

# Nature et fonctions du logos dans le traité d'Ecphante Sur la royauté (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff)

Sophie van der Meeren

► **To cite this version:**

Sophie van der Meeren. Nature et fonctions du logos dans le traité d'Ecphante Sur la royauté (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff). *KTÈMA Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, Université de Strasbourg, 2020, Les traités néopythagoriciens Sur la royauté, 45, pp.57-70. halshs-03071939

**HAL Id: halshs-03071939**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03071939>**

Submitted on 16 Dec 2020

**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.

# KTÈMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

## Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*

Anne GANGLOFF	Introduction .....	5
Anne GANGLOFF	Les traités néopythagoriciens <i>Sur la royauté</i> . État des recherches, méthodes et pistes..	9
Christian BOUCHET	Diotogène, <i>Sur la royauté</i> Commentaire historique et politique pour un essai de datation.....	27
Irini-Fotini VILTANIOTI	La <i>Lettre II</i> attribuée à Platon et les traités « pythagoriciens » <i>Sur la royauté</i> .....	45
Luc BRISSON	Nature et fonctions du <i>logos</i> dans le traité d'Echphante <i>Sur la royauté</i> (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff).....	57
Sophie VAN DER MEEREN	Royauté et loi: de Platon aux <i>Traité sur la royauté</i> .....	71
Francesca SCROFANI	La <i>Lettre d'Aristée</i> et les écrits néopythagoriciens Des conceptions différentes de la royauté.....	91
Laurence VIANÈS	La pensée politique de Sénèque subit-elle l'influence du néo-pythagorisme? Éléments pour un état des lieux .....	109
Frédéric LE BLAY	How to date the timeless? The difficult problem of the Pseudo-Pythagorean treatises <i>On Kingship</i> .....	125
Geert ROSKAM	Meeting Different Needs The Implied Readers of the 'Pythagorean' Kingship Treatises.....	143
Michael TRAPP		

## Varia

Ester SALGARELLA	A Note on the Linear A & B Ideogram AB 131/ <i>VIN(um)</i> 'Wine' and Its Variants: References to Time Notation? .....	161
Jean DUCAT	La propriété de la terre à Sparte à l'époque classique. Essai de mise au point .....	173
Annalisa PARADISO	L' <i>archaia moira</i> : une invention de Dicéarque .....	197
Thibaud LANFRANCHI	Scapula ou Scaevola? Sur l'identité du maître de cavalerie de 362 .....	211
Corentin VOISIN	Le plongeon des Hyperboréens, une pratique funéraire utopique.....	221
Thierry PETIT	Les sphinx sur la statue de Prima Porta. L'apothéose d'Auguste .....	236
Laura SANCHO ROCHER	Týche y fortuna: de Tucídides a Maquiavelo .....	258

N° 45

STRASBOURG

2020

## Nature et fonctions du *logos* dans le traité d'Ecphante *Sur la royauté* (82, l. 7-83, l. 17, éd. Thesleff)

RÉSUMÉ-. Dans le traité *Sur la royauté*, Ecphante fait de l'imitation du dieu non seulement le fondement de la légitimité du souverain, mais aussi le moteur de la bienveillance des sujets à son égard. Cependant, la faiblesse inhérente à la nature humaine conduit parfois le souverain à user sur ses sujets de la persuasion, parente de la contrainte. Ecphante esquisse ainsi une théorie du *logos* persuasif, qui aide les hommes à revenir à un mode de vie supérieur. Nous étudierons la nature et les fonctions du *logos* d'après ce texte, à la lumière des traditions philosophiques dont Ecphante pourrait s'être inspiré.

MOTS-CLÉS-. imitation, *logos*, nature, persuasion, royauté, spontanéité

ABSTRACT-. In the treatise *On Kingship*, Ecphantus makes the imitation of God not only the foundation of the sovereign's legitimacy, but also the driving force behind the subjects' benevolence towards him. However, the weakness inherent in human nature sometimes leads the sovereign to use persuasion, akin to coercion, on his subjects. Ecphantus thus sketches a persuasive theory of the *logos* that helps men return to a superior lifestyle. We will study the nature and functions of the *logos* in this text, in the light of the different philosophical traditions which may have inspired Ecphantus.

KEYWORDS-. kingship, imitation, *logos*, nature, persuasion, spontaneity

Dans sa vaste *Anthologie* compilée à la fin du v<sup>e</sup> siècle, Stobée rapporte des extraits de trois traités *Sur la royauté*, écrits en dialecte dorien, sous le nom des pythagoriciens Diotogène, Sthénidas et Ecphante. À ce dernier sont attribués quatre extraits<sup>1</sup>, dans lesquels le roi est invité à ressembler le plus possible au dieu par ses vertus et à gouverner la cité à la façon dont le dieu exerce sa providence sur le cosmos. Cet Ecphante n'a très certainement rien à voir avec le pythagoricien ancien Ecphante de Crotona (ou de Syracuse), mentionné en particulier par Jamblique, et c'est pourquoi les historiens de la philosophie le désignent le plus souvent désormais sous le nom de Pseudo-Ecphante, pour le distinguer de son homonyme<sup>2</sup>. En l'absence de toute information externe, les seuls indices de datation proviennent des extraits mêmes du traité *Sur la royauté*, lorsqu'ils offrent des points de comparaison, plus ou moins précis, avec d'autres textes et d'autres auteurs. Or, les analyses auxquelles se sont livrés les spécialistes aboutissent à des hypothèses très

(1) Stobée, IV, 6, 22 (= 79, l. 1-7 éd. THESLEFF); IV, 7, 64 (= 79, l. 8-82, l. 6 éd. THESLEFF); IV, 7, 65 (= 82, l. 7-83, l. 17, éd. THESLEFF); IV, 7, 66 (= 83, l. 18-84, l. 8, éd. THESLEFF). Nous suivrons dans cet article le texte édité par THESLEFF 1965, et renverrons également à l'édition, à la traduction et au commentaire de DELATTE 1942, ainsi qu'à la traduction anglaise de GOODENOUGH 1928 et à la traduction italienne de SQUILLONI 1991.

(2) Voir la notice synthétique de CENTRONE 2000.

diverses qui s'étendent sur un vaste arc chronologique allant du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. au III<sup>e</sup> siècle de notre ère et renvoient à des univers intellectuels et culturels eux-mêmes variés : outre les liens entre le traité d'Ecphante et le pythagorisme ancien, ont aussi été évoqués des rapprochements tant avec le cynisme, le stoïcisme et, en particulier, le moyen-stoïcisme, qu'avec le médio-platonisme, ou encore avec certains écrits de Dion Chrysostome, sans oublier la pensée de Philon d'Alexandrie et la littérature chrétienne. Pour des analyses plus détaillées, nous renvoyons le lecteur au *status quaestionis* très complet proposé par A. Gangloff et publié dans ce même numéro de la revue *Ktèma*<sup>3</sup>.

Dans le troisième de ces extraits du traité *Sur la royauté*<sup>4</sup> est exaltée une qualité fondamentale du bon souverain : son autosuffisance ou son indépendance<sup>5</sup>, qualité dont il sait faire preuve tant dans sa vie privée que dans sa vie publique<sup>6</sup>. Il s'agit bien, cependant, d'une seule et même vertu, que le souverain décline tantôt dans l'ordre de l'éthique personnelle, tantôt dans le domaine politique. Par l'importance qu'il accorde à l'autosuffisance, Ecphante se rattache à une tradition philosophique remontant à Socrate et développée, en particulier, chez les stoïciens et les cyniques<sup>7</sup>.

Son discours prend une coloration platonicienne très marquée, lorsqu'il précise que l'autosuffisance du roi est fondée sur un principe transcendant, à la fois métaphysique et religieux. Car si le roi est autosuffisant, c'est par imitation du dieu (μίμησις θεοῦ) et assimilation au dieu (ὁμοίωσις θεῶ)<sup>8</sup>, lui-même souverain « d'un si grand royaume »<sup>9</sup>. De plus, l'imitation du dieu de la part du roi terrestre, laquelle se manifeste, dans le texte d'Ecphante, par l'autosuffisance, est non seulement le fondement de la légitimité du souverain, mais elle est aussi la raison du consensus qui se forme autour de lui. Stimulés par la qualité de leur souverain, les sujets désireront donc à leur tour imiter celui-ci. Parti de l'imitation du dieu par le souverain, Ecphante en vient donc ensuite à une imitation de second niveau, laquelle met en relation le souverain-modèle et ses sujets<sup>10</sup>. C'est à cette occasion qu'il développe, dans une dernière grande partie du passage, une réflexion originale sur la persuasion dont il faut parfois faire preuve à l'égard des sujets.

De même, en effet, que, par l'exemple de sa propre bonté, le dieu « plante »<sup>11</sup> naturellement dans les hommes (et particulièrement dans le roi), le désir de l'imiter, de même, les motifs qui poussent les sujets à imiter le roi sont le zèle et la bienveillance à l'égard de celui-ci<sup>12</sup>, sans qu'interviennent ni la « violence », ni la « contrainte »<sup>13</sup>. Cependant, les « carences » propres à la

(3) GANGLOFF 2020, avec la bibliographie : pour les questions de datation, outre les publications mentionnées aux notes 1 et 2, on consultera également MURRAY 1970.

(4) Stobée, IV, 7, 65 = 82, l. 7-83, l. 17, éd. THESLEFF.

(5) Ce qu'Ecphante désigne, p. 82, l. 11 (éd. THESLEFF), par l'expression : « vivre pour son propre compte (βιώσει καθ' αὐτόν) en se suffisant à soi-même (αὐτάρκως) ». Dans le cas du roi, cette qualité se manifeste par le fait qu'il n'a pas besoin d'assistance » (οὐδὲν ποτιλαμβάνων; *ibid.*, l. 9).

(6) Voir Ecphante, 82, l. 7-8, éd. THESLEFF : πρὸς τὸ ἄρχεν ἀνθρώπων καὶ πρὸς τὸν αὐτῶ βίον; les deux aspects sont repris, un peu plus loin, par les expressions « dans la conduite de sa vie personnelle » (πρὸς γε τὰν αὐτῶ διεξαγωγάν, l. 12) et « mener une vie active » (βίον ἐνεργέα ζῶεν, l. 13).

(7) Sur l'αὐτάρκεια cynique, on consultera par exemple GOULET-CAZÉ 2017, part. p. 246-251 et 405-417. Se contenter de ce que l'on a est aussi un idéal stoïcien et épicurien.

(8) Ecphante, 82, l. 20-24, éd. THESLEFF : le dieu est « digne d'être imité » (ἀξιομίματος), et l'assimilation (ὁμοίωσις) au dieu, de la part des hommes, « consiste à se suffire à soi-même » (αὐτάρκεις ἐντι).

(9) Ecphante, 82, l. 20, éd. THESLEFF : ποτὶ τοσόνδε μέγεθος ἀρχᾶς.

(10) Ce processus analogique est exprimé notamment p. 82, l. 27-28, éd. THESLEFF : « en tentant, comme le dieu, d'amener tous les hommes à s'assimiler à lui (πάντας ἐωτῶ πειρώμενος ὁμοιοῦν) », il devient lui-même « comme le dieu ».

(11) Ecphante, 82, l. 20-21, éd. THESLEFF.

(12) L'εὐνοία : 82, l. 29, éd. THESLEFF.

(13) Ecphante, 82, l. 28, éd. THESLEFF.

nature humaine, laquelle est en exil sur la Terre<sup>14</sup>, justifient parfois le recours à des formes d'action ou d'influence sur les sujets. Parmi celles-ci figure la persuasion, « voisine de la contrainte » :

Plût au ciel qu'il soit possible à la nature humaine de supprimer aussi le besoin de persuasion ! Car c'est là un résidu de la médiocrité terrestre, en raison de laquelle l'être mortel ne saurait se passer de la persuasion.

Si par hasard il existait, parmi les hommes, quelqu'un de plus divin que le commun<sup>15</sup>, alors celui-ci n'aurait en rien besoin de la persuasion, puisque la persuasion est opération voisine de la contrainte. Car <la persuasion> accomplit aussitôt et de sa propre initiative les tâches qui se sont dérobées à <la contrainte>. Mais tous les êtres qui font le bien selon leurs dispositions naturelles, ceux-là n'ont aucune considération pour la persuasion, parce qu'ils n'ont aucune crainte non plus à l'égard de la contrainte. Et seul le roi pourrait faire naître ce bien dans la nature humaine ; ainsi l'homme, imitant le souverain, cet être supérieur, suivra les pas de celui-ci dans l'accomplissement de son devoir.

Quant à ceux qui sont comme ravagés par l'ivresse et qui, en raison d'un mauvais mode de vie, sont plongés dans l'oubli, le *logos*, accueilli en ce lieu<sup>16</sup>, les fortifie et les soigne, alors qu'ils sont malades, et ayant chassé l'oubli qui habite en eux en raison de leur vice, il a rétabli en eux la mémoire, à partir de laquelle a été enfanté ce qu'on appelle la persuasion. Et prenant son origine de germes de mauvaise qualité, <la persuasion> est devenue une noble chose, en habitant la région terrestre, dans laquelle<sup>17</sup>, en raison de notre faiblesse, le *logos*, ayant commerce avec les hommes, supplée aux insuffisances causées par notre vice<sup>18</sup>.

En suivant l'ordre du texte, nous éclairerons successivement les deux aspects principaux de celui-ci, en commençant par une difficulté d'interprétation soulevée par l'usage de la persuasion rendu parfois nécessaire dans l'exercice du gouvernement ; nous tenterons ensuite d'éclairer les natures et les fonctions plurielles du *logos* tel qu'il est présenté par Ecphante dans une deuxième partie du passage.

## I. PERSUASION VS IMITATION ? PRÉSUPPOSÉS DE LA QUESTION ET PROBLÉMATIQUES

### 1. Trois voies dans l'exercice du gouvernement

Dans le passage cité par Stobée semblent évoquées, si l'on en croit L. Delatte<sup>19</sup>, trois modalités suivant lesquelles le souverain tente d'amener ses sujets à « accomplir leur devoir »<sup>20</sup>, et que l'on classera par ordre décroissant de sujétion et d'extériorité : la contrainte (ἀνάγκη<sup>21</sup>), voire la

(14) Chez Ecphante, 83, l. 3 (éd. THESLEFF), il est question de la « médiocrité terrestre » (ἡ ἐπίγειος φαυλότης) et, l. 16, de notre « faiblesse » (ἡ ἀσθένεια). Sur l'exil, cf. Ecphante, 79, l. 3-4, éd. THESLEFF : « Sur la Terre (ἐπὶ γᾶς), l'homme est un être émigré (ἀπωκισμένον χρῆμα) et fort déchu de sa nature. »

(15) C'est ainsi que nous comprenons l'expression ἢ κατ' ἄλλα, que L. Delatte traduit, pour sa part : « que ne comporte le reste de sa nature ».

(16) Comme la plupart des traducteurs ou commentateurs, nous faisons ici d'αὐτῶ un adverbe de lieu (« ici même », « en cet endroit », c'est-à-dire le lieu de l'oubli). Mais nous n'excluons pas totalement qu'il puisse s'agir d'un pronom masculin au génitif, renvoyant à λόγος ; voir plus loin notre commentaire.

(17) Le relatif féminin (ἐν ᾗ) se réfère, selon toute probabilité, à τὰν ἐπίγηον χώραν ; c'est pourquoi la traduction de SQUILLONI 1991, p. 28, « mediante essa », qui renvoie visiblement à la persuasion, apparaît erronée.

(18) Ecphante, 83, l. 1-17, éd. THESLEFF.

(19) DELATTE 1942, p. 232-233 : nous suivons son interprétation sur ce point.

(20) Ecphante, 83, l. 10, éd. THESLEFF : ποτὶ τὸ δέον.

(21) Ecphante, 82, l. 28, éd. THESLEFF.

violence (βία<sup>22</sup>), qui suscitent la crainte et nuisent au bon rapport entre le souverain et ses sujets<sup>23</sup>; la persuasion (πειθώ<sup>24</sup>); enfin, les dispositions naturelles (φύσις<sup>25</sup>; αὐτοφυῶς<sup>26</sup>). La première modalité – la contrainte – est en réalité contre-productive, dans la mesure où elle fait disparaître la bienveillance (εὐνοία), laquelle est elle-même une condition essentielle pour que le sujet imite son roi<sup>27</sup>. L. Delatte remarque qu’une distinction analogue entre trois types d’états d’âme et trois voies menant à la vertu se retrouve dans plusieurs traités « pythagoriciens »<sup>28</sup>. Ainsi, dans le *Περὶ πολιτείας*, Hippodamos distingue trois moyens de maintenir l’harmonie dans la cité et de rendre les hommes meilleurs : les discours qui provoquent le désir de la vertu, les habitudes des mœurs et les lois<sup>29</sup>. Le parallèle nous paraît cependant partiel, car, s’il est vrai que les lois inspirent la crainte, explique Hippodamos, elles ne se réduisent pas, pour autant, à un exercice de la violence. D’autres auteurs de l’Antiquité ont établi une division entre les différents instruments du gouvernement, sans que nous puissions nous risquer à établir des influences proprement dites. Précisons d’emblée, en effet, que les textes que nous convoquons dans cet article pour les rapprocher de celui d’Ephante ont essentiellement pour but d’apporter un « éclairage » sur certaines notions abordées par celui-ci<sup>30</sup>.

Ainsi, chez le stoïcien Cornutus qui vécut au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, la voie de la persuasion est également distinguée de la violence, et préférée à celle-ci :

Les anciens avaient l’habitude d’appeler « Calliope » la rhétorique à la belle voix et aux belles paroles (καλλιπής), au moyen de laquelle on gouverne et on s’adresse aux peuples, *en les menant avec la persuasion, non avec la violence* (ἄγοντες αὐτοὺς πειθοῖ καὶ οὐ βίᾳ), au but que l’on s’est fixé, raison pour laquelle on dit qu’elle (*sc.* la rhétorique) ‘accompagne les vénérables souverains<sup>31,32</sup>.

Hippodamos caractérise les discours comme « exhortant à la vertu »<sup>33</sup> : de fait, chez celui-ci comme chez Cornutus et Ephante, la persuasion relève d’une rhétorique de type protreptique, dont le rôle est, traditionnellement, d’inviter les sujets à pratiquer la vertu et de les conduire ainsi, comme on le voit chez Ephante, à « faire le bien »<sup>34</sup>.

## 2. La conception sotériologique du souverain

C’est le roi qui est capable de « faire naître » ou « produire » (ἐνεργάσαιτο) ces bonnes dispositions « dans » ses sujets<sup>35</sup>, dont il a en charge la vie morale. Parce qu’il cherche le bien de ses sujets et se montre bienveillant à leur égard, comme nous l’avons vu plus haut, le roi, loin de

(22) *Ibid.*

(23) Ephante, 82, l. 29-83, l. 1, éd. THESLEFF : « et plus que toute autre chose, c’est la terreur qui fait disparaître la bienveillance ». Voir plus loin, p. 83, l. 8-9, éd. THESLEFF : la « crainte de la contrainte » (φόβος ἀνάγκας).

(24) Ephante, 83, l. 2, éd. THESLEFF ; l. 5-6 ; l. 8.

(25) Ephante, 83, l. 9, éd. THESLEFF.

(26) Ephante, 83, l. 7, éd. THESLEFF.

(27) Sur l’εὐνοία, voir, en particulier, 82, l. 3-6, éd. THESLEFF.

(28) DELATTE 1942, p. 233-234. Outre le *Περὶ πολιτείας* d’Hippodamos (Stobée, IV, 1, 93-95, éd. HENSE), L. Delatte cite le *Περὶ εὐδαιμονίας* du même auteur (Stobée, IV, 39, 26, p. 912, l. 6, éd. HENSE), le *Περὶ ὁσιότατος καὶ εὐσεβείας* de Clinias (Stobée, III, 1, 76, p. 31-32, éd. HENSE) et le traité d’économie de Callicratidas (Stobée, IV, 28, 17, p. 688, l. 1-7, éd. HENSE).

(29) Stobée, IV, 1, 94, p. 31, 1-16, éd. HENSE.

(30) La même méthode, marquée par la prudence, est de mise dans CALABI 2008.

(31) Hésiode, *Théogonie*, 79-80.

(32) Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, chap. 14 (trad. personnelle).

(33) Stobée, IV, 1, 94, p. 31, 7, éd. HENSE : προτρεπόμενοι πρὸς ἀρετάν.

(34) Ephante, 83, l. 7-8, éd. THESLEFF : τῷ καλῷ χρήται. Le texte reflète donc la tradition des protreptiques à la philosophie ; sur le sujet, cf. VAN DER MEEREN 2002 et VAN DER MEEREN 2011a.

(35) Ephante, 83, l. 9, éd. THESLEFF.

suivre un but égoïste, est décrit par Ecphante sous les traits d'un sauveur d'âmes. I. Ramelli<sup>36</sup> a mis en relation Ecphante avec d'autres auteurs qui développent une conception sotériologique du souverain, tels Cornutus<sup>37</sup>, Sénèque<sup>38</sup>, Musonius<sup>39</sup>, ou encore Philon d'Alexandrie<sup>40</sup>.

Or certains commentateurs ont interprété la formulation d'Ecphante, selon laquelle le souverain « fait naître » le bien dans la « nature » (φύσις) des hommes, en relation avec la notion de *logos* séminal.

### 3. La théorie du logos séminal appliquée au souverain ?

Selon E. R. Goodenough<sup>41</sup>, G. F. Chesnut<sup>42</sup>, A. Squilloni<sup>43</sup> et I. Ramelli à leur suite<sup>44</sup>, le texte évoquerait ainsi la théorie, d'origine stoïcienne, du *logos* séminal, avec le verbe ἐνεργάσαιτο qui rappelle ἐντίθητι, employé avant notre passage : le roi « implante (ἐντίθητι) chez tous l'émulation de sa propre nature »<sup>45</sup>. Le préfixe ἐν exprimerait, dans les deux emplois, l'idée de transfert ou de greffe. Toujours est-il qu'il est difficile de savoir s'il s'agit là d'une simple image, ou plutôt d'une action spécifique dont on a des illustrations dans la littérature philosophique, stoïcienne en particulier, et dont nous donnons ici des exemples à titre de rapprochements susceptibles d'éclairer le texte d'Ecphante et non, précisons-le à nouveau, avec la prétention d'établir des influences.

Dans le stoïcisme, en effet, le *logos* universel divin est conçu comme un principe générateur et spirituel qui transforme l'univers matériel sous forme de germes produisant les êtres. À propos de Zeus, principe hégémonique du cosmos, de la diffusion universelle du *logos* et du caractère souverain de ce dernier, Cornutus s'exprime de la façon suivante :

Il correspond également à Pan, parce qu'il s'identifie avec le Tout (πᾶν) (...) il est le *principe directeur du cosmos* (ἡγεμονικόν), qui est la *rationalité* (λογικόν), et il est situé dans l'éther. (...) D'autre part, il est présenté comme luxurieux et porté aux étrointes, en raison de la grande quantité de *raisons séminales* (σπερματικῶν λόγων) qu'il possède et des êtres qui naissent de ceux-ci, par suite d'une union<sup>46</sup>.

Comme l'écrit Sénèque dans le *De la clémence*, le *logos* séminal peut se transférer en particulier du dieu au roi<sup>47</sup> ; chez Ecphante, de même, le roi, image du dieu sur la Terre, est porteur du *logos* divin<sup>48</sup>, et il communiquera à son tour aux hommes une certaine puissance qui les aidera à reconnaître la nature divine dont ils tirent leur origine, mais qu'ils ont oubliée lors de leur exil terrestre<sup>49</sup>. À la façon de Sénèque, Ecphante considère visiblement le souverain comme un intermédiaire entre le monde céleste et le monde terrestre.

(36) RAMELLI 2004, p. 367-377.

(37) Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, chap. 14.

(38) Sénèque, *De la clémence*, I, 1, 2.

(39) Musonius, *Diatribes* VIII.

(40) Philon, *Joseph*, 86-87.

(41) GOODENOUGH 1928, p. 90-92.

(42) CHESNUT 1976, p. 1318-1320.

(43) SQUILLONI 1991, p. 103-104.

(44) RAMELLI 2004, p. 371.

(45) Ecphante, 82, l. 21, éd. THESLEFF.

(46) Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, chap. 27 (notre traduction).

(47) Voir Sénèque, *De la clémence*, I, 3, 5 : « De la même manière, cette immense multitude, entourant l'âme d'un seul, est dirigée par son souffle, elle est guidée par sa raison et elle s'écraserait et se briserait par le jeu de ses propres forces, si elle n'était pas soutenue par ce principe rationnel. » (traduction CHAUMARTIN 2005).

(48) Stobée, IV, 7, 66 (= 83, l. 18-19, éd. THESLEFF) : « S'il avait précisément cette *conception sacrée et divine* (ιεράν και θείαν ἔννοιαν), il serait vraiment roi. »

(49) GOODENOUGH 1928, p. 90.



À cet endroit du texte d'Ecphante<sup>50</sup> surgissent deux difficultés, bien repérées par E. R. Goodenough<sup>51</sup>, d'une part, par F. Calabi<sup>52</sup>, de l'autre. En introduction au commentaire de cette première partie du passage, nous avons, en effet, distingué trois modalités par lesquelles un sujet peut accomplir son devoir et se conformer au bien : contrainte, persuasion, dispositions naturelles. La troisième catégorie est celle des hommes qui font le bien « spontanément », « de leur propre nature » (αὐτοφύως)<sup>53</sup>. Cependant, et d'une manière qui peut paraître paradoxale, Ecphante affirme juste après que le souverain agit sur la nature même de l'homme et qu'il est le seul à produire en lui « ce bien » (τόδε τὸ ἀγαθόν)<sup>54</sup>, selon un processus dont nous venons de voir qu'il se rapproche – à défaut de coïncider parfaitement avec lui – du *logos* séminal. La première difficulté est donc liée à une forme de contradiction entre l'action du roi et la spontanéité. La deuxième, dont nous rendrons compte ensuite, concerne le rapport entre l'action du roi, la persuasion et le *logos* : est-ce le roi qui recourt à la persuasion ? Et cette persuasion coïncide-t-elle entièrement avec le *logos* que met en jeu la théorie du *logos* séminal discrètement esquissée dans le texte, et avec les autres facettes du *logos* évoquées dans la dernière partie ?

#### 4. Nature humaine vs action du roi : une tension conceptuelle

D'un côté, certains sujets sont capables de bien agir « de manière spontanée », de l'autre, seul le roi, écrit Ecphante, a la capacité de faire naître le bien dans la nature de l'homme. Nous voyons là une tension, qui apparaît avec évidence dans la formulation même employée par L. Delatte :

L'homme dont l'âme participe à la divinité, à savoir le roi, est le seul capable d'inculquer la spontanéité à la nature humaine, en obtenant qu'on le suive, en l'imitant, dans la voie du devoir<sup>55</sup>.

« Inculquer la spontanéité » : la formule sonne apparemment comme un oxymore. Pareillement, E. R. Goodenough parle de « spontaneous obedience »<sup>56</sup>. Cette tension est comparable à celle, bien connue, qui sépare, chez certains penseurs de la Grèce, « nature », en tant que principe « inné » et aboutissement d'un processus spontané<sup>57</sup>, et « loi », contrainte extérieure<sup>58</sup>, ou à celle qui oppose « nature » et « éducation » (*paideia*) comme deux moyens différents de réaliser la vertu.

Arrêtons-nous un moment sur l'explication qu'E. R. Goodenough donne de ce processus, car elle met en jeu les significations et les fonctions du *logos*, lesquelles feront l'objet de la deuxième partie de notre commentaire. Or E. R. Goodenough cherche manifestement à établir ou à rétablir une continuité dans le raisonnement d'Ecphante, par le biais de la notion de *logos* précisément, en la liant à celles de μίμησις θεοῦ et δ'ὁμοίωσις θεῶν, et en faisant ensuite du *logos* l'instrument de la persuasion dont il est question dans la fin du passage. Ainsi le *logos* du roi, écrit E. R. Goodenough, transforme « la nature spirituelle » de l'homme, lequel devient une imitation du roi, « à la manière dont le roi imite Dieu, chacun étant, à son tour, gouverné par lui-même, en n'étant soumis à aucune contrainte extérieure »<sup>59</sup>. Par conséquent, le *logos* du roi provoquerait un changement de nature chez ses sujets, et ce changement de nature conduirait les hommes vers une nouvelle autonomie.

(50) Ecphante, 83, l. 7-10, éd. THESLEFF.

(51) GOODENOUGH 1928.

(52) CALABI 2008.

(53) Ecphante, 83, l. 7, éd. THESLEFF.

(54) Ecphante, 83, l. 9-10, éd. THESLEFF.

(55) DELATTE 1942, p. 232.

(56) GOODENOUGH 1928, p. 90, qui renvoie à Xénophon, *Cyropédie*, I, 1, 5.

(57) Les différentes facettes du concept sont illustrées notamment par MANNSPERGER 1969. Voir aussi HADOT 2004.

(58) Sur ce thème structurant de la pensée grecque classique, voir HEINIMANN 1945.

(59) GOODENOUGH 1928, p. 91 : « Thus transformed in his spiritual nature man will be an imitation of the king as the king imitates God, each in turn self-ruled and subject to no external compulsion. »



Mais il nous semble que le parallèle proposé ensuite par E. R. Goodenough éclaire d'une façon encore différente ce processus apparemment paradoxal mettant en jeu le *logos* du roi. À l'appui de ses analyses, E. R. Goodenough propose, en effet, un parallèle avec la *Lettre* (apocryphe) d'Aristote à Alexandre qui introduit la *Rhétorique à Alexandre* et joue sur la polysémie intraduisible de *logos* :

En régime démocratique on s'en remet en toutes choses à la loi, mais si l'on est soumis à un pouvoir royal, on s'en remet à la parole. [...] Il te faudra aussi savoir que, pour la plupart des hommes, *l'exemple à suivre est aux uns la loi, aux autres ta vie et ta parole*. Tu dois mettre tout ton zèle à l'emporter sur tous, Grecs ou barbares, *afin que ceux qui vivent à l'école de ta vie et de tes discours en calligraphient l'imitation avec les lettres de la vertu* et, loin de se porter au vice, aient à cœur d'avoir la même vertu en partage<sup>60</sup>.

La formule qu'E. R. Goodenough utilise pour commenter ce parallèle est également signifiante, à plus d'un titre :

Used in an introduction to a treatise on rhetoric, the *logos* here is that conception, impossible to express in modern language, of speech as the dynamic emanation of one's rational life. But it is also given a deeper and more specific meaning: *it is that radiation of the king's life and virtue* in which those who copy the king may have a share, *until they themselves become copies of his model, and are indeed made virtuous by his virtuous logos*<sup>61</sup>. The passage is thus an epitome of the philosophy of the Pythagorean fragments<sup>62</sup>.

L'interprétation d'E. R. Goodenough appelle plusieurs remarques. En premier lieu, l'utilisation qu'il propose de la *Lettre à Alexandre* montre qu'il s'écarte, à ce stade de son analyse, d'une conception du *logos* séminal *stricto sensu*. En effet, il voit à présent dans le *logos* une émanation ou une irradiation<sup>63</sup> de la vertu ou de la « vie rationnelle » du souverain en direction du sujet, lequel est ainsi incité à l'imiter tel un modèle. Or cette nouvelle conception du *logos* – « nouvelle », au sens où le chercheur ne l'avait pas encore évoquée – qui repose sur le concept de μίμησις à l'égard du roi et, à un niveau supérieur, de μίμησις à l'égard du dieu, nous paraît un moyen de faire cohabiter, plus aisément que la théorie physique du *logos* séminal, l'action « extérieure » du roi sur ses sujets et la spontanéité de ceux-ci.

Ensuite, E. R. Goodenough fait intervenir dans son analyse deux autres concepts, d'origine platonicienne, à côté de celui d'imitation : la contemplation<sup>64</sup> et la participation<sup>65</sup>. Au sujet de la contemplation, il évoque Diotogène : il suffit de porter ses yeux sur le roi pour être « affecté » par son harmonie<sup>66</sup>. Chez Ecphante, l'imitation serait également liée, selon le chercheur, à la participation au modèle<sup>67</sup>. Imitation, contemplation et participation sont des processus qui partent des sujets du roi et ménagent davantage la spontanéité que le concept d'« implantation ». Qu'E. R. Goodenough ait été sensible à la tension entre le concept de nature et l'action du roi nous paraît donc visible non seulement dans la compréhension élargie du rôle du *logos* que nous venons de décrire, laquelle substitue donc au modèle de l'insémination celui de l'émanation et de l'imitation en retour, mais aussi dans la résolution de l'antinomie inhérente à une « spontanéité inculquée ». Cette antinomie

(60) Nous soulignons. Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, trad. CHIRON 2002.

(61) Nous soulignons.

(62) GOODENOUGH 1928, p. 92.

(63) En Stobée, IV, 7, 64 (= 80, l. 15-16, éd. THESLEFF), Ecphante parle ainsi de « la nature très brillante » (διαυγέστατον τὴν φύσιν) du roi ; son beau commandement « rayonne » (ἐκλάμπει) (81, l. 3-4, éd. THESLEFF).

(64) Sur le rôle de la contemplation, voir SQUILLONI 1991, p. 64-77.

(65) Ces concepts sont évoqués par GOODENOUGH 1928, p. 91-92 ; pour la participation, voir, dans la citation du commentaire, le verbe « have a share ».

(66) Stobée, IV, 7, 62 (= 74, l. 17-19, éd. THESLEFF) : « En effet, la contemplation du bon roi doit transformer les âmes des contemplateurs tout autant que la musique de la flûte et de la lyre. » (trad. L. DELATTE).

(67) Voir Stobée, IV, 7, 64 (= 79, l. 16-17, éd. THESLEFF) : « Un être vivant domine par une affinité naturelle et parce qu'il participe davantage (διὰ τὸ μετέχειν πλεόν) au divin. »

représente l'une des difficultés de ce texte et invite le lecteur à mettre en question certains clivages conceptuels trop rigides. Car l'imitation vertueuse du roi est conçue ici, du moins en partie, comme une « régénération » de la nature et comme une forme de conciliation entre *nomos* et *physis*<sup>68</sup>, mais aussi de collaboration entre *paideia*, *physis* et don divin<sup>69</sup> :

So man will at last have achieved the dream, however represented, of all Greek ethical thinking, he will be able *to live spontaneously by divine law*<sup>70</sup> and dispense with the seriatim compulsion and injustice of the written codes<sup>71</sup>.

Les explications données par E. R. Goodenough suggèrent que la qualité consistant à faire le bien αὐτοφύως ne serait pas – ou pas seulement – le point de départ de l'existence vertueuse du sujet ; ce serait aussi, et peut-être même surtout, le point d'arrivée de la relation du roi et du sujet, laquelle est elle-même fondée sur le divin. Chez Ecphante, en effet, le souverain, en imitant le dieu, cherche à se rendre lui-même « indépendant » ; et c'est aussi à cette qualité, comme à la finalité philosophico-politique sous-jacente au texte, que doivent tendre, en l'imitant à leur tour, ses propres sujets<sup>72</sup>. En dernière analyse, le *telos* tant de l'existence individuelle que de la vie en communauté réside dans un objet d'émulation extra-mondain – l'idée du divin<sup>73</sup>.

Il nous semble, par conséquent, que le commentaire d'E. R. Goodenough sur ce court passage cherche essentiellement à harmoniser les concepts, apparemment antithétiques, d'obéissance et de spontanéité, et à confondre, en quelque sorte, la voie de la persuasion et celle de l'imitation, par le biais d'une certaine interprétation du *logos* royal en tant qu'objet de contemplation et de modèle à imiter. Ce point a été très bien vu par F. Calabi, selon laquelle le passage d'Ecphante reposerait, contrairement à la lecture qu'en fait E. R. Goodenough, sur une dichotomie marquée entre imitation et persuasion, laquelle reflète également la supériorité du sens de la vue (attaché à l'imitation) sur le sens de l'ouïe (auquel s'adresse le discours)<sup>74</sup>. À l'appui de son analyse, elle propose différents parallèles chez Philon d'Alexandrie<sup>75</sup>. La persuasion, remède de second niveau et sœur de la contrainte, doit être rigoureusement distinguée de l'imitation<sup>76</sup>, alors que dans l'interprétation d'E. R. Goodenough, remarque la chercheuse, « it is as if by persuasion/obedience man were passing from the lowest level on to the imitative level »<sup>77</sup>.

De fait, si l'interprétation du *logos* proposée par E. R. Goodenough a le grand mérite de rendre compte d'un nœud réel du texte, peu traité par les autres commentateurs, elle perd toutefois de vue la tripartition entre les moyens d'action du souverain sur ses sujets, dans laquelle la persuasion était présentée comme une opération « voisine de la contrainte », et elle fait l'impasse sur la force persuasive qui est aussi l'un des attributs du *logos* dans le texte. En somme, en faisant visiblement

(68) Entre lesquelles toutefois on aurait bien tort de voir une opposition absolue : MANNSPERGER 1969 par exemple montre, p. 215-219, comment, chez Platon, les νόμοι peuvent influencer sur la φύσις et faire naître en elle une qualité.

(69) SQUILLONI 1991 a parfaitement vu cette problématique éthique (p. 140-146) : l'accomplissement de la vertu conçue comme collaboration de l'action humaine et de l'action divine.

(70) Nous soulignons.

(71) GOODENOUGH 1928, p. 91.

(72) Ecphante, 82, l. 23-27, éd. THESLEFF.

(73) Cette perspective guide SQUILLONI 1991.

(74) Voir également DELATTE 1942, p. 235, qui note que chez Philon, « dans le *De mut. nom.*, p. 98 sq., l'εὐφροῖα, dont la caractéristique est la contemplation et la mémoire des réalités divines, est opposée à la μάθησις (ou διδασκαλία) laquelle s'instruit par les paroles qui provoquent la réminiscence ».

(75) Cependant, CALABI 2008, p. 212-213, reconnaît elle-même que la supériorité de l'imitation (au moyen de la vision) sur la parole n'exclut pas la coexistence des deux voies, à la manière dont E. R. Goodenough interprète la *Lettre à Alexandre* ; ainsi, rappelle F. Calabi, le rôle du prophète Moïse « is an object of imitation, a model for his subjects and, at the same time, he is a mediator of the word for his people. When He appears to Moses, *God manifests Himself both visually and verbally*, while His appearance to others is only verbal. » (Nous soulignons).

(76) CALABI 2008, p. 206.

(77) CALABI 2008, p. 212.

coïncider la question de l'imitation avec celle du *logos* et en instaurant une continuité conceptuelle entre les deux, E. R. Goodenough finit par disjoindre, en retour, le *logos* de la persuasion, alors que ces deux concepts sont intimement associés par Ecphante, dans la fin du passage que nous avons cité. Comprendre cette association sera au cœur du commentaire qui va suivre.

Car, comme le remarque E. R. Goodenough lui-même, à propos de la *Lettre à Alexandre* précisément, le *logos* est une conception « impossible to express in modern language ». Et c'est d'autant plus vrai que le chercheur cite un texte ouvrant un traité de rhétorique<sup>78</sup>, et donc propice à jouer, par son genre littéraire, sur les multiples facettes du terme : raison, éloquence, discours, parole, énoncé, voire principe séminal. De fait, le glissement vers la question de la rhétorique est assez net dans la dernière partie du texte d'Ecphante, où est délaissé désormais, semble-t-il, le thème de la royauté au profit d'une considération – plus nébuleuse – sur la nature et les fonctions du *logos* en lui-même.

## II. NATURE ET MODES D'ACTION DU LOGOS

Pour obscure que puisse paraître, de prime abord, la seconde partie du passage, le lecteur repère assez facilement des doctrines platoniciennes mettant en jeu la théorie de la réminiscence telle qu'elle est évoquée dans le *Phèdre* par exemple. D'autres aspects du passage sont plus problématiques : à défaut de résoudre pleinement les difficultés posées par le texte, nous suggérerons plusieurs pistes d'interprétation.

### 1. Le lien du passage avec ce qui précède : le *logos* du souverain ?

Dans la deuxième partie du passage que nous avons distinguée, le discours d'Ecphante se déplace très clairement sur le thème du *logos* et de la persuasion. Contrairement à E. R. Goodenough qui, comme nous l'avons vu, associe étroitement imitation et *logos*/persuasion, nous lisons le texte à la manière de la plupart des autres commentateurs, qui relient le thème du *logos* développé ici à la *πειθῶ* dont il a été question au début du passage<sup>79</sup>, voire à l'évocation de la *πειθῶ* à la fin de Stobée, IV, 7, 64<sup>80</sup> : selon nous, Ecphante développe donc à présent l'une des trois voies du gouvernement.

Mais le *logos* objet des réflexions d'Ecphante à la fin du passage est-il pour autant l'instrument du souverain ? C'est la position de L. Delatte<sup>81</sup>, d'E. R. Goodenough<sup>82</sup>, suivi par G. F. Chesnut<sup>83</sup>, et aussi celle d'A. Squilloni<sup>84</sup> ; F. Calabi, quant à elle, conteste l'interprétation d'E. R. Goodenough, mais sans remarquer que celle-ci repose, de toute évidence, sur la traduction d'un terme grec particulièrement difficile à comprendre dans le contexte : il s'agit d'*αὐτῶ* qui a été généralement interprété, par les traducteurs et les commentateurs, comme un adverbe – « ici même », « en ce lieu » –, bien qu'il soit parfois à peine rendu dans les différentes traductions<sup>85</sup>.

(78) La *Rhétorique à Alexandre*.

(79) Ecphante, 83, l. 1-6, éd. THESLEFF.

(80) Stobée, IV, 7, 64 = 81, l. 25-26, éd. THESLEFF : « Le bien commun qui en résulte ne peut être conservé que par une certaine harmonie et par la concorde des masses qui se maintient grâce à la persuasion (μετὰ πειθοῦς) », trad. L. DELATTE.

(81) DELATTE 1942, p. 232 : « Alors intervient la Parole royale. »

(82) GOODENOUGH 1928.

(83) CHESNUT 1976, p. 1318-1320.

(84) SQUILLONI 1991, p. 100-106.

(85) Voir DELATTE 1942, p. 51 : « Quant aux hommes [...], le Verbe, accueilli par eux » ; SQUILLONI 1991, p. 28 : « Ma gli uomini [...] vengono rivingoriti dal "logos" che, accolto fra loro, ne guarisce le malattie » ; et CALABI 2008, p. 206. Cf. *supra* n. 16.

En traduisant par « his logos, if it is accepted »<sup>86</sup>, E. R. Goodenough a très certainement vu en αὐτῶ non l'adverbe de lieu, mais le pronom réfléchi masculin au génitif, qu'il rapporte au roi<sup>87</sup>. Dans cette ligne interprétative, le développement serait donc la suite directe de ce qui précède et illustrerait l'action sotériologique du roi, dont le *logos* représenterait un instrument, au même titre que l'imitation de sa personne.

Selon F. Calabi, l'association du *logos* et du roi est beaucoup moins nette; il faudrait plutôt comprendre que le *logos* est ici mentionné en des termes absolus, sans être ancré dans un sujet précis<sup>88</sup>. Tel est aussi notre avis, même si nous n'excluons pas de façon aussi rigide que F. Calabi la possibilité que le *logos* émane du roi, et même si, également, la raison pour laquelle nous n'associons pas étroitement le *logos* au roi n'est pas la séparation stricte de l'imitation et de la persuasion sur laquelle se fonde, comme dit plus haut, la lecture du passage par F. Calabi. Toujours est-il que le sens de *logos* n'est pas clair.

Même s'il suppose que le *logos* représente la « Parole royale », L. Delatte s'écarte rapidement d'une interprétation du texte dans une perspective étroitement rhétorique: en témoignent la personnification de la Parole et la traduction du terme grec par « le Verbe », signe que L. Delatte voit en cette notion non seulement le « discours », mais aussi un principe transcendant, une émanation du dieu qui pénètre dans la nature humaine et revêt un rôle rédempteur en faisant parvenir les hommes à la vision de l'Être. Sur ce point, L. Delatte propose des rapprochements avec Philon d'Alexandrie et des écrivains que l'on pourrait qualifier de mystiques, chez lesquels l'oubli, en l'homme, de sa véritable nature caractérise la vie terrestre, ignorante de Dieu, tandis que la philosophie et la dialectique ont pour tâche de raviver le souvenir de la contemplation de l'autre vie<sup>89</sup>. Philon compare ainsi au sommeil et à l'ivresse l'état d'ignorance dans lequel vivent certaines âmes<sup>90</sup>.

A. Squilloni propose une interprétation ambivalente: le *logos* représenterait ici à la fois la parole du souverain revêtue d'une signification technico-rhétorique, et une image de la raison cosmique, de l'ordre qui domine la nature et se traduit dans le « discours » du monarque, lequel a pour tâche d'incarner l'ordre cosmique et de le maintenir dans l'État, qui en est comme le miroir<sup>91</sup>.

Mais rien, dans le texte lui-même, ne semble réellement accréditer la conception par Ecphante du *logos* comme d'une puissance transcendante, expression du divin ou de la raison cosmique. F. Calabi est peut-être davantage dans le vrai en faisant du *logos* une réalité purement humaine: la rationalité inhérente à la parole qui se manifeste en chacun des hommes et règle leurs relations mutuelles.

## 2. Les « germes » et le développement du logos

La deuxième difficulté est la suivante: à quoi fait allusion l'expression ἐκ φαύλων σπερμάτων λαβοῦσα? On serait tenté de penser que l'auteur poursuit l'image du *logos* séminal qui, selon certains interprètes, est un concept-clef du passage. Ces « germes » rappelleraient les « raisons séminales » dont il est question dans le chapitre XXVII de l'*Abrégé de théologie grecque* de Cornutus cité plus haut, ou encore au chapitre XX du même ouvrage: le *logos*, symbolisé par Athéna, soigna les hommes primitifs, violents, en faisant resurgir en eux le souvenir et la raison:

(86) GOODENOUGH 1928, p. 89.

(87) CHESNUT 1976, p. 1320 n. 48 reprend la même traduction (« his logos, if it is accepted »).

(88) CALABI 2008, p. 206-207.

(89) DELATTE 1942, p. 234-240.

(90) Voir les références à plusieurs traités de Philon dans DELATTE 1942, p. 237.

(91) SQUILLONI 1991, p. 103-104.

Il est en effet raisonnable que les premiers hommes, nés de la terre, fussent violents et irascibles les uns envers les autres, du fait qu'ils n'arrivaient pas encore à distinguer ni à allumer l'étincelle (σπινθήρα) de la communauté qui était présente en eux. Les dieux, alors, les éperonnant pour ainsi dire et leur faisant se souvenir des concepts innés, la firent surgir<sup>92</sup>.

Toutefois, si les « germes » du texte d'Ecphante étaient les semences du *logos* implantées chez les hommes par le souverain précisément, l'épithète φαῦλος teinterait d'une note curieusement dévalorisante le geste royal. À moins de supposer que l'adjectif indique non que ces germes seraient « de mauvaise qualité », mais qu'ils sont « à peine développés », en référence à un processus chronologique.

Mais ces « germes » représentent peut-être, de façon moins spécifique ou moins technique, les principes de raison et de vertu résidant, indépendamment de l'action du roi, dans la nature des hommes, et sur lesquels s'appuie la persuasion pour mener les individus à accomplir le bien. L. Delatte évoque ainsi, à propos de ces σπέρματα, une doctrine de la Nouvelle Académie, remontant probablement à Antiochos, selon laquelle « l'âme contient des germes de connaissances et de vertus que la raison et l'enseignement peuvent développer et amener à un complet épanouissement »<sup>93</sup>. La conception des « germes » en un sens biologique et psychologique nous éloigne, certes, de celle du *logos* en termes de transcendance.

Une lecture alternative, à laquelle va notre préférence, est aussi envisageable : elle consiste à mettre l'accent sur le *logos* et la persuasion comme une τέχνη dont le développement, à partir de « germes », s'inscrit dans l'Histoire des pratiques humaines. Comme l'écrit A. Squilloni, le texte suggère un double mouvement<sup>94</sup>, car le *logos* agit d'abord de l'extérieur vers l'intérieur : il guérit l'oubli dans l'esprit des hommes. Mais quel oubli ? Sans doute l'oubli, de la part de l'homme, de son origine divine, que le *logos* rend désireux de retrouver ; dans une perspective platonicienne, il s'agit de l'oubli des vérités éternelles. Nous n'excluons pas non plus totalement qu'αὐτῶ puisse être un pronom masculin au génitif annonçant *logos*<sup>95</sup> : en ce cas, il faudrait comprendre que le *logos* soigne l'oubli « dont il fait (lui-même) l'objet », l'oubli des principes rationnels inhérents à la nature humaine. Enfin, un dernier moment du processus s'exprimerait dans la mise en pratique du *logos* sous la forme de la rhétorique en tant que τέχνη.

Ecphante ne nous semble donc pas intéressé ici au premier chef par le processus de réminiscence dans l'âme des individus singuliers, mais il esquisse plutôt, à notre avis, une petite histoire de l'art de la persuasion, sur le modèle de l'histoire des τέχναι que l'on rencontre souvent dans la littérature philosophique<sup>96</sup>. En témoignerait la formule : « a été enfanté (ἀπετέχθη) ce qu'on appelle la persuasion », que l'on rapprochera de l'expression cicéronienne du *Brutus* : *Graeciae oratorum partus atque fontes*<sup>97</sup>. La persuasion, personnifiée et objet d'un éloge (à la manière de ceux de Gorgias, Isocrate, ou Cicéron), a pris naissance de faibles germes<sup>98</sup>, puis s'est développée (ἐφήη),

(92) Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, chap. 20 (trad. personnelle).

(93) DELATTE 1942, p. 239 (avec des exemples p. 239-240).

(94) SQUILLONI 1991, p. 102, parle d'une « sequenza “logos”-ricordo-persuasione » : « Il momento soteriologico della funzione monarchica consiste, dunque, in una serie di gradi, che dall'aspetto retorico (“logos”) ed esteriore, passano ad un aspetto interiore (il ricordo che viene suscitato dalle parole del sovrano), per uscire ancora verso l'esterno con la persuasione che induce all'azione emulativa » (nous soulignons).

(95) En ce cas, du point de vue grammatical, le pronom αὐτῶ précéderait donc le sujet lui-même auquel il se rapporte.

(96) Sur l'histoire de la rhétorique (notamment par rapport aux autres arts), voir par exemple Cicéron, dans le *Brutus*, 6, 25 sq. ; pour la philosophie par rapport aux autres arts, on en aurait un exemple dans les fragments du *Protreptique* d'Aristote : cf. VAN DER MEEREN 2011a, p. 118-119.

(97) Cicéron, *Brutus*, 13, 49.

(98) L'action du *logos* sur la mémoire des hommes.

pour devenir quelque chose d'important (τι σπουδαῖον)<sup>99</sup>. Ce processus historique nous paraît lié à un autre point plutôt obscur : l'habitation du *logos* sur la Terre.

### 3. L'habitation du *logos* sur la Terre

La persuasion a en effet pris son essor τὰν ἐπίγηον οἰκεῦσα χώραν. À la suite d'autres commentateurs<sup>100</sup>, nous relierons l'expression à la « médiocrité terrestre », mentionnée dans le passage que nous avons traduit<sup>101</sup>, et plus encore au début du premier extrait du traité d'Ecphante cité par Stobée :

*Sur la Terre* (ἐπὶ γᾶς), l'homme est un être émigré (ἀπωκισμένον χρῆμα) et fort déchu de sa nature<sup>102</sup>.

Ecphante trace, semble-t-il, une opposition entre le monde divin d'où viennent les âmes, dans lequel la persuasion est inutile, et la Terre, où l'homme est un émigré et où la persuasion a pris son essor, afin de suppléer aux défauts de la nature humaine. Mais il convient aussi de tenir compte de la liaison entre les deux dernières phrases du passage, opérée par l'expression : « <la persuasion>, prenant son origine »<sup>103</sup>. L'auteur ne tisse-t-il pas un lien entre, d'un côté, l'« habitation » (ἐνοικεῦσαν<sup>104</sup>) de l'oubli en l'esprit des hommes et la « réinstallation » (ἐσώκισεν<sup>105</sup>) de la « mémoire » évoquées dans la phrase précédente, et, de l'autre, « l'habitation » (οἰκεῦσα<sup>106</sup>) de la persuasion sur Terre, dont il est question à présent<sup>107</sup> ? La ligne de démarcation ne passe donc pas, ou pas seulement, entre un monde originaire (divin) et un monde corrompu, et le processus décrit ne représente pas uniquement une dégradation ontologique, mais il correspond aussi à un passage, inscrit dans l'Histoire des hommes, de l'intériorité (dans l'esprit) à l'extériorité (sur la Terre), qui est aussi un élargissement de la sphère individuelle (et psychologique) à la communauté des hommes (ὁ λόγος ἀνθρώποις ὁμιλέων<sup>108</sup>). En dernière analyse, la réflexion d'Ecphante prend ainsi une ampleur politique, ce qui nous semble faire écho à la topique de l'éloge des arts et des sciences : maintenant qu'elle s'est répandue et affermie sur la Terre<sup>109</sup>, la persuasion est devenue une pratique importante, grâce au *logos* dont la présence n'est pas restreinte à l'esprit des individus mais qui, devenu élément de liaison entre les hommes, sous sa forme, en particulier, d'éloquence à visée morale et politique, supplée aux insuffisances causées par notre vice.

### 4. Natures, fonctions et enjeux du *logos*

Ayant choisi de concentrer notre analyse du passage sur la question du *logos*, il nous est clairement apparu qu'Ecphante fait ici allusion à différentes natures et différentes fonctions du

(99) Dans le *Brutus* également Cicéron décrit l'essor et la diffusion de la rhétorique à partir de son lieu de naissance (la Grèce).

(100) Par exemple SQUILLONI 1991, p. 102-103.

(101) Ecphante, 83, l. 3, éd. THESLEFF : ἡ ἐπίγειος φαυλότης.

(102) Stobée, IV, 6, 22 (= 79, l. 3-4 éd. THESLEFF). On pensera encore à la division du monde en les étoiles, la région sublunaire et la Terre (Stobée, IV, 7, 64 = 79, l. 18-80, l. 4, éd. THESLEFF).

(103) Ecphante, 83, l. 14-15, éd. THESLEFF : καὶ τὰν ἀρχάν... λαβοῦσα.

(104) Ecphante, 83, l. 13, éd. THESLEFF.

(105) Ecphante, 83, l. 14, éd. THESLEFF : le verbe εἰσωκίζω signifie en effet « faire habiter dans ».

(106) Ecphante, 83, l. 16, éd. THESLEFF.

(107) Dans cette image filée de l'habitation, l'adverbe de lieu αὐτῷ trouverait bien sa place.

(108) Ecphante, 83, l. 16-17, éd. THESLEFF.

(109) Dans notre interprétation, l'apposition participiale τὰν ἐπίγηον οἰκεῦσα χώραν a valeur causale, alors que chez d'autres commentateurs, il s'agit, à l'inverse, d'une concessive : voir GOODENOUGH 1928, p. 89 : « even in an earthly environment ».



*logos*. Le texte déploie une nébuleuse de conceptions auxquelles l'auteur emprunte d'une manière éclectique et qu'on aurait grand tort de vouloir simplifier ou uniformiser.

Si le texte porte les traces de la notion, d'origine stoïcienne, de *logos* séminal, il évoque aussi, certes plus discrètement, une valeur mystique du *logos*, reflétée dans la traduction choisie par L. Delatte : «le Verbe». Dans les dernières phrases du passage, l'action du *logos* sur l'esprit des hommes fait bien sûr penser à la maïeutique socratique et, plus généralement, à la conception de la philosophie comme mise en œuvre de discours thérapeutiques, qui remonte en partie à Socrate, et a été abondamment développée dans la philosophie hellénistique<sup>110</sup>. Le *logos* est également l'art de la persuasion, que ne caractérisent, dans le texte, ni la dimension agonistique, ni le pouvoir trompeur, mais plutôt la visée parénétiq ue et émulative.

Dans l'ordre métaphysique, voire religieux, le *logos* encourage l'imitation du roi et, au-delà, l'imitation du dieu, finalité de la vie humaine. Sur le plan éthique, il est l'instrument parénétiq ue favorisant l'accomplissement du devoir ; il rectifie aussi la corruption des hommes et, leur rappelant leur noble origine, il les écarte du vice. Enfin, dans l'ordre du politique, il maintient la relation entre le roi et les sujets et œuvre à la conservation du bien commun. Ce passage manifeste ainsi l'intérêt évident d'Ecphante pour la variété des sens et des fonctions du *logos*, qu'il entrelace entre elles de manière souvent implicite et sans donner au lecteur les moyens de se repérer avec netteté entre les différents niveaux conceptuels.

## ANNEXE

*Ecphante, 83, l. 1-17, éd. Thesleff: Texte grec*

ὡς εἶθε ἦν τὰς ἀνθρωπίνας φύσιος δυνατὸν ἀφελὲν τὸ καὶ πειθοῦς τινος δέεσθαι. τότε γὰρ τὰς ἐπιγίῳ φαυλότατος λείψανον, καθ' ἃν ἐπικάρων ὄν τὸ ζῶον ταύτας οὐκ ἀμοιρεῖ. <αἱ δὲ πού τις καὶ ἐν αὐτοῖς θεϊότερος ἢ κατ' ἄλλα συσταίῃ, ποτ' οὐδὲν ἂν τὰς πειθοῦς δέοιτο.> ἐπειδὴ περὶ πειθῶ ἔργον τι ἐντι παροικέον ἀνάγκη· πράτα γὰρ ἀφ' αὐτὰς αὐτὰ κατεργάζεται, τάπερ ἐκείναν διέφυγεν. ὅσα δ' αὐτοφυῶς τῷ καλῷ χρῆται, τούτοις οὐδεμία πειθοῦς αἰδῶς, ἐπειδὴ περ οὐδὲ [δὲ] φόβος ἀνάγκης. ἐνεργάσαιτο δ' ἂν μόνος ὁ βασιλεὺς ἀνθρώπων φύσει καὶ τότε τὸ ἀγαθόν, ὡς διὰ μίμασιν αὐτῷ τῷ κρέσσονος ποτὶ τὸ δέον ἔπεσθαι. τῶς δὲ ὡσπερ ὑπὸ μέθης διεφθαρμένως καὶ διὰ κακὰν τροφὰν ἐς λάθην ἐμπεσόντας αὐτῷ παραλαφθεὶς ὁ λόγος ἐπέρρωσέν τε καὶ κάμνοντας ἰάσατο καὶ τὰν ἐκ τὰς κακίας ἐνοικεῦσαν αὐτοῖς λάθην ἐκβαλὼν τὰν μνάμαν ἐσφίκισεν, ἐξ ἧς ἀπετέχθη ἡ καλεομένη πειθῶ· καὶ τὰν ἀρχὰν ἐκ φαύλων σπερμάτων λαβοῦσα αὐτὰ τι σπουδαῖον ἐφήη τὰν ἐπίγῃον οἰκεῦσα χώραν, ἐν ᾗ δι' ἀσθένειαν τὰς ἀμῶν φύσιος ὁ λόγος ἀνθρώποις ὀμιλέων ἀναπλαροῖ τι τῶν διὰ κακίαν ὑστερούντων.

Sophie VAN DER MEEREN  
Université Rennes 2

(110) Nous renvoyons à l'analogie de la philosophie et de la médecine, chère à la philosophie hellénistique en particulier (voir par ex. VOELKE 1993 ; VAN DER MEEREN 2011b).



*Bibliographie*

- CALABI, F., 2008, *God's acting, Man's acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Appendix two. Philo of Alexandria and Ephantus' *Peri basileias*, Leiden – Boston, p. 185-215.
- CENTRONE, B., 2000, « Pseudo-Ecphante », in Goulet, R. (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, Paris, E 9, p. 55-56.
- CHESNUT, G. F., 1976, "The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy," *ANRW*, II, 16, 2, Berlin – New York, 1978, p. 1310-1333.
- DELATTE, L., 1942, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Paris – Liège.
- GANGLOFF, A., 2020, « Les traités néopythagoriciens *Sur la royauté*: état des recherches, méthodes et pistes », *Ktèma* 45, p. 9-25.
- GOODENOUGH, E. R., 1928, "The Political Philosophy of Hellenistic Kingship," *YCIS* 1, p. 55-102.
- GOULET-CAZÉ, M.-O., 2017, *Le cynisme, une philosophie antique*, Paris.
- HADOT, P., 2004, *Le voile d'Isis: essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Paris.
- HEINIMANN, F., 1945, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel.
- MANNSPERGER, D., 1969, *Physis bei Platon*, Berlin.
- MURRAY, O., 1970, *Peri basileias. Studies in the Justification of Monarchic Power in the Hellenistic World*, Phd Oxford.
- RAMELLI, I., 2004, *Allegoria*, volume I: *L'età classica*, Milano.
- SQUILLONI, A., 1991, *Il concetto di « Regno » nel pensiero dello ps. Ecfanto. Le fonti e i Trattati Peri Basileias*, Firenze.
- THESLEFF, H., 1965, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo.
- VAN DER MEEREN, S., 2002, « Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre », *REG* 115, p. 591-621.
- , 2011a, *Exhortation à la Philosophie. Le dossier grec: Aristote*, Paris.
- , 2011b, « Sens et fonction du 'discours éthique' chez Stobée: du livre II, chapitre VII, à une lecture d'ensemble de l'*Anthologie* », in Reydam-Schils, G. (ed.) *Thinking through Excerpts. Studies on Stobaeus*, Turnhout, p. 457-509.
- VOELKE, A.-J., 1993, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg.