόσοφος a été revendiqué par des médecins, des poètes, des magiciens, des devins, des athlètes, des entraîneurs sportifs, des géomètres, des rhéteurs, des historiens, des juristes, des géographes, des astronomes, des musiciens, des prêtres, des danseurs, des fonctionnaires de cour, des peintres, des architectes, des sénateurs, des empereurs – et aussi par des «philosophes professionnels». Il serait par conséquent arbitraire de prétendre définir ce qu'était un φιλόσοφος ou ce qu'était la φιλοσοφία. Ces recherches ne reposent donc sur aucune conception prédéfinie de ce que serait «la philosophie» ou «le philosophe» en général ou encore de ce qu'auraient été la *philosophia* ou la φιλοσοφία. Nous étudierons des singularités, des cas : événements, personnages, œuvres, en essayant de voir comment, dans chaque cas, se redéfinissaient le sens et les usages de la φιλοσοφία à Rome. Ce sont ces cas que nous englobons sous le terme général de «pratiques».

LES ROMAINS PENSAIENT AUSSI

Une telle interrogation sur les pratiques de la φιλοσοφία dans la culture de la fin de la République n'aurait pu voir le jour sans les efforts déployés depuis les années 1960 pour montrer que les Romains avaient été, au même titre que «les Grecs», des «penseurs», des «philosophes» au sens moderne de ce mot.

Jusqu'alors, en effet, ils étaient considérés, dans le meilleur des cas, comme de précieux compilateurs, utiles pour retrouver les sources grecques disparues¹⁰, ou de précieux passeurs, indispensables à la naissance de l'identité européenne fondée sur la Raison grecque¹¹. Dans le pire des cas, Heidegger condamnait leur langue

¹⁰ Cf. e. g. P. Hadot, 2002² [1981], p. 263 : «[...] bien que les latinistes n'en conviennent pas toujours, il faut bien admettre que la littérature latine [...] est constituée, en sa plus grande part, ou de traductions, ou de paraphrases, ou d'imitation de textes grecs. Parfois cela est tout à fait évident, car on peut comparer, ligne par ligne et mot à mot, les originaux grecs qui ont été traduits ou paraphrasés par les écrivains latins, parfois aussi les écrivains latins citent eux-mêmes leurs sources grecques, parfois enfin on peut légitimement conjecturer ces influences à l'aide d'indices qui ne trompent pas». Sur l'approche de Cicéron par la *Quellenforschung*, cf. C. Lévy, 1992, p. 61-68.

¹¹ Cf. e. g. R. Bague, 1999² [1992], p. 46 : «Tout ce que les juges les plus sévères concèdent à la romanité, c'est d'avoir diffusé les richesses de l'hellénisme et de les avoir fait parvenir jusqu'à nous. Mais justement, tout change si l'on renonce à voir le contenu de l'expérience romaine ailleurs que dans cette transmission elle-même. Ce peu de choses que l'on accorde à Rome, c'est peut-être tout Rome. [...] Les Romains n'ont rien fait que transmettre, mais ce n'est pas rien»; et p. 56 : «La culture romaine est ainsi essentiellement passage : une voie, ou peut-être un aqueduc».

comme indigne de la philosophie¹². Les études sur la philosophie romaine ont donc été entièrement renouvelées par les travaux de Pierre Boyancé, de Pierre Grimal et de Carlos Lévy sur la «philosophie cicéronienne», de Marcello Gigante autour de l'épicurisme romain, de Pierre Hadot autour du stoïcisme et du néoplatonisme. Ces savants et leurs élèves ont démontré que les Romains, loin d'avoir réalisé de simples «démarquages maladroits des œuvres grecques», avaient produit «une véritable philosophie»¹³, que le latin était aussi une «langue de la philosophie»¹⁴. Ces savants ont donc cherché à définir des concepts et des théories propres aux Romains (concepts de *natura*¹⁵, de *ratio*¹⁶, concept de *probabile*¹⁷ ou de *qualitas*¹⁸ chez Cicéron). Il s'agissait de reconstituer «la philosophie de Cicéron», «la philosophie de Lucrèce», «la philosophie de Sénèque», en recherchant les éléments de leur logique, de leur éthique, de leur théorie politique, de leur anthropologie, de leur épistémologie, de leur conception des dieux¹⁹, en étudiant leurs rapports avec les concepts et les théories des Grecs²⁰. Lucrèce a ainsi été l'objet d'études sur son apport propre à la «doctrine épicurienne»²¹ ou sur sa théorie politique²². De même, en ce qui concerne Cicéron, les savants ont cherché à mettre au jour sa «philosophie politique»²³, son attitude «philosophique» face à la religion romaine²⁴, et plus particulièrement face à la «divination»²⁵. La tendance la plus récente de cette enquête, suivant la mode prévalant actuellement dans les départements de «philosophie», cherche plutôt à mettre en évidence des réflexions sur le langage ou la connaissance²⁶.

¹² Cf. C. Lévy, 1996, p. 7-8; R. Brague, 1999² [1992], p. 44.

¹³ P. Grimal, 2004, p. 502.

¹⁴ P. Grimal (éd.), 1992.

¹⁵ C. Lévy (éd.), 1996.

¹⁶ L. Perelli, 1972.

¹⁷ C. Lévy, 1992; C. Auvray-Assayas, 2006.

¹⁸ C. Lévy, 2008.

¹⁹ Cf. les «synthèses» élaborées par P. Boyancé (1978² [1963]) sur Lucrèce, par P. Grimal sur Cicéron (1986) et sur Sénèque (1978 *a*), par C. Lévy (1992) sur la «philosophie cicéronienne».

²⁰ Cf. *e. g.* A. A. Long, 1995; W. W. Fortenbaugh et P. Steinmetz, 1989; D. Frede, 1989; K. Girardet, 1989.

²¹ P. Boyancé, 1978² [1963].

²² D. Fowler, 1997² [1989].

²³ L. Perelli, 1990; J. G. F. Powell, 1994; J.-L. Ferrary, 1995.

²⁴ L. Troiani, 1984; J. Kany-Turpin, 1986.

²⁵ J. Linderski, 1982; M. Beard, 1986; M. Schofield, 1986; J. Kany-Turpin, 2004, p. 7-86.

²⁶ C'est ce que C. Lévy (2008, p. 3) appelle la «nouvelle physionomie» de Cicéron.

Cette conception de la recherche n'a pas été la nôtre ici. En effet, elle suppose, pour employer une expression récemment employée par Carlos Lévy²⁷, de «réintégrer» les Romains «dans le monde philosophique qui était celui de leur époque». Elle suppose donc un «monde» commun, un espace commun à l'entreprise intellectuelle des Grecs et à celle des Romains. Elle ne nie certainement pas les différences qui les opposent. Carlos Lévy rappelait, en ouverture d'un livre collectif sur «le concept de nature à Rome», que «l'adoption de la philosophie grecque» ne fut pas celle du «statut de philosophe»²⁸. Mais ces différences n'empêchent pas qu'il existerait quelque chose comme «la philosophie», réalité annulant ou tout au moins dépassant les différences sociales, culturelles, historiques, réunissant les hommes dans une même activité conceptuelle, théorique, dont il serait possible de faire l'histoire : histoire des idées, histoire de la pensée, histoire de la philosophie ou des philosophies («philosophie grecque», «philosophie romaine», voire africaine, indienne, chinoise, etc.)²⁹.

Notre objet et notre méthode sont différents, car empiriques. Au lieu de partir d'une catégorie dont il s'agirait de faire l'histoire, nous étudions les représentations véhiculées par deux termes, l'un grec, l'autre latin, et les pratiques qui leur étaient associées.

Le deuxième point sur lequel nous nous écartons de cette perspective concerne non plus la «philosophie» en général, mais la «philosophie grecque». En effet, dire que les Romains avaient été des philosophes au même titre que les Grecs implique également une certaine conception de la «philosophie grecque».

²⁷ *Ibid.*

²⁸ C. Lévy, 1996, p. 16.

²⁹ Un texte d'A. A. Long (2003) sur la «*Roman philosophy*» est emblématique de cette approche qui conclut d'une continuité de tradition à une identité de pratiques : tout en commençant par reconnaître que les Romains auraient trouvé «*inept*» de parler de «philosophie romaine», il fait le raisonnement suivant : puisque des «philosophes» comme Montaigne, Locke, Hume, ont été «influencés» par Cicéron et Lucrèce, on peut parler de «*Roman philosophy*» (cf. *ibid.*, p. 184-185). Ce raisonnement ne relève pas d'une bonne méthode historique : des personnages aussi différents que Montaigne ou Locke sont mis dans un même panier disciplinaire (la «philosophie»); ensuite, cette unité artificielle est projetée sur l'Antiquité au nom de la catégorie d'«influence» ou d'«héritage» (*legacy*). Mais ce raisonnement contredit aussi aux règles de la logique : car, même si l'on accepte de penser en termes d'«influences», le fait que A ait été influencé par B ne signifie pas que B soit identique à A, que B fasse la même chose qu'A, etc. Ce n'est pas parce que Berlioz a été «influencé» par Shakespeare que Shakespeare était compositeur.

Par «philosophie grecque», les chercheurs entendent généralement les concepts, les théories et les systèmes qu'ils attribuent aux écoles athéniennes (l'Académie, le Lycée, le Portique, le Jardin), et parfois aux sages (σοφοί) dits « présocratiques ». Cette activité théorique des écoles athéniennes et des Présocratiques est toujours considérée comme «rationnelle». Ceci est un aspect décisif pour nous, car les mots «raison», «rationnel», «rationalisme», sont des mots à racine latine (*ratio*), ce qui n'est pas sans poser problème, car ni le mot *ratio* ni, *a fortiori*, le mot «raison», ne rencontrent leur équivalent en grec³⁰.

³⁰ Le mot λόγος est traditionnellement proposé comme son équivalent. Or, sans nier qu'il peut parfois se rapprocher de ce que nous entendons par «ordre» ou «bon sens», il s'agit le plus souvent d'une «parole», d'un «discours», qui n'a rien de particulièrement «rationnel». Le λόγος des devins et des initiateurs, dont nous parlerons plus bas (cf. p. 108-109 et 123), n'était probablement pas un modèle de «rationalité». Le mot est susceptible de traductions variées en latin. Pour parler du ἱερὸς λόγος des Bacchantales, Tite-Live emploie le mot *carmen* (cf. *infra*, p. 125). Lorsque saint Jérôme doit traduire le λόγος de l'Évangile selon saint Jean, qui est aussi le λόγος d'Héraclite et des Stoïciens, il recourt au mot *verbum*. En outre, le λόγος ne s'oppose pas au μῦθος comme «la Raison» au «mythe», malgré une conception venue de la philosophie de l'Histoire allemande, qui recherchait dans l'histoire grecque un passage de l'un à l'autre. *Vom Mythos zum Logos* est le titre d'un livre classique de Wilhelm Nestle qui, dans son édition originale (Stuttgart, 1940, p. 6) écrivait : «*Diesen Weg vom Mythos zum Logos zu gehen, aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit des Geistes emporzuwachsen, scheint den arischen Völkern als denen der höchstbegabten Rasse vorbehalten geblieben zu sein, und unter ihnen läßt sich wieder bei keinem diese Entwicklung so klar verfolgen wie bei den Griechen*». Le passage de la «minorité» à la «majorité» (*aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit*) vient du «Qu'est-ce que les Lumières?» (*Was ist Aufklärung?*) de Kant. Ce mélange de philosophie kantienne et de racisme ne signifie pas que Wilhelm Nestle prétendait «*by means of his book help to increase the rationality in the troubled world around him*» (G. W. Most, 1999, p. 30), mais s'inscrit dans la tradition de théoriciens racistes comme Chamberlain ou Woltmann (cf. G. Mosse, 2003 [1998²], p. 178 et 182). Nous ne pouvons nous contenter de dire, comme André Laks, qui cite la phrase de Nestle «en passant» (2006, n. 2 p. 57), que «la formule du 'mythe à la raison' a été souillée par W. Nestle», et continuer d'écrire que la description de «l'émergence et [du] développement de la rationalité en Grèce comme une sortie hors du mythe [...] ne pose aucun problème particulier» (*ibid.*, p. 56). Mais l'attachement des savants à ce schéma est peut-être encore plus frappant lorsque, à propos du récit eschatologique que les commentateurs appellent «mythe du *Gorgias*», M. Canto-Sperber (1993³ [1987], n. 248 p. 355) écrit que Socrate le présente comme un μῦθος, alors que Socrate non seulement le présente comme un λόγος, mais ajoute même que c'est son adversaire Calliclès qui le traitera comme un μῦθος (523 a)! Quant à l'ouvrage collectif dirigé par R. Buxton (1999), il modifie le schéma de Nestle – par exemple W. Burkert (1999, p. 104) estime qu'au stade mythique aussi il y a du λόγος – mais ne prétend pas s'en débarrasser. Seul l'article de C. Calame (1999, p. 140) affirme que les «mythes grecs» sont des λόγοι qui «*do not seem to be markedly differentiated from other types of discourse in which we, by contrast, would perceive the operation of reason*».

Pour des savants aussi différents que Jean-Pierre Vernant ou André Laks, la Raison est apparue en Grèce³¹. L'un parle de naissance de la «pensée positive» ou de la «positivité»³² là où l'autre préfère parler de «naturalisme»³³. Ces deux notions sont elles aussi des notions étymologiquement, donc culturellement latines, et posent le même problème que l'application du mot «raison» aux Grecs.

Même si le mot «raison» vient du latin *ratio*, il n'y a rien de commun entre ce que nous entendons par Raison et ce que les Romains entendaient par *ratio*. En français moderne, le sens du mot «Raison» provient du «rationalisme» du XVII^e siècle et des Lumières. Par «rationalisme», nous entendons l'attitude consistant à porter un examen critique sur la religion (qui n'a rien à voir avec la religion romaine) et sur le pouvoir, à encourager le dialogue en vue de la recherche de la vérité, à ne pas prétendre connaître ce qui dépasse nos sens, et par conséquent à se montrer tolérants à l'égard des opinions d'autrui, à dénoncer enfin tout ce qui contredit la «lumière naturelle» ou le «bon sens» : superstition, miracles, surnaturel³⁴.

Cette attitude moderne a été prêtée aux «philosophes grecs» et à leurs homologues romains, censés avoir combattu la «religion traditionnelle». Ainsi Pierre Hadot peut-il écrire³⁵ : «On doit prendre soin de distinguer rigoureusement religion et philosophie. [...] Il faut employer le mot «religion» pour désigner un phénomène qui comporte des images, des personnes, des offrandes, des fêtes, des lieux, consacrés à Dieu ou aux dieux. Ce qui n'existe absolument pas dans la philosophie». Cette vision des Grecs remonte aux philosophes modernes eux-mêmes (de Gassendi à Hegel), mais elle s'est singulièrement aggravée depuis 1945.

³¹ Cf. e. g. J.-P. Vernant, 1996, p. 373 : «La pensée rationnelle a un état civil; on connaît sa date et son lieu de naissance. C'est au VI^e siècle avant notre ère, dans les cités grecques d'Asie Mineure, que surgit une forme de réflexion nouvelle, toute positive, sur la nature»; A. Laks, 2006, notamment p. 56-66.

³² J.-P. Vernant, 1996, p. 373-410. Comme l'indique A. Laks (2006, p. 91), «le concept est hérité d'Auguste Comte».

³³ A. Laks, *ibid.*, p. 12 : «Le naturalisme, né en Ionie, et notamment à Milet, au VI^e siècle [...]».

³⁴ Sur les Lumières, cf. le livre de J. I. Israel (2001), qui se livre à une enquête prenant en compte l'ensemble de l'Europe et fait des Pays-Bas du XVII^e siècle, notamment de Spinoza, leur véritable foyer, «détrônant» ainsi la France du XVIII^e siècle.

³⁵ P. Hadot, 2003 [2001], p. 71-72.

Au cours de la première moitié du XX^e siècle, Franz Cumont, Richard Reitzenstein, Franz Boll, et à leur suite André-Jean Festugière, sans d'ailleurs remettre en cause la croyance dans le « rationalisme des Grecs », non seulement révélaient la nature religieuse des pratiques philosophiques grecques, mais s'aventuraient à explorer les rapports entre la « philosophie grecque » et les cultes à mystères ou les courants religieux venus de Perse, d'Égypte ou de Syrie. Leur foi dans le rationalisme des philosophes grecs ne les empêchait pas de reconnaître le fait que les écoles athéniennes étaient des associations religieuses.

Les écoles philosophiques étaient en effet des associations vouées au culte des Muses et éventuellement aussi au culte de leurs fondateurs. Cet aspect religieux des écoles philosophiques, qui avait été reconnu dans la première moitié du XX^e siècle par des savants comme Wilamowitz³⁶ ou Boyancé³⁷, a été comme perdu de vue après 1945. L'idée de Wilamowitz selon laquelle les écoles philosophiques étaient des thiasas a été attaquée par deux livres qui font encore aujourd'hui autorité³⁸, l'un de J. Glucker sur l'Académie³⁹, l'autre de J. P. Lynch sur le Lycée⁴⁰. Ils ont montré que la conception de Wilamowitz ne reposait sur aucun texte : nulle part les écoles ne sont définies comme des thiasas⁴¹. Mais faut-il pour autant en conclure que les écoles n'étaient pas des associations religieuses, et y voir à la place des sortes d'établissements d'enseignement supérieur⁴²? Dans

³⁶ U. von Wilamowitz-Moellendorff, 1959 [1918], p. 208-210 : « [...] *er hat eine Genossenschaft gegründet, wie er sie bei den Pythagoreern kennengelernt hatte* [...] *Gemäß dem attischen Rechte war die Genossenschaft formell ein Kultverein, so daß man sagen kann, Besitzer war die Gottheit, deren Kult die Genossen vereinte, hier die Musen, [...] so daß man von einem Museion reden könnte, wie an anderen Orten geschah* ». Dans *Hellenistische Dichtung* (1924, p. 161), il attache moins d'importance à cette dimension : « *Der Name besagt wenig; jede Klippschule konnte so heißen, denn Musenbilder standen darin* ».

³⁷ P. Boyancé, 1972² [1937].

³⁸ Cf. les références rassemblées par P. Ismard (2010, n. 217 p. 187).

³⁹ J. Glucker, 1978, notamment p. 229-232.

⁴⁰ J. P. Lynch, 1972, p. 112-128.

⁴¹ Cf. e. g. J. P. Lynch, 1972, p. 109-110. Les membres ne sont jamais définis comme *θιασῶται* ni le scolarque comme un thiasarque. Cf. *ibid.*, p. 127 : « *There is no substantial evidence for believing with Wilamowitz and many after him that the Peripatos and other Athenian schools of higher learning were organized internally or externally as thiasoi devoted to the Muses* ».

⁴² Ainsi, pour J. P. Lynch, les écoles philosophiques sont des « *schools of higher learning* » (cf. citation à la note précédente); pour J. Glucker (1978, p. 160-163), la *σχολή* de Platon est un lieu où l'on suit un « *course of studies* », un « *established seminar* », au sens universitaire du terme, *σχολάζειν* signifie « *to study* » et

le monde grec, les associations privées⁴³, toutes placées sous la protection d'une ou plusieurs divinités⁴⁴, formaient un «ensemble

συσχολάζειν «*study with someone*» ou «*to hold course*». Cf. enfin N. F. Jones, 1999, p. 228 : «*The religious concerns of these associations [...] were only incidental to their dominating central doctrinal and educational purpose*». Pour N. F. Jones, les écoles sont bien des associations (cf. sa démonstration, *ibid.*, p. 229-234), des κοινώνιαι, mais non des associations religieuses (*ibid.*, p. 228) : «*Terminology apart, the schools, except for their undeniable maintenance of sanctuaries of the Muses, emerge as essentially secular institutions devoted to the pursuit of purely secular ends*». De même, tout en démontrant, contre J. P. Lynch, que les écoles philosophiques étaient bien des associations, P. Ismard (2010, p. 187) dit qu'on peut «s'accorder avec [lui] sur le rôle, finalement très incertain, du culte des Muses».

⁴³ Par «associations privées», nous entendons, avec A-F. Jaccottet (2003, p. 11) «des associations ne dépendant directement ni d'une cité ni d'un sanctuaire ni d'une quelconque structure officielle, qui se gèrent de façon autonome, tant sur le plan financier que sur le plan administratif, qui recrutent leurs membres en dehors de tout schéma civique préétabli (dème, tribu, phratrie...) et dont les dates de réunion sont en principe indépendantes du calendrier officiel». Il faut cependant bien avoir conscience que cette catégorie d'«association privée» nous est propre : elle nous sert à isoler certains groupes, à mieux les comprendre, mais elle n'était pas perçue par les Anciens d'une façon aussi nette. Ainsi ni la loi de Solon (cf. *infra*, n. 46 p. 11) ni Aristote (*E. N.*, VIII, 9, 1160 a) ne distinguent entre associations privées et associations civiques, cf. M.-F. Baslez, 1996, p. 286-287 et N. F. Jones, 1999, p. 30-31 : «*We should think of 'public' and 'private' not as mutually exclusive 'either/or' alternatives, but rather as opposing extremes on a continuum possessing infinite intermediate gradations*».

⁴⁴ Il n'y a donc pas à distinguer entre associations privées «religieuses» et associations privées «professionnelles». Les deux types sont «religieux», dans la mesure où les associations s'organisent toujours autour d'un culte : ainsi les marchands, armateurs et receveurs de Beyrouth se réunissent dans l'association des Poseidoniastes, cf. *ID*, 1520 (153/152 av. J.-C.); 1774 (c. 110 av. J.-C.); 1778 (après 88 av. J.-C.). De même à Rome, les bûcherons (*collegium dendrophorum*) honorent Silvanus (*cultores Silvani dendrophori*, cf. *CIL*, VI, 642 [97 ap. J.-C.]) ou la Mère des dieux, cf. *CIL*, VI, 641 : *collegium dendrophorum Matris deum m[agnae] I[daeae] et Attis* (règne d'Hadrien). Nous qualifierions leurs buts d'«économiques» (il s'agit de contrôler des tarifs, d'obtenir un monopole ou des parts de marché) mais d'autres objectifs sont moins nettement liés au profit (financement des repas en commun ou du bâtiment abritant l'association, d'une tombe commune, honneurs votés aux membres les plus méritants). Pour atteindre ces buts, l'aide de la divinité est nécessaire. Par conséquent, la distinction moderne entre «professionnel» et «religieux» aurait ébahi nos armateurs et nos bûcherons. Les dieux étaient omniprésents dans la vie économique comme dans le reste de la vie sociale : à Éphèse, Apollon pouvait par exemple empêcher une grève dans les travaux publics, cf. S. G. Wilson, 1996, p. 18-19. C'est à cet article que j'emprunte les exemples utilisés dans cette note, y ajoutant celui d'une association de blanchisseurs participant ensemble au rituel éleusinien (*IG II²*, 1177, 1257, 2934, 2935), mentionné par M.-F. Baslez (1996, p. 284). En ce qui concerne le monde romain, on trouvera d'autres exemples dans J. Scheid (2003) et W. Van Andringa (2009, p. 271-323).

flou» à la terminologie mouvante⁴⁵, réglé à Athènes par une législation connue dans l'Antiquité pour sa très grande souplesse⁴⁶.

Dès lors, ce n'est pas à partir d'une conception étroite et figée du vocabulaire et du droit que l'on peut comprendre ces associations qu'étaient les écoles philosophiques, mais à partir de leurs pratiques. Il est vrai que nous sommes très mal renseignés à ce propos⁴⁷. Nous avons perdu les « règlements de banquet » (νόμοι συμποτικοί) de Speusippe repris et complétés par Xénocrate⁴⁸, ainsi que ceux d'Aristote⁴⁹; d'Aristote, nous avons encore perdu le traité sur la prière (περὶ εὐχῆς) et le *Banquet*⁵⁰; de Théophraste, nous avons perdu les écrits « sur l'ivresse » (περὶ μέθης)⁵¹, « sur la piété »⁵², « sur la possession divine » (περὶ ἐνθουσιασμοῦ)⁵³, « sur la musique » et « sur les fêtes »⁵⁴. Mais ces titres mêmes confirment ce que nous

⁴⁵ Les termes étaient souvent confondus par les Anciens, par exemple les termes de « thiasse » et d'« érane » chez Aristote, (*E. N.*, VIII, 9, 1160 a 19-20, cité *infra* n. 61 p. 13) ou Athénée, VIII, 362 e : καλεῖται δ' ὁ αὐτὸς καὶ ἔρανος καὶ θίασος. Cette indistinction se retrouve dans les inscriptions. Cf. P. Foucart, 1873, p. 2 : « Dans les monuments épigraphiques qui nous sont parvenus, il serait le plus souvent difficile de trouver une différence entre les thiasse et les éranes »; de même, les orgéons sont assimilés à des thiasse (*ibid.*, p. 5); M.-F. Baslez, 1996, p. 282 : « Au IV^e siècle [...], le phénomène associatif déborde toute classification typologique et reste très peu structuré, comme en témoigne l'imprécision de la terminologie. [...] Comme les auteurs du IV^e siècle ne recourent à aucune classification générique, non plus que les documents émanant des associations elles-mêmes, il est évident qu'il y avait un certain flou juridique, étant donné l'imprécision du concept. »; J. S. Kloppenborg et S. G. Wilson, 1996, p. 1 (« *the multitude of overlapping terms used of and by associations in the Hellenistic era* »); p. 18 : « *It is especially difficult to arrive at a clear taxonomy of associations in the Hellenistic and imperial periods* »; N. F. Jones, 1999, p. 26 (« *a universal notion of 'association' may not even have existed* ») et 30 sq.

⁴⁶ La loi de Solon sur les associations nous a été conservée par le *Digeste* (47, 22, 4). Cf. M.-F. Baslez, 1996, p. 286 et N. F. Jones, 1999, p. 33-40 et 311-320.

⁴⁷ Nous ne savons notamment rien de l'organisation et des pratiques du Portique, cf. T. Dorandi, 1999 a, p. 58 : « *Unfortunately we know nothing about the Stoa* ». Même l'authenticité de l'inscription honorant Zénon de Citium (*ap.* Diogène Laërce, VII, 9-12) a été récemment mise en discussion, cf. M. Haake, 2004. Le titre d'un texte de Cléanthe consacré au banquet (*cf.* Diogène Laërce, VII, 175) est peut-être le seul indice que nous ayons des pratiques conviviales du Portique.

⁴⁸ Athénée, V, 186 b.

⁴⁹ Diogène Laërce, V, 26, en suivant la correction de Rose (νόμοι συμποτικοί) pour le singulier νόμος συστατικός.

⁵⁰ Diogène Laërce, V, 22.

⁵¹ *Ibid.*, 44.

⁵² *Ibid.*, 50.

⁵³ *Ibid.*, 43. Son successeur Straton composa un traité sur le même sujet (*ibid.*, 59).

⁵⁴ *Ibid.*, 47.

savons par ailleurs : que la vie des écoles était rythmée par les banquets et les fêtes, c'est-à-dire par des rituels religieux, précédés par des sacrifices et des libations, accompagnés de chants⁵⁵. C'était ces pratiques qui faisaient des écoles des associations, et non leur structure institutionnelle⁵⁶. Le caractère extrêmement souple de l'organisation des écoles apparaît par exemple quand Platon parle des «disciples» de Dion à Syracuse⁵⁷ : Dion n'est pas «scolarque», il ne dirige pas une «école» en un sens institutionnel, mais il est évident qu'il dirige un groupe qui s'apparente à une branche de l'Académie à Syracuse, comparable au groupe d'Académiciens qui se réunira, après la mort de Platon, autour du tyran Hermias à Atarnée⁵⁸. Ce qui constitue une école philosophique, c'est d'abord le

⁵⁵ Pour l'Académie et le Lycée, cf. le texte d'Antigone de Carystos cité par Athénée (XII, 547 f-548 a, cité *infra*, n. 64 p. 14), où les banquets et les fêtes sont conçus comme le prolongement de ceux de l'Académie; un texte étonnant de Chrysippe (*ap.* Athénée, IV, 137 e-f = SVF, t. III, p. 198, 47) sur les prescriptions concernant les repas à l'Académie et au Lycée; ainsi que les nombreux extraits du *de pietate* de Théophraste conservés par le *de abstinentia* de Porphyre : cf. e. g. II, 11, 3 et 26, 1 (refus des sacrifices sanglants si l'on veut être «vraiment pieux», τῷ ὄντι εὐσεβεῖν); II, 20, 2-3 (prescriptions sur les libations); II, 32, 3 : Porphyre dit qu'il a repris les arguments essentiels de Théophraste en faveur du sacrifice non-sanglant, mais non les fables (χωρὶς τῶν ἐμβεβλημένων μύθων) dont le Péripatéticien avait fait selon le Néoplatonicien un usage excessif; II, 42, 4 et IV, 20, 14 (les sacrifices selon Théophraste visent à purifier l'âme des affects qui l'attachent au corps); IV, 4, 2 (Lycurgue célébré pour avoir institué la communauté des repas, κοινότητι τῶν δεῖπνων). Sur l'usage de Théophraste par Porphyre, cf. P. Boyancé, 1972² [1937], p. 201 *sq.*; G. Stroumsa, 2005, p. 109-111. En ce qui concerne les sacrifices et les fêtes du Jardin, cf. A.-J. Festugière, 1968² [1946], p. 31-34. Aux témoignages qu'il cite, ajoutons maintenant trois fragments du *de pietate* de Philodème, dont le premier livre a été édité par Dirk Obbink : col. XXVII, 761-772 : τοῦ θείου [...] τὴν φύσιν [...] ἐν δ[ε] ταῖς ἑορταῖς μ[ά]λιστ' ἐ[ι]ς ἐπίνοιαν αὐτῆς βαδίζοντα διὰ τὸ τῶνομα πάντα ἀνά στόμ' ἔχειν [«La nature du divin, c'est surtout dans les fêtes que [sc. le sage] marche vers son intuition, en ayant toujours son nom à la bouche»]; col. XXXI, 890-895 (le sacrifice comme condition incontournable d'une ὁμοίωσις avec Zeus); col. XLV, 1292-1296 (Épicure et les autres fondateurs du Jardin détiennent le monopole, μόνο[ι], de la conception correcte de la piété : δοξάζειν ὀσι[ώ]τατα). Plus spécifiquement, sur les pratiques initiatiques du Jardin, sur les rapports du Jardin avec les μυστήρια d'Éleusis et les autres fêtes athéniennes, sur le culte d'Épicure, sur les icades, cf. *infra* p. 250-251 et 301.

⁵⁶ Cf. M.-F. Baslez, 1996, p. 282-283 : «Au IV^e siècle, l'association ne se définit jamais comme une structure, mais comme un groupe d'hommes. [...] Les formules en cours au IV^e siècle mettent donc l'accent sur la pratique associative et non sur la nature de l'association».

⁵⁷ Platon, *Ep.*, VII, 338 d : Δίονος ἅττα διακηκοότες.

⁵⁸ Philodème, *Acad. hist.*, col. V, 2-11 Dorandi : μεταπεμψαμένου [μὲν α]ὐτοῦς καὶ πρότερον τοῦ Ἐρ[μ]ί[ο]υ εὐ]νοῦσα[τα], τότε δὲ καὶ μάλ[λ]όν τι διὰ τὴν Πλάτωνος

fait de vivre ensemble⁵⁹. Cette vie commune apparaît dans les rituels des écoles.

Les rituels des écoles, qui honoraient en particulier les Muses et les fondateurs héroïsés de l'école⁶⁰, faisaient des écoles une variante de ces associations culturelles, «thiases et éranes», décrites par Aristote⁶¹, dont le but était, outre la célébration des fêtes, le plaisir et la détente que procurent les fêtes. C'est ce même double but (culte et détente) confirmé par ailleurs par la documentation épigraphique⁶² et par Strabon⁶³, que s'étaient donnés dans leurs réunions Platon et

τελε[υτήν ἐ]πισπεύσαντος. παραγενομ[ένοις δ' αὐ]τοῖς τὰ τε ἄλλα πάντα ἐπ[ό]ησε] κοιν[ῶ] καὶ πόλιν ἔδωκεν οἰκ[εῖ]ν [...] ἐν ἣ ἑκείνοι τε δια[τρίβο]ντες ἐφιλοσόφουν εἰς ἕνα [περὶ]πατον συνιόντες [«Ils se rendirent auprès d'Hermias] «qui les avait déjà auparavant invités à le rejoindre avec la plus grande bienveillance; mais après la mort de Platon, il les pressa davantage. À leur arrivée, il mit tout en commun avec eux et leur donna une ville où habiter [sc. Assos]; ils y vécurent en pratiquant la φιλοσοφία, se retrouvant régulièrement à la même promenade». Sur Hermias, cf. la notice que lui consacre T. Dorandi dans le *DPhA* (H 80).

⁵⁹ De même, quand Isocrate parle du temps où il commençait à avoir des disciples (cf. *Ant.*, 162 : ἡρχόμεν πησιάζειν τισίν), faut-il penser qu'il avait alors déjà «officiellement», «institutionnellement», fondé une école? Quiconque se met à la disposition de ceux qui veulent l'écouter (pour s'instruire, devenir meilleurs, devenir éloquentes) est-il tenu de fonder une association en bonne et due forme? Cf. encore la façon dont sont racontés les débuts d'Antiphon dans la biographie attribuée à Plutarque (*Vit. or.*, 833 c).

⁶⁰ Ce trait se retrouve parfois dans d'autres associations, cf. P. Foucart, 1873, p. 15 : des «réformateurs [...] ajoutèrent leur nom au nom primitif de la société [...] : à Rhodes, les Dionysiastes s'appelèrent en même temps Chérémoniens; les Agathodaimoniastes, Philoniens; les éranistes de Zeus Atabyrios, déjà nommés Euphranoriens, d'un premier réformateur, marquaient encore qu'ils étaient avec Athénaïos de Cnide»; d'autres exemples dans M.-F. Baslez, 1996, n. 6 p. 283.

⁶¹ *E. N.*, VIII, 9, 1160 a, 19-20 : ἐνταῦθα δὲ τῶν κοινωμάτων δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασῶν καὶ ἐρανιστῶν. En suivant la lecture de R. Bodéüs (2004, p. 435), je ne considère pas ce passage comme une interpolation. Cf. aussi *Pol.*, VII, 9, 1329 a 31-34. Sur ce passage de l'*Éthique à Nicomaque*, cf. N. F. Jones, 1999, p. 27-35.

⁶² Cf. M.-F. Baslez, 1996, p. 287-288 : «Tous [sc. les groupes] signalent [...] que leurs réunions ont un caractère à la fois cultuel et convivial».

⁶³ Strabon, X, 3, 9 : κοινὸν δὲ τοῦτο καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν βαρβάρων ἐστὶ τὸ τὰς ἱεροποιῶν μετὰ ἀνέσεως ἑορταστικῆς ποιεῖσθαι, τὰς μὲν σὺν ἐνθουσιασμῶ, τὰς δὲ χωρὶς, καὶ τὰς μὲν μετὰ μουσικῆς, τὰς δὲ μὴ, καὶ τὰς μὲν μυστικῶς, τὰς δ' ἐμφανῶς· καὶ τοῦθ' ἡ φύσις οὕτως ὑπαγορεύει [«Grecs et Barbares ont en commun d'accomplir leurs rituels religieux au moyen de la détente que procurent les fêtes, les uns avec possession, les autres sans; les uns en musique, les autres sans; les uns dans le secret, les autres au grand jour. Tel est ce à quoi nous enjoint la nature»]. Sur ce texte, cf. P. Boyancé, 1972² [1937], p. 217-227.

Speusippe, selon Antigone de Carystos⁶⁴ et selon Strabon⁶⁵. Ces rituels créaient entre les membres des écoles, comme dans les autres associations, un lien de φιλία⁶⁶ impliquant des pratiques d'entraide (ὠφέλεια) : assistance judiciaire⁶⁷, prêts d'argent⁶⁸, rachat en cas d'asservissement⁶⁹, honneurs funèbres⁷⁰ : c'est parce qu'il faisait chanter, au cours des banquets réunissant son groupe, un hymne célébrant Hermias comme un dieu, qu'Aristote dut quitter Athènes, afin d'éviter une condamnation pour impiété⁷¹.

Dès lors, que les écoles n'aient pas été définies comme des « thiasés » n'a aucune importance : l'essentiel est qu'elles étaient, tout comme les thiasés et les éranes, des variantes au sein de l'ensemble foisonnant, si caractéristique de l'Athènes hellénistique, que constituaient les associations culturelles.

Après 1945, malgré les travaux d'A.-J. Festugière ou de E. R. Dodds, la dimension religieuse et mystique des pratiques des φιλόσοφοι athéniens a progressivement cessé d'être prise en compte. Elle ne convenait ni à l'orientation matérialiste de Jean-Pierre Vernant et de son école, ni à l'orientation existentialiste et chré-

⁶⁴ Ap. Athénée, XII, 547 f-548 b : ἐποιήσαντο τὰς συνόδους ταύτας [...] ἵνα φαίνωνται καὶ τὸ θεῖον τιμῶντες καὶ φυσικῶς ἀλλήλοις συμπεριφερόμενοι, καὶ τὸ πλεῖστον ἔνεκεν ἀνέσεως καὶ φιλολογίας [«Ils avaient institué ces réunions festives pour démontrer qu'ils honoraient les dieux et pour se comporter les uns avec les autres en conformité avec la nature, en recherchant la détente et le plaisir des discours savants»]. Sur le sens du mot φιλολογία, cf. *infra*, p. 38-40. Le φυσικῶς des manuscrits ne me semble pas exiger la correction en μουσικῶς proposée par Bergk et acceptée par Tiziano Dorandi dans son édition d'Antigone de Carystos (*ad loc.*) : cf. e. g. le texte de Strabon cité *supra*, n. 63 p. 13.

⁶⁵ Strabon, X, 3, 10.

⁶⁶ À cet égard, la *Lettre VII* de Platon contient un passage remarquable (333 e, cité *infra*, n. 127 p. 116), où Platon insiste sur la différence qui sépare la φιλία « courante » (περιτρεχούσης), celle des cultes à mystères ou des relations d'hospitalité, et celle qu'il propose dans l'Académie. Ce qu'il entend ici par φιλοσοφία est avant tout une association (ἐταιρία).

⁶⁷ Cf. M.-F. Baslez, 1996, p. 284-5. On comprend mieux à partir de là l'importance que prenait, aux yeux d'Épicure, le soutien apporté par Métrodore à Mithrès, l'intendant déchu du roi Lysimaque, lorsqu'il fut emprisonné (Plutarque, *Col.*, 1126 e-f). Cf. aussi le soutien de Platon à Chabrias, si l'anecdote est authentique (Diogène Laërce, III, 23-24).

⁶⁸ Cf. M.-F. Baslez, 1996, p. 285 : « Toute association a vocation à devenir une officine de prêts ».

⁶⁹ Cf. le rachat de Platon esclave, si l'on en croit Diogène Laërce (III, 20). Sur cet épisode, cf. la notice consacrée par Richard Goulet à Annicéris de Cyrène dans le *DPhA*.

⁷⁰ En ce qui concerne les cultes de Socrate et de Platon, cf. e. g. les références données par A.-J. Festugière dans sa traduction du commentaire de Proclus sur la *République* (n. 1 p. 86). Sur le culte d'Épicure dans le Jardin, cf. D. Clay, 1986.

⁷¹ Cf. Athénée (XVI, 696 a-b) et Diogène Laërce (V, 5), qui donne le texte de cet hymne.

tienne de Pierre Hadot. Rien n'est plus significatif à cet égard que le silence complet qui entoure aujourd'hui l'œuvre de Giorgio Colli, un des plus grands savants du siècle dernier, autour des Présocratiques⁷².

Cette conception moderne de la «philosophie antique» comme «rationnaliste», donc étrangère au religieux, s'accompagne souvent de l'idée selon laquelle les discours des «philosophes» étaient intériorisés sous forme de «convictions», à la façon des idéologies modernes. Nous serons amenés, au fil de ce travail, à remettre en question ces paradigmes d'«intériorité», de «convictions», d'«idéologie».

Parallèlement à cette découverte de l'activité théorique des Romains, notre recherche est tributaire des travaux de Pierre Hadot sur les pratiques philosophiques grecques. Selon lui, le «point commun» à toutes les écoles issues de Socrate, c'est «qu'avec elles apparaît le concept, l'idée de philosophie, conçue [...] comme un certain discours lié à un mode de vie et comme un mode de vie lié à un certain discours»⁷³. La «philosophie antique» est donc définie comme «manière de vivre»⁷⁴. Cette «manière de vivre» s'incarne dans des pratiques, régimes alimentaires, exercices, comme la méditation de maximes ou la remémoration des événements de la journée, qui constitueraient l'essentiel de l'activité philosophique, et définiraient donc la philosophie comme une école du bien vivre et le philosophe comme un maître de sagesse éthique. Aussi grand soit notre désaccord, au bout du compte, avec cette perspective, notre dette à son égard est immense, dans la mesure où il a déplacé le regard de l'historien des «idées» vers les «pratiques».

MÉTHODE DE LA RECHERCHE

Comment avons-nous procédé pour étudier les différents cas dont nous parlions plus haut? Le point de départ consiste à partir du principe que tout effet de familiarité sera trompeur. Les mots de Virginia Woolf sur les Grecs valent aussi pour les Romains⁷⁵ :

⁷² Colli est surtout connu en France comme l'éditeur de Nietzsche, avec Mazzino Montinari. Mais il a également publié un recueil de textes intitulé *La Sapienza greca*, dont la lecture a été une source essentielle de ce travail.

⁷³ P. Hadot, 1995, p. 46.

⁷⁴ *Ibid.*, deuxième partie («La philosophie comme mode de vie»), p. 91-226.

⁷⁵ V. Woolf, 1925, p. 23.

Between this foreign people and ourselves there is not only difference of race and tongue but a tremendous breach of tradition. All the more strange, then, is it that we should wish to know Greek, try to know Greek, feel for ever drawn back to Greek, and be for ever making up some notion of the meaning of Greek, though from what incongruous odds and ends, with what slight resemblance to the real meaning of Greek, who shall say?

Entre ces étrangers et nous, il n'y a pas seulement une différence de race et de langue, mais aussi une terrible cassure de tradition. D'autant plus étrange apparaît alors notre désir de connaître le grec, d'essayer de connaître le grec, de nous sentir toujours attirés vers le grec, de ne jamais cesser d'inventer de vagues notions de ce que le grec signifiait, alors que personne ne pourrait dire de quels présupposés incongrus nous partons, à quelles ressemblances ténues avec le véritable sens du grec nous recourons.

Les mots φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφεῖν, et leurs calques romains (*philosophia, philosophus, philosophari*), font partie de ces mots intraduisibles dont parlait Giorgio Pasquali, «qui ne parlent que dans la langue dans laquelle ils ont été conçus et écrits»⁷⁶. Cette règle est d'autant plus vitale pour une recherche qui porte sur des mots qui n'ont cessé au cours des derniers siècles de se charger non seulement de sens différents, mais aussi de susciter des passions violentes.

Cette règle nous oblige à ne jamais interpréter un énoncé – par exemple un énoncé du *Contre Pison* de Cicéron, que nous étudions dans le chapitre sur les Épicuriens – sans interroger ce que les linguistes appellent son «énonciation»⁷⁷, c'est-à-dire l'acte par lequel il a lieu dans la société et la vie des hommes : en l'occurrence, un discours d'accusation au Sénat. Cet acte implique un certain comportement, le respect de certaines règles, le recours à certaines conventions, la recherche de certains effets. Cette approche des textes correspond à la linguistique dite «pragmatique», qui réfléchit à la façon dont «l'efficacité vient au discours»⁷⁸. Que signifient l'écriture et la lecture d'un texte, la production d'un discours, comme

⁷⁶ G. Pasquali, 1920, p. 32 : «[Allo studioso] parlano solo nella lingua nella quale sono stati concepiti e scritti; per gli altri e altrimenti rimangono muti».

⁷⁷ C'est d'abord dans les travaux d'Émile Benveniste que l'énonciation s'est trouvée placée au centre de l'analyse linguistique. Ce dernier a montré, d'une part, que l'acte de produire un énoncé renvoie nécessairement au locuteur qui mobilise la langue et la fait fonctionner et que, d'autre part, l'énonciation est par définition allocution, «postule un allocutaire» (E. Benveniste, 1974, p. 82).

⁷⁸ R. Amossy, 1999, p. 10.

action et interaction? Quelle peut être l'efficacité d'un texte à Rome, où une parole n'est efficace que si elle est énoncée et soutenue par un corps (voix, gestes, maintien)?

Les énoncés changent de sens en fonction de leur cadre énonciatif et culturel. Comme l'écrit Michel Foucault, «la phrase que 'les rêves réalisent les désirs' peut bien être répétée à travers les siècles; elle n'est point le même énoncé chez Platon et chez Freud»⁷⁹. Dès lors, une fois resitué dans son énonciation, i.e. dans l'acte qui lui donne sens, l'énoncé perd sa plasticité, qui donnait prise à toutes les interprétations⁸⁰ : «Tout énoncé sans énonciation spécifique, c'est-à-dire tout texte écrit qui n'offre pas en préliminaire au lecteur un contrat interprétatif, est un ventre mou, un bernard-l'hermite : il prendra la forme de la coquille, de la lecture qui l'accueillera.» Ainsi, ne pas prendre en compte le fait que le *Contre Pison* est un discours d'accusation peut conduire à penser que Cicéron, lorsqu'il dit que Pison est «austère», rend un hommage «sincère» à son ennemi⁸¹. Seule la prise en compte du fonctionnement d'un discours d'accusation, où il s'agit de briser (*frangere*) un adversaire, notamment en faisant rire à ses dépens, exclut cette interprétation⁸². Cependant, la force d'une énonciation, sa pragmatique, ne s'analyse pas seulement en termes linguistiques. Son efficacité tient aussi au dispositif énonciatif extralinguistique, autrement dit aux cadres institutionnels et aux rituels sociaux où il se réalise. Nous rejoignons ici les critiques adressées par Pierre Bourdieu à J. L. Austin⁸³. Le pouvoir des mots dérive de l'adéquation entre la fonction sociale du locuteur et son discours; un discours ne peut avoir d'autorité que s'il est prononcé par la personne légitimée à le prononcer dans une situation légitime, devant les récepteurs légitimes.

Dès lors, l'approche «pragmatique» des énoncés implique de connaître la réalité sociale à laquelle appartiennent l'énonciateur et ses destinataires : l'«espace social» (la cité romaine), la hiérarchie qui l'organise, le champ d'activité, pour reprendre une catégorie de Pierre Bourdieu⁸⁴, dans lequel évolue tel ou tel personnage, la posi-

⁷⁹ M. Foucault, 1969, p. 136.

⁸⁰ F. Dupont, 2000, p. 7.

⁸¹ Cf. *infra*, p. 267-268.

⁸² C. Guérin, 2009 a.

⁸³ P. Bourdieu, 1982, p. 105-107.

⁸⁴ Par la notion de «champ», P. Bourdieu désigne un champ d'action et de production relativement autonome au sein de l'espace social, dans la mesure où il obéit à des règles du jeu propres, différentes de celles qui ont cours dans l'ensemble de l'espace social. Le but des acteurs est d'occuper une position dominante au sein du champ; ce champ d'action est donc un champ de concurrence, où la place de chacun est déterminée en fonction de ses relations objectives par rapport aux autres individus et institutions qui agissent dans le champ. Une

tion qu'il y occupe, les règles de la compétition qui s'y déroule, ses enjeux, les valeurs qui y sont dominantes. Notre recherche se fonde ici sur les travaux de Jean-Michel David consacrés aux orateurs romains de la fin de la République⁸⁵. Pour qui travaille sur la φιλοσοφία et les φιλόσοφοι, cette approche «sociologique» est d'autant plus importante qu'elle est généralement absente de l'historiographie traditionnelle de la «philosophie antique». Les nobles romains et les φιλόσοφοι grecs sont très souvent étudiés comme s'ils appartenaient à un même champ d'activité : César aurait épousé la fille de Pison pour se rallier les Épicuriens romains⁸⁶; Cicéron aurait vu dans le poème de Lucrèce un danger pour la République⁸⁷. L'ignorance de la hiérarchie sociale en vigueur à Rome ainsi que des valeurs qui gouvernaient la vie des nobles en arrive à faire écrire que Scipion Émilien et ses amis «prônaient l'engagement politique» à cause de Panétius⁸⁸.

Cette méconnaissance de la réalité sociale par les historiens de la «philosophie antique» est une manifestation parmi d'autres de la répugnance des «philosophes» modernes à se préoccuper de contingences qu'ils estiment anecdotiques car étrangères à la spéculation théorique, véritable «empire dans un empire», pour emprunter la formule de Spinoza, coupé de la société dont fait partie le philosophe⁸⁹. Le mot de Heidegger sur Aristote qui n'aurait fait que «naître, travailler et mourir»⁹⁰, congédiant ainsi toute interrogation sur la vie d'Aristote est un échantillon parfait de ce que Pierre Bour-

dialectique s'instaure entre les individus ou les institutions qui occupent les positions dominantes, et les nouveaux arrivants, les entrants, qui prétendent à ces positions. Tout le problème de ces derniers est de remettre en cause les valeurs et les actes qui fondent le pouvoir des dominants, sans pour autant remettre en cause les valeurs fondamentales du champ. Il arrive alors que de nouveaux entrants changent les règles et les valeurs qui gouvernent le champ. Cf. P. Bourdieu, 1984, p. 113-120; 1997, p. 119 sq. ; 2000, p. 52, 58 et 62.

⁸⁵ J.-M. David, 1992.

⁸⁶ P. Grimal, 1966 a, p. 45 : «Est-il trop hardi de supposer qu'en épousant Calpurnia, ou plutôt en devenant le gendre de Pison, César ait voulu se rapprocher des cercles épicuriens, qui pouvaient, dans l'opinion, contribuer à sa propagande? Les Épicuriens étaient nombreux, et l'amitié traditionnelle, doctrinale, qui les unissait, rendait précieux leur concours».

⁸⁷ M. Griffin, 2001.

⁸⁸ P. Botteri et M. Raskolnikoff, 1979, p. 141 : « À Rome, peut-être sous l'influence de Panétius, les milieux dirigeants prônaient l'engagement politique».

⁸⁹ Plus généralement, sur ce «grand refoulement» des «déterminations matérielles des pratiques symboliques», cf. P. Bourdieu, 1997.

⁹⁰ «*Er wurde geboren, arbeitete und starb. Wenden wir uns also seinem Denken zu*» [«Il est né, il a travaillé et il est mort. Tournons-nous donc vers sa pensée»]. Cité par Hannah Arendt dans une édition récente de sa correspondance avec Heidegger, cf. H. Arendt, M. Heidegger et U. Ludz, 2002, p. 84. Cf. les observations de P. Bourdieu, 1997, p. 36-42.

dieu, à la suite de J. L. Austin, appelait le «point de vue scolastique»⁹¹.

Connaître une réalité sociale, ce n'est pas seulement délimiter des champs d'activité et y repérer des positions, des concurrences, des hiérarchies, des stratégies. C'est aussi comprendre l'imaginaire des acteurs sociaux. Bien plus : il serait impossible de rien comprendre aux hiérarchies, aux concurrences présentes à Rome dans le champ politique ou dans le champ des lettres (*litterae*), sans avoir au préalable étudié les représentations propres à la culture romaine : ses valeurs aristocratiques, sa construction hétérogène de l'espace et du temps, divisé entre *otium* – espace-temps du loisir, de la fête, de la paix – et *negotium* – monde des affaires, de la politique, de la guerre. Un aspect de cet imaginaire romain, fondamental pour notre recherche, c'est cette Grèce imaginaire des Romains, cet imaginaire «grec» qui gouverne les pratiques de la φιλοσοφία à Rome. Notre travail s'inscrit ici à la suite des recherches d'anthropologie historique récemment menées sur les pratiques culturelles romaines, qui ont permis de les comprendre sans recourir à l'alternative traditionnelle entre «imitation des Grecs» et «originalité romaine»⁹² (sauf à dire que les Romains ont été des «imitateurs originaux»)⁹³.

Ces recherches ont montré que les Romains se sont inventé une «Grèce intérieure»⁹⁴, une Grèce dont ils avaient besoin pour se construire une identité de Romains. Cette Grèce intérieure était une Grèce fictive, «le rêve grec de Rome»⁹⁵. Elle n'existait que dans le cadre de la culture romaine, où elle gouvernait les plaisirs du loisir (*otium*) – qu'il soit public ou privé – et de la vie élégante (*urbanitas*) associée à la Ville (*Vrbs*) : bains, banquets, jeux, théâtre, poésie, objets d'art, sont à la fois des composantes essentielles de l'identité romaine et en même temps des réalités «grecques». Aussi le vocabulaire de l'*otium* et l'*urbanitas* joue-t-il avec la langue grecque, lui empruntant des mots dont la signification est changée et la connotation conservée⁹⁶. Par exemple, les «thermes» (*thermae*) romains sont issus du grec θερμός («chaud»), mais il n'y avait pas de «thermes» en Grèce. Une allée d'arbres dans un jardin romain, destinée aux promenades de santé, est désignée d'un mot grec : *xystus*. La conno-

⁹¹ P. Bourdieu, 1994, p. 215-230; 1997, p. 24.

⁹² Cf. F. Dupont et E. Valette-Cagnac (éd.), 2005, et le numéro de la revue *Mètis*, n. s. 3, 2005 : «Et si les Romains avaient inventé la Grèce?».

⁹³ Cf. e. g., à propos de Lucrèce, J. Kany-Turpin, 1998² [1993], p. 18.

⁹⁴ F. Dupont, 2005 *b*, p. 259-263.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 255.

⁹⁶ Cf. P. Cordier, 2005 *a*, où sont analysés les exemples qui suivent.

tation grecque est justifiée car une telle allée est d'abord une réalité grecque. Mais ces allées se nomment en grec *παραδρομίδες*, tandis que *ξυστός* signifie en Grèce une piste de course couverte dans un gymnase. Les Romains n'entendaient donc pas «imiter un modèle grec, mais [...] le réinterpréter sans en changer le nom, pour en accaparer le prestige culturel»⁹⁷. Cette inclusion de l'altérité grecque dans l'identité romaine va de pair, cependant, avec un rejet absolu de certaines pratiques grecques, comme la pédérasie, la nudité dans les gymnases ou les cultes à mystères. À l'altérité incluse s'oppose donc une altérité exclue. Cette double valence de la Grèce reflète le regard que portaient les Romains sur la Grèce : d'un côté, ils admiraient le passé de la Grèce, et avant tout Athènes; de l'autre, ils rejetaient catégoriquement la Grèce déchue, victime d'un excès de luxe, de mollesse et de raffinement⁹⁸. La Grèce du V^e siècle perdurait en alimentant la Grèce interne de Rome; elle parachevait l'*urbanitas* romaine. Mais il fallait se garder de «ce qu'il y avait de pire chez les Grecs» : la recherche du plaisir, la répugnance à l'effort⁹⁹.

Dès lors, nous avons cherché à montrer comment les pratiques romaines de la *φιλοσοφία* ne reproduisaient pas les pratiques grecques, mais étaient des inventions romaines de réalités «grecques», comme les *thermae* et les *xysti*, ou encore la *comissatio* : ce mot, formé sur le grec *κῶμος*, désigne la partie la plus «grecque» du banquet romain, celle où les convives ne font que boire et parler, comme au banquet grec (*συμπόσιον*). Mais *κῶμος* désigne tout autre chose : il renvoie aux pratiques festives de jeunes gens ivres, en proie à la possession dionysiaque, allant de banquet en banquet, où ils s'invitent avec plus ou moins de force, comme on voit à la fin du *Banquet* de Platon. Une telle coutume est inconcevable à Rome, comme tout ce qui relève des cultes à possession¹⁰⁰. Nous verrons comment l'invention romaine de la *φιλοσοφία* exclut elle aussi certaines pratiques présentes en Grèce.

Enfin, notre objet même nous a conduit à rencontrer l'histoire des sciences. Si la *φιλοσοφία* n'est pas «la philosophie», il faut tâcher de comprendre comment s'organisait le champ des savoirs à Rome et dans le monde hellénistique, dont Rome fait partie, quelles frontières séparaient quelles disciplines. Ici, nous avons fait appel à

⁹⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁸ Cf. e. g. E. Valette-Cagnac, 2005 a, p. 30-33; F. Dupont, 2005 b, p. 262.

⁹⁹ Cf. Polybe, XXXIX, 1, 10. Ces deux valences de la Grèce apparaissent par exemple dans le portrait que fait Polybe de Prusias II (XXXVI, 3, 14-15) ou de Ptolémée VI (XXXIX, 7).

¹⁰⁰ Cf. F. Dupont, 2005 b, p. 258-259.

un livre passé de mode dans l'épistémologie actuelle¹⁰¹, plus soucieuse de rechercher des invariants neurologiques que de la relativité historique : la *Structure des révolutions scientifiques* de T. S. Kuhn¹⁰².

Kuhn a montré que l'histoire de la science n'était pas un progrès continu, cumulatif : à chaque période de son histoire, la communauté des scientifiques est régie par un consensus normatif sur l'objet comme sur la méthode de la science. C'est ce que Kuhn nomme «paradigme». Contrairement à l'histoire des sciences traditionnelles, Kuhn n'interroge plus les rapports entre les conceptions de Galilée et les nôtres, mais entre ses conceptions et celles de sa communauté historique : professeurs, contemporains, successeurs immédiats. Ces paradigmes peuvent s'exprimer dans un corps explicite de règles et d'opinions; mais ils reposent avant tout sur un «savoir tacite»¹⁰³ : les scientifiques travaillent avec des modèles acquis par l'éducation et l'apprentissage, souvent sans connaître les caractéristiques ayant donné à ces modèles le statut de paradigmes d'une communauté. Dès lors, la cohérence de la production scientifique d'une époque donnée ne provient pas de l'application de règles explicites, mais plutôt d'un réseau de ressemblances multiples qui rappellent les «airs de famille» de Wittgenstein¹⁰⁴. Toute communauté historique repose donc sur des normes, des savoirs et des pratiques implicites à imiter, qu'on peut nommer, à la suite de Kuhn, «paradigmes».

Cette démarche prolonge la réflexion d'épistémologues comme Alexandre Koyré; mais Kuhn s'est plus particulièrement intéressé à ce qu'il a nommé «changements de paradigme» : dans le domaine

¹⁰¹ Cf. J. Margolis, 2001. T. S. Kuhn (1993) lui-même a d'ailleurs rejeté, vers la fin de sa vie, ses thèses les plus provocatrices.

¹⁰² T. S. Kuhn, 1996³ [1962].

¹⁰³ L'expression est de Michael Polanyi, cité par T. S. Kuhn (*ibid.*, p. 44) qui renvoie aux chapitres V et VI de son livre intitulé *Personal Knowledge* (Chicago, 1958). Cf. aussi la présentation et la discussion des idées de Polanyi que donne Pierre Bourdieu (2001, p. 78-81) dans son cours du Collège de France sur la pratique de la science.

¹⁰⁴ Dans ses *Philosophical Investigations* (New York, 1953, p. 31-36, cité par T. S. Kuhn, 1996³ [1962], p. 44-45), Wittgenstein reprend la vieille question : «*What need we know in order that we apply terms like 'chair', or 'leaf', or 'game' unequivocally and without provoking argument?*» Si nous identifions ces objets ou activités comme «chaise», «feuille» ou «jeu», ce n'est pas parce que nous sommes en possession d'un corpus de caractéristiques communes à chacune de ces choses, mais parce que ce que nous voyons possède une «*family resemblance*» avec des choses qu'on nous a appris à nommer «chaise», «feuille» ou «jeu». Ce que T. S. Kuhn ajoute à cette idée de Wittgenstein, c'est la question de savoir «*what sort of world is necessary to support the naming procedures he [sc. Wittgenstein] outlines*» (*ibid.*, n. 2).

physique, par exemple, le paradigme aristotélien survit sans contestation, ou presque, jusqu'à Galilée, Descartes et Newton : leurs travaux créent un nouveau paradigme, qui s'effondrera devant les découvertes d'Einstein. Les nouveaux paradigmes s'imposent en s'avérant plus efficaces que leurs concurrents dans la résolution des quelques problèmes considérés par la communauté scientifique comme fondamentaux. Les paradigmes sont donc plus complexes, plus contraignants et plus complets qu'un corps explicite de règles. C'est la raison pour laquelle les «révolutions scientifiques» sont longues : la révolution copernicienne mit presque un siècle à s'imposer; les *Principia* de Newton attendirent plus de cinquante ans pour être universellement acceptés, en particulier sur le continent européen¹⁰⁵. Grâce à sa notion de «changement de paradigme», T. S. Kuhn nous a permis d'échapper à un danger spécifique au regard anthropologique, consistant à créer un artefact – la «culture romaine» – qui serait régi par un système de normes infrangibles, qui ne serait jamais affecté ni par la dynamique des événements historiques ni par l'action de certains orateurs exceptionnels qui, au même titre que des artistes ou des scientifiques, transforment les façons de faire jusqu'alors reconnues comme «convenables». Cette notion de «changement de paradigme» est d'autant plus importante pour l'étude de la culture romaine que, contrairement aux idées reçues sur le «conservatisme» des Romains, non seulement il était toujours possible d'innover, mais l'innovation était même valorisée¹⁰⁶.

Avec le travail de Michel Foucault, en particulier *Les Mots et les choses* (1966) et *L'Archéologie du savoir* (1969), nous quittons l'espace restreint de la production scientifique pour aborder celui de la production des savoirs et des discours qui les manifestent. Dans la terminologie employée par Foucault, la notion de «paradigme»

¹⁰⁵ Cf. T. S. Kuhn, 1996³ [1962], p. 150-151, qui cite la fin de l'*Origine des espèces* de Darwin (New York, 1889, II, p. 295-296) : «*Although I am fully convinced of the truth of the views given in this volume, [...] I by no means expect to convince experienced naturalists whose minds are stocked with a multitude of facts all viewed, during a long course of years, from a point of view directly opposite to mine. [...] But I look with confidence to the future, – to young and rising naturalists, who will be able to view both sides of the question with impartiality.*».

¹⁰⁶ J.-M. David, 1992, p. XIX-XX : « Il était toujours loisible d'inventer de nouvelles attitudes, pour répondre, par exemple, aux situations nouvelles, ou pour se distinguer par un refus de la routine politique. L'innovation prenait alors le sens d'un défi, que l'opinion publique sanctionnait par son refus ou son approbation, et qui, dans ce dernier cas, valait à son auteur d'être à son tour un modèle qui serait imité». Cf. aussi J.-M. David, 1993.

n'apparaît pas, mais celle d'«ordre» en est un synonyme : Foucault étudie la façon dont les savoirs occidentaux organisent le monde selon certains modèles ou grilles de lecture¹⁰⁷ : «Les codes fondamentaux d'une culture – ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques – fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera».

Cette approche permet elle aussi de se défaire de la conception d'une histoire continue et progressive des savoirs. Il s'agit d'étudier «à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur quel *a priori* historique et dans l'élément de quelle positivité des éléments ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt»¹⁰⁸.

Trois événements de la première moitié du II^e siècle av. J.-C. nous apparaissent fondateurs des usages romains de la φιλοσοφία. Cela ne signifie pas que les premiers contacts entre les Romains et la φιλοσοφία remontent à cette époque, Rome étant depuis toujours hellénisée¹⁰⁹. Mais si nous voulons disposer de documents fiables, i.e. contemporains ou proches des événements dont ils sont la trace, nous ne pouvons pas remonter plus haut. Les trois événements qui nous ont paru incontournables sont la publication des *Annales*, que nous avons étudiées en relation avec la dédicace d'un temple des Muses; la découverte des livres de Numa, en 181 av. J.-C.; l'ambassade athénienne de 155 av. J.-C. Nous verrons comment ils permettent de dessiner l'espace des pratiques de la *philosophia* à Rome.

Nous étudierons ensuite la présence de *philosophi* auprès de nobles romains, phénomène qui apparaît dans la deuxième moitié du II^e siècle av. J.-C. : Blossius de Cumes et les Gracques; Panétius

¹⁰⁷ M. Foucault, 1966, p. 11.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 13. Il ajoutait : « Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncez leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité».

¹⁰⁹ P. Grimal, 1975, p. 42; P. Veyne, 1979, p. 6 : «La question n'est pas de savoir quand a commencé l'hellénisation de Rome, qui a toujours fait partie des franges de l'hellénisme».

de Rhodes et Scipion Émilien, Q. Mucius Scaevola l'Augure, P. Rutilius Rufus et Q. Aelius Tubero; Philodème de Gadara et L. Calpurnius Pison. Nous verrons comment la notion d'«influence», dont Foucault recommandait de «s'affranchir [comme de toutes les] notions qui diversifient, chacune à leur manière, le thème de la continuité» («tradition», «développement», «évolution», «mentalité», «esprit»)¹¹⁰ ne permet pas de rendre compte de leurs interactions. À la place, nous ferons apparaître une multitude de pratiques variées, qui toutes prennent place dans l'espace de l'*otium* aristocratique.

Nous chercherons enfin à comprendre les pratiques d'écriture d'ouvrages destinés à l'aristocratie (*litterae Latinae*), mettant en lumière (*illustrare*) les λόγοι φιλόσοφοι (le *de rerum natura* et les dialogues de Cicéron), qui apparaissent à partir des années 50 av. J.-C.

¹¹⁰ M. Foucault, 1969, p. 31. Il ajoutait (p. 32-33) : «Il faut remettre en question ces synthèses toutes faites, [...] ces liens dont la validité est reconnue d'entrée de jeu. [...] Il faut aussi s'inquiéter devant ces découpages ou groupements dont nous avons acquis la familiarité. Peut-on admettre, telles quelles, la distinction des grands types de discours, ou celle des formes ou des genres qui opposent les unes aux autres science, littérature, philosophie, religion, histoire, fiction, etc., et qui en font des sortes de grandes individualités historiques? Nous ne sommes pas sûrs nous-mêmes de l'usage de ces distinctions dans le monde de discours qui est le nôtre. À plus forte raison lorsqu'il s'agit d'analyser des ensembles d'énoncés qui étaient, à l'époque de leur formulation, distribués, répartis et caractérisés d'une tout autre manière : après tout, la 'littérature' et la 'politique' sont des catégories récentes qu'on ne peut appliquer à la culture classique que par une hypothèse rétrospective, et par un jeu d'analogies formelles ou de ressemblances sémantiques; mais ni la littérature, ni la politique, ni non plus la philosophie et les sciences n'articulaient le champ du discours, au XVII^e ou au XVIII^e siècle, comme elles l'ont articulé au XIX^e siècle». Mais son travail ultérieur sur la philosophie antique est en rupture totale avec ce discours. Il s'agit en effet d'y faire une «histoire de la pensée», de «la culture», de «la spiritualité», de «la morale» : cf. M. Foucault, 2001, p. 11-13; 2008, p. 4. «La philosophie» et «son lien permanent à la vérité» (M. Foucault, 2008, p. 324) est opposée à «la rhétorique», cf. M. Foucault, 2001, p. 15; 131; 347-348; 350 («énorme partage»); 356; 369 («grand conflit fondamental»). À la place des pratiques, des «notions» déshistoricisées, comme le «souci de soi» – notion dérivée de Heidegger (cf. M. Foucault, 2001, p. 182) et étrangère aux Anciens –, la *parrèsia*, la «vérité», y «courent» (M. Foucault, 2001, p. 11, à propos du «souci de soi») tout le long d'une histoire continue, où sont convoqués des textes correspondant à des énonciations très diverses (tragédies, dialogues, lettres), sans que soit interrogée leur énonciation singulière, et qui est abordée dans une perspective téléologique – la philosophie antique étant conçue comme une activité dont l'Église prendra la relève (cf. e. g. M. Foucault, 2008, p. 320).