



HAL
open science

Mariage et philosophie à Rome. De Lucilius à Musonius Rufus

Sabine Luciani

► **To cite this version:**

Sabine Luciani. Mariage et philosophie à Rome. De Lucilius à Musonius Rufus. Lavinia GALLI MILIC et Annick STOEHR-MONJOU. Au-delà de l'épithalame : le mariage dans la littérature latine (IIIe av. -VIe s. ap. J.-C.), Brepols, 2021, ISBN 978-2-503-59573-3. hal-04240694

HAL Id: hal-04240694

<https://amu.hal.science/hal-04240694v1>

Submitted on 22 Nov 2023

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.

Mariage et philosophie à Rome de Lucilius à Musonius Rufus

Sabine Luciani

Aix Marseille Univ, CNRS, TDMAM, Aix-en-Provence, France

S'il occupe une place de choix tant dans les textes juridiques et historiographiques que dans la littérature dramatique (Plaute, Térence, Sénèque), poétique (Catulle, Horace) voire épistolaire, le mariage ne semble pas constituer un sujet de prédilection pour les philosophes latins de la République, qui l'envisagent principalement en relation à la procréation et aux origines de la société humaine. La question matrimoniale est en revanche l'objet d'une réflexion approfondie et novatrice dans le stoïcisme impérial, notamment au premier siècle de notre ère, chez Sénèque et Musonius Rufus. Cet intérêt philosophique pour le *coniugium* est à mettre en relation avec les transformations des mœurs et des modes de vie dans la société impériale, où l'usage stratégique du mariage tend à s'estomper au profit d'attentes plus personnelles¹. Tout en se gardant de penser schématiquement en termes de causalité stricte, on pourra accepter comme point de départ l'idée d'une convergence entre ces changements sociaux, qui conduisent à la recherche de nouveaux modèles matrimoniaux, et l'élaboration d'une morale conjugale fondée sur l'amour mutuel. Mais il restera alors à expliquer pourquoi et comment cette philosophie du mariage a pu émerger dans la pensée romaine, et plus précisément au sein du Portique, dont le fondateur Zénon prônait la communauté des femmes. Est-ce, comme le pense Paul Veyne, sous l'effet conjoncturel d'une « interpolation sociale dans le stoïcisme » liée à la transformation des mœurs² ? Cette évolution conceptuelle répond-elle prioritairement aux exigences de la polémique entre les écoles, comme le suggère Marcel Bénabou³ ? Doit-on l'inscrire dans le développement – conceptuellement cohérent – d'un ensemble de principes doctrinaux issus du stoïcisme ancien⁴ ? La réponse à cette question complexe sera nécessairement nuancée et devra prendre en compte, pour chaque philosophe étudié, l'articulation entre fonds doctrinal grec, romanité et orientations personnelles.

Dans cette perspective, je me propose d'abord de mettre en regard les différentes positions philosophiques sur le sujet afin d'identifier précisément les points de convergence et les écarts théoriques : il s'agira de rappeler, dans un premier temps, les thèses de Platon et Aristote, qui constituent les bases de la réflexion ultérieure, puis de présenter les enjeux du débat sur le mariage du sage qui opposa les écoles hellénistiques. Les premières représentations philosophiques du mariage romain feront l'objet d'un troisième volet, qui sera consacré aux deux principaux penseurs tardo-républicains, Lucrèce et Cicéron. Cette étape permettra de contextualiser, dans un quatrième et dernier développement centré sur Antipater de Tarse, Sénèque et Musonius Rufus, le rôle joué par les philosophes stoïciens dans la théorisation de la conjugalité et dans l'émergence d'une éthique des liens matrimoniaux.

1. Le mariage au prisme des doctrines philosophiques grecques

¹ Voir Bénabou 1987, 1255-1266 : à la fin de la République, le mariage était intensivement utilisé à des fins

² Veyne, 1978, 39 ; voir aussi Gaca 2003, 52-93.

³ Bénabou 1987, 1263.

⁴ Ramelli 2000, 145-162 ; Reydam-Schils 2005, 143-176 ; Laurand 2014, 341-403.

Commençons par un bref rappel des cadres doctrinaux définis par Platon et Aristote, qui constituent des références théoriques à partir desquelles se développeront les réflexions ultérieures. Il ne s'agit pas de développer ici dans le détail ces conceptions complexes⁵, mais simplement de dégager les éléments les plus marquants par rapport à la tradition philosophique romaine.

1.1. Mariage et politique

En dépit d'importantes divergences sur la nature du mariage, Platon et Aristote s'accordent à lui conférer une dimension prioritairement politique. Chez Platon - que ce soit dans la perspective utopiste de la *République* (livres 4 et 5) ou dans l'esquisse normative proposée dans les *Lois* (livres 4 à 8)⁶ -, et chez Aristote, notamment dans les *Politiques* (7.16), la question matrimoniale est envisagée dans le cadre de la communauté civique et en fonction des lois et des coutumes visant à en assurer la survie, la prospérité et le bien-être⁷. Dans la mesure où elle a pour finalité la procréation, l'union conjugale est un acte politique essentiel pour la cité et elle concerne au premier chef le législateur⁸. Afin de pourvoir à la naissance d'enfants sains, l'homme politique veille à réglementer de façon stricte les cérémonies nuptiales et les relations sexuelles entre époux⁹. Dans une perspective eugéniste, des limites d'âge sont fixées pour la reproduction, les contrevenants s'exposant à des sanctions. Durant leurs années les plus fécondes, les citoyens sont fortement incités à bannir toute relation extra-conjugale¹⁰. Tant qu'ils n'ont pas atteint le nombre d'enfants requis, les époux sont invités à pratiquer une sexualité tempérante, dont le seul objectif doit être la procréation¹¹. Au plan quantitatif, il appartient au législateur de veiller à la stabilité démographique par un contrôle des naissances, dont le nombre est calculé en fonction des besoins de la cité¹². Dans ce contexte, les deux philosophes insistent sur la nécessaire tempérance du chef de famille, conçue en relation au métier de citoyen ou à l'exercice du pouvoir. Cette morale conjugale, majoritairement centrée sur la procréation et l'intérêt collectif¹³, donne cependant lieu à des interprétations très différentes des rapports entre les sexes et par conséquent des relations entre époux.

1.2. Rapports entre les sexes

En totale rupture avec les pratiques sociales athéniennes, Platon défend l'égalité des sexes dans la perspective de sa cité modèle. Socrate affirme dans le *Ménon* (72a-73c) que la vertu est identique pour les deux sexes. Dans le prolongement de cette assertion, il soutient dans la

⁵ Pour une synthèse sur les conceptions du mariage développées au sein de l'Académie et du Lycée, voir Vatin 1970, 17-24 ; Treggiari 1991, 185-204.

⁶ Pour une analyse de la vision platonicienne, voir Foucault 1984, II, 217-221 ; Ernout 1996 ; 2005, 211-217 ; Buchan 1999 ; Saïd 1986, 142-162 ; 2013, 213-230 ; Brisson 2017, 243-260.

⁷ Foucault 1984, III, 197.

⁸ Plat., *Lg.*, 4.720e-721a ; Arist., *Pol.*, 1.2.1252a25-30 ; 7.16.1334b.

⁹ Plat., *Plt.*, 310a-d ; *Lg.*, 6.772e-773d ; Arist., *Pol.*, 7.16.1334b-1336a.

¹⁰ Plat., *Lg.*, 8.837-838 ; Arist., *Pol.*, 7.16.1665b39-1336a3.

¹¹ Plat., *Lg.*, 6.773 ; 783-784. Sur le « procréationisme » de Platon, voir les analyses de Gaca 2003, 23-58.

¹² Plat., *Lg.*, 5.740b-741a.

¹³ Comme l'a souligné M. Foucault (Foucault 1984, II, 216-239), la visée procréative du mariage est également mise au premier plan dans d'autres textes de la même période, notamment dans le *Discours à Nicoclès* d'Isocrate, l'*Économique* de Xénophon ou dans les traités sur l'économie issus de l'école péripatéticienne. Pour une analyse des *Oeconomica*, dont l'authenticité et la datation sont controversées, voir Treggiari 1991, 188-191.

République que les femmes, en dépit de leur infériorité naturelle, possèdent, au même titre que les hommes, les aptitudes nécessaires pour garder la cité et que, dans ces conditions, elles devraient, au sein d'une société qui serait juste, recevoir la même éducation (5.455d-457b). L'Athénien des *Lois* considère que, contrairement aux usages en vigueur dans sa cité, les femmes doivent recevoir la même éducation que les hommes et être pareillement initiées à la gymnastique, à la musique et aux arts militaires. Le principal argument avancé à l'appui de cette proposition repose sur l'utilité : les femmes qui représentent la moitié de l'humanité pourraient ainsi, au lieu de filer la laine, servir le bien commun en contribuant activement à la sécurité et à la liberté de leur cité (7.804c-806). Même si cette vision des relations hommes/femmes reste dans la sphère théorique et ne peut être qualifiée de féministe au sens moderne du terme, elle n'en demeure pas moins révolutionnaire au regard des mœurs athéniennes¹⁴. Mais si, comme nous le verrons, on en retrouve trace dans les doctrines ultérieures et notamment dans le stoïcisme, cet égalitarisme radical, qui visait à supprimer l'individualisme et à renforcer les liens entre citoyens¹⁵, sera sinon abandonné du moins modéré et ajusté aux normes sociales romaines.

La conception exposée par Aristote est en revanche beaucoup plus conservatrice¹⁶ : la femme, étant par nature inférieure à l'homme, doit obéir en toutes choses à son mari, qui en retour la traite avec fermeté et douceur¹⁷. Cette relation s'apparente à une société de type aristocratique, dans laquelle le mari se comporte avec sa femme comme un magistrat à l'égard de ses concitoyens (*EN*, 8.5.16). Le caractère inégalitaire de cette relation est fondé sur une vision essentialiste de la femme, dont les vertus, différentes de celles des hommes, correspondent à son statut de subordonnée (1260a20-25). Par conséquent, maris et femmes ont des rôles différents (*EN*, 8.5.24), celui de la femme étant limité à la sphère domestique. À la différence de Platon, Aristote justifie donc au plan théorique la subordination de la femme, qu'il fonde sur des arguments à la fois biologiques, psychologiques et politiques. Cette divergence sur la question du genre se traduit par une vision différente du lien conjugal.

1.3. Nature du lien conjugal

Dans la cité idéale de la *République*, Platon propose, pour la caste des gardiens, un modèle communautaire, qui vise à faire table rase de l'ordre familial. Afin d'éviter toute division au sein du groupe, le philosophe abolit la propriété privée et prône la communauté des femmes et des enfants au motif que tout doit être commun entre amis¹⁸. Cependant communauté ne signifie pas promiscuité sexuelle : les unions, qui sont étroitement réglementées, doivent être sanctionnées par un mariage pour être reconnues par la cité. Ces cérémonies ne sont pas destinées à instituer des unions stables mais à servir l'État en perpétuant la race des gardiens par des associations correctes, arrangées si besoin au moyen de tirages au sort truqués¹⁹. "Dans cette perspective, comme l'indique N. Ernoult, les hommes et les femmes sont appelés

¹⁴ Sur la question du "féminisme" de Platon, voir Vlastos 1995, 133-143 ; Brisson 2017, 250 : le statut des femmes s'inscrit dans un contexte anthropologique précis où l'être humain est défini par son âme et non par son corps. Selon Santas 2002, 303-330, "si les âmes ne sont pas sexuées, il n'y a pas de raison de croire que leurs attributs, tels que l'intelligence, les talents et les aptitudes, sont distribués sur la base de corps sexués. Ainsi, quand Platon applique aux femmes son principe de la société juste, qui assortit intelligence, talents et aptitudes innés aux fonctions sociales, il fournit des prémisses factuelles selon lesquelles la haute intelligence et les divers talents sont distribués sans tenir compte du sexe" (p. 328-329).

¹⁵ Said 2013, 213-230.

¹⁶ Voir Vatin 1970, 25-29.

¹⁷ Arist., *Pol.*, 1.1254b10-16b ; 1259a-1259b.

¹⁸ Plat., *R.*, 4.423e-424b ; 449c-d ; 5.457d-461d.

¹⁹ Plat., *R.*, 5.460 ; 549c. Sur l'"eugénisme" de la *République*, voir Said 2013, 223.

à se ‘marier’ plusieurs fois, avec des partenaires différents. La durée du mariage est limitée au temps de la rencontre amoureuse et il peut se répéter autant de fois qu’il est nécessaire à la reproduction eugénique²⁰. Par conséquent, on ne peut dire que Platon supprime le mariage ; en revanche, il transforme profondément cette institution en la privant de sa forme domestique et familiale pour lui conférer une dimension strictement politique²¹. Compte tenu de cette instrumentalisation du mariage, Platon ne s’intéresse guère aux relations entre époux, sinon pour recommander les unions entre tempéraments opposés qui pourront garantir une progéniture saine et équilibrée²². Dans ces conditions, la question du lien conjugal et des sentiments mutuels n’entre pas dans son programme de réflexion.

Il n’en est pas de même chez Aristote²³, qui, dans l’*Éthique à Nicomaque*, inscrit le mariage dans la sphère de la φιλία, évoquée au huitième livre. L’affection qui unit les conjoints est présentée comme une forme d’amitié aristocratique, qui peut être fondée sur la vertu. Les enfants constituent le ciment du couple, même si l’objet de la communauté ne se limite pas à la reproduction mais s’étend à tous les aspects de la vie (EN, 8.14.1161b-1162a). Aristote formule à l’occasion de ce développement une idée très importante :

Ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις. (EN, 8.14.1162a15-20)

"L'amour entre mari et femme semble bien être conforme à la nature, car l'homme est un être naturellement enclin à former un couple, plus même qu'à former une société politique, dans la mesure où la famille est quelque chose d'antérieur à la cité et de plus nécessaire qu'elle, et la procréation des enfants une chose plus commune aux êtres vivants"²⁴.

La thèse selon laquelle le mariage est naturel à l’homme et la famille une étape antérieure et nécessaire à la constitution des cités sera largement reprise dans la tradition philosophique ultérieure. Cependant, si l’on en croit le témoignage de Jérôme, Théophraste, le successeur direct d’Aristote, adopta une position différente de celle de son maître et préféra insister sur les inconvénients du mariage : considérant les femmes comme une source de tracas et de dépenses inutiles, il concluait que le philosophe ne devait ni se marier ni avoir d’enfant, mais privilégier l’amitié²⁵. Ce développement, dont le contenu misogynne évoque la profession de foi égoïste de Périplectomène dans le *Miles gloriosus* (v. 685-700), est sans doute à mettre en relation avec la question des genres de vie et plus précisément avec la vie contemplative privilégiée par Théophraste²⁶. Quoiqu’il en soit, il est remarquable que la perspective adoptée soit plus individuelle que politique. Au delà de considérations triviales sur les travers féminins, la question posée – celle de la compatibilité entre vie conjugale et pratique de la philosophie²⁷ – va, dans la philosophie hellénistique, accompagner les réflexions normatives

²⁰ Ernoult 2006.

²¹ Saïd 1986, 148.

²² Plat., *Plt.*, 310c-e

²³ Sur la critique aristotélicienne du collectivisme de Platon, voir Romeyer-Dherbey 2005, 191-202.

²⁴ Traduction Tricot 1959.

²⁵ Jer., *Adv. Iovinian.*, 1.47. Ce long passage, que Jérôme présente comme issu d’un *aureolus Theophrasti liber De nuptiis*, non attesté par ailleurs, figure parmi les fragments attribué au *De matrimonio* de Sénèque (= V, 54 Vottero 1998). Sur les problèmes posés par cette attribution déjà contestée par Bickel 1915, voir Delarue 2001, 163-187, tout particulièrement p. 183-186 : le texte de Théophraste n’est probablement pas venu à la connaissance de Jérôme par l’intermédiaire de Sénèque. Mais il est possible que Jérôme se soit inspiré de Sénèque pour en développer certains passages.

²⁶ Sur la question des genres de vie dans la tradition philosophique et le choix de Théophraste en faveur de la vie contemplative, voir Benatouïl 2012, 17-39.

²⁷ Frag. V, 54, §1 Vottero : *In quo quaerit an uir sapiens ducat uxorem.*

concernant le rôle de cette institution au sein de la cité et la régulation des rapports entre les époux. C'est également en relation à la problématique liée aux genres de vie que le mariage est envisagé dans les témoignages conservés sur les écoles hellénistiques.

2. Philosophies hellénistiques : le mariage du sage en question

À la différence de ce qui se produit pour Platon et Aristote, dont on peut lire sur la question du mariage des développements à la fois complets et contextualisés, on en est réduit à reconstituer les positions adoptées par les philosophes hellénistiques à partir de témoignages le plus souvent indirects et fragmentaires ou de citations décontextualisées. Dans ces conditions, l'interprétation des propos ou des théories attribués à ces scholarques fait apparaître des contradictions, que la découverte de leurs œuvres complètes suffirait sans doute à lever. Quoi qu'il en soit, l'ambivalence qui émerge des témoignages conservés traduit l'émergence de nouveaux questionnements : si le mariage est toujours envisagé dans une perspective politique, il s'inscrit désormais plus nettement dans une réflexion d'ordre éthique sur la sagesse et sur la place du philosophe dans la cité. La question centrale est alors de déterminer si le sage doit ou non se marier.

2.1. Contradictions sous le Portique

Les premiers stoïciens semblent avoir défendu sur l'opportunité du mariage deux positions contradictoires, dont se fait l'écho Diogène Laërce²⁸. D'une part, Zénon et Chrysippe, s'inspirant à la fois de la *République* de Platon et de Diogène le Cynique, qui critiquait le mariage et préconisait l'abolition de toutes les conventions sociales²⁹, prônaient la communauté des femmes (D.L. 7.131). Cette communauté s'appliquait, de façon logique, aux enfants issus de ces unions momentanées, que les sages devaient tous aimer indifféremment comme leurs rejetons. L'objectif avoué de cette sexualité communautaire, qui renverse les institutions familiales, est de bannir la jalousie provoquée par l'adultère. D'autre part, en opposition à cette injonction de liberté dans le commerce sexuel, Zénon aurait recommandé au sage de se marier et d'avoir des enfants (D.L. 7.121). Comment concilier communauté des femmes et obligation de se marier ? Il est difficile de régler le problème en se référant uniquement à une évolution doctrinale dans la mesure où les deux injonctions contradictoires sont non seulement attribuées à Zénon lui-même, mais rapportées à sa *République*. En revanche, il convient de souligner que cette contradiction apparente est totalement assumée par Platon, dont Zénon s'inspire sur ce point : comme vu précédemment, Socrate associait déjà mariages et communauté des femmes (*R.*, 5.459-461), les mariages étant régulièrement célébrés afin que l'élite des gardiens, dans la fleur de l'âge, pût assurer la perpétuation du groupe dans les meilleures conditions. Selon ce schéma, le mariage n'est pas conçu comme une communauté de vie, mais comme une union provisoire à visée procréative sanctionnée par la cité. L'objectif est clairement de multiplier les mariages successifs pour favoriser les naissances. Si rien n'autorise à attribuer aux premiers stoïciens le procréationisme de Platon, il apparaît en revanche que mariage et communauté des femmes et des enfants pouvaient à l'origine ne pas être perçues comme contradictoires.

C'est pourquoi, il n'est sans doute pas nécessaire de supposer que Diogène Laërce a

²⁸ Voir D.L. 7.33, 7.121 et 7.131.

²⁹ Voir D.L. 6.29, 6.54 et 6.72. Cependant, Antisthène ne rejetait pas le mariage (D.L. 6.15). Le couple formé par Cratès et Hipparchia est par ailleurs célèbre (D.L. 6.96-97). Concernant les positions des philosophes cyniques sur le mariage et la sexualité, voir Goulet-Cazé 2005a.

commis une erreur en associant abusivement des développements relatifs à une cité idéale et des préceptes applicables dans une société imparfaite³⁰. L'interprétation de V. Laurand, qui propose de lire les deux passages de la *République* comme une articulation de la tendance naturelle et de la sociabilité, paraît plus pertinente³¹ : "Lier la non-exclusivité d'une relation à l'institution du mariage qui implique le choix d'un partenaire, permettait ainsi à Zénon d'articuler loi naturelle et loi d'une cité particulière, qui s'exprime dans des conventions justes, c'est-à-dire qui, ne faisant pas obstacle à la loi naturelle, sont le seul moyen possible d'en rendre praticables les exigences." Il s'agit, à partir d'une communauté de droit, d'établir des règles d'usage permettant de préserver la vie en société. De fait, la question du mariage est étroitement associée à celle de l'engagement politique par Diogène Laërce. Et on trouve dans le monde romain un exemple historiquement attesté de cette synthèse pour le moins anticonformiste entre impératif conjugal et communauté des femmes : comme le rapportent Lucain et Plutarque, Caton, en réponse à la demande insistante de son ami Hortensius, lui aurait en effet "cédé" sa femme Marcia afin qu'elle lui donnât des enfants³². À la mort d'Hortensius, le stoïcien aurait consenti à reprendre pour épouse cette femme vertueuse, qui avait renoncé à ses propres aspirations pour lui obéir³³. Le poète Lucain précise que ce remariage, conclu dans le silence et sans cérémonie, ne fut pas consommé, d'une part, parce que Marcia n'était plus en âge d'enfanter, d'autre part, parce que Caton, accablé par les maux de la guerre civile, s'interdisait toute joie. Qu'il soit fictif ou réel, cet épisode surprenant renvoie conjointement au stoïcisme intransigeant de Caton et à son dévouement pour Rome. Du point de vue de Caton, le "transfert" de Marcia s'apparente à un devoir accompli envers la cité : lui-même père de trois enfants, il fait don à son ami d'une épouse vertueuse qui lui permettra de donner à Rome de bons citoyens. Du point de vue de Marcia, à qui personne n'avait songé à demander son avis – mais interroge-t-on un utérus ? – le nouvel engagement constitue un sacrifice librement consenti, par lequel elle éprouve sa propre vertu et tâche de se rendre digne de son premier mari. Aussi discutable nous apparaisse-t-il, ce cas-limite montre comment, dans le cadre d'une cité réelle, le principe de la communauté des femmes peut être articulé avec l'injonction de se marier.

Dans cette perspective, le mariage ne saurait pour les stoïciens se réduire à une simple concession faite aux convenances sociales. Comme l'attestent les fragments moraux de Chrysippe rassemblés par H. von Arnim, il s'agit d'un acte politique, qui, sauf exception, fait partie des devoirs incombant aux sages : il est approprié pour le sage de faire des lois, d'éduquer les hommes, de consentir à se marier et à procréer non seulement en faveur de la patrie, mais de lui-même³⁴. Ainsi, la vie familiale, qui dans l'éthique stoïcienne relève des "indifférents", fait cependant partie des "préférables" car elle est conforme à la nature de l'homme, en tant qu'être rationnel, sociable et ami de ses semblables³⁵. Découlant de la

³⁰ Schofield 1999, 120-127.

³¹ Laurand 2014, 234-237, citation p. 234. Cette interprétation est fondée sur un rapprochement judicieux avec l'un des *Entretiens* d'Épictète (2.4), qui se réfère à l'exemple du théâtre : bien que le spectacle soit un bien commun aux citoyens, on ne doit pas chercher à voler la place de son voisin.

³² Luc. 2.326-350 ; Plu., *Cat. Ma.*, 25.

³³ Pour une analyse détaillée cet *exemplum* féminin, voir Grimal 1988, 260-265 ; Harich 1990, 212-223.

³⁴ *SFF*, 3.611, 3.616.

³⁵ *SFF*, 3.136, 3.686. Sur l'axiologie stoïcienne et la notion de "préférable" ou "préféré", voir Cic. *Acad. post.*, 36-37 et *Fin.*, 3.51-57 et les commentaires de Bénatouïl 2009, 112 : "<Zénon> soutenait donc que les choses naturelles ne sont ni bonnes ni mauvaises mais qu'on peut les juger dotées d'une certaine 'valeur' (ἄξια), dans la mesure où elles contribuent à la 'vie naturelle'. L'homme vertueux a dès lors de bonnes raisons de les préférer à leurs contraires. En leur attribuant ce statut de 'préféré' (προηγμένον), Zénon plaçait donc les choses naturelles dans une situation intermédiaire ou 'avancée' entre les autres indifférents et les biens auxquels elles demeurent toujours subordonnées".

nature, ce choix de vie constitue une actualisation de la tendance qui pousse l'homme à vivre en société. En ce sens, il constitue un facteur de cohésion sociale non seulement dans le cadre restreint de la cité mais au sein de la communauté humaine. Plus encore, en se mariant, le sage se conforme à l'ordre rationnel des choses et traduit sa piété à l'égard des dieux de la cité, conçus comme figurations du λόγος universel³⁶. Par conséquent, même si, dans l'axiologie stoïcienne, le mariage ne peut prétendre au statut d'action droite, il constitue pour le sage une voie privilégiée pour développer son instinct de sociabilité et adhérer ainsi, dans le cadre de la petite cité, à la raison universelle³⁷. Si l'on en croit ces témoignages, l'union matrimoniale faisait donc l'objet d'une relative valorisation dans le stoïcisme ancien.

2.2. Réserves au jardin

Bien que la position d'Épicure concernant le mariage soit également difficile à établir en raison du caractère contradictoire et lacunaire des témoignages, le philosophe du Jardin semble avoir été nettement plus réservé que les stoïciens, même si les deux écoles se rejoignent sur une vision égalitaire des deux sexes³⁸. La réticence épicurienne s'inscrit dans une tradition anti-matrimoniale qui remonte à Démocrite : selon le témoignage de Clément d'Alexandrie, Épicure rejoignait en effet Démocrite, qui rejetait le mariage et la procréation en raison des tracasseries qu'ils occasionnent³⁹. Dans la même veine, Jérôme rapporte les éléments suivants :

Epicurus, uoluptatis adsertor, quamquam Metrodorus, discipulus eius, Leontion habuit uxorem, raro dicit sapienti ineunda coniugia quia multa incommoda admixta sunt nuptiis. Et quomodo diuitiae et honores et corporum sanitates et cetera, quae indifferentia nominamus, nec bona nec mal sunt, sed uelut in meditullio posita, usu et euentu uel bona uel mala fiunt, ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. Graue autem esse uiro sapienti uenire in dubium utrum malam an bonam ducturus sit. (Jer., *Adv. Iovinian.*, 1.48.317d-318a = fragment 1 Bickel = 23 Vottero)

"Épicure, défenseur du plaisir, bien que son disciple Métrodore ait épousé Léontion, dit que rares sont les cas où le sage doit se marier, en raison des nombreux inconvénients du mariage. De même que richesse, honneur, santé et tout ce que nous nommons indifférents ne sont ni des biens ni des maux, mais, comme situés entre les deux, deviennent bien ou maux selon l'usage qu'on en fait et ce qui en advient, de mêmes les épouses sont aux confins des biens et des maux. Or il est pénible pour un sage de ne pas savoir si celle qu'il épousera sera bonne ou mauvaise"⁴⁰.

Dans la perspective ataraxique adoptée par les épicuriens, la vie familiale est à éviter en raison de l'incertitude liée au caractère de l'épouse, qui constitue un potentiel obstacle au bonheur. Dans ces conditions, par prudence, le philosophe renoncera d'emblée à se marier pour éviter que les préoccupations d'ordre conjugal et familial ne deviennent source de troubles et ne le détournent de la pratique philosophique⁴¹. En se conformant à ce principe de précaution, déterminé par l'arithmétique des plaisirs, le sage épicurien fait par avance sienne

³⁶ *SVF*, 3.729.

³⁷ Torre 2001, 21-22.

³⁸ Morana 1997, 189-222, tout particulièrement p. 196-199.

³⁹ Voir Démocrite A 170 DK = Clem.Al., *Strom.*, 2.138, p. 503.

⁴⁰ Traduction Delarue 2001, 177. Bickel 1915 a intégré ce passage aux fragments du *De matrimonio* de Sénèque, auquel il remonte en effet très probablement, comme le suggère la référence à la notion stoïcienne d'indifférent, voir Vottero 1998, 239-240 ; Torre 2001, 148-149 ; Delarue 2001, 163-178, particulièrement p. 177-178.

⁴¹ Epicur., *Ep.*, 127-128. Sur la position des épicuriens concernant le mariage, voir Flacelière 1954, 69-81 ; Chilton 1960, 71-74 ; Arkins 1984, 141-143 ; Morana 1996, p. 119-132 ; Arenson 2016, 291-311.

la fameuse formule du Bartelby de Melville : "I would prefer not to"⁴².

Cependant, Épicure admettait aussi que le sage se mariât et fît des enfants, en précisant toutefois que ces actes dépendraient des circonstances de la vie (D.L. 10.118-119). Il semble par conséquent que la position du philosophe relativement au mariage ait été pour le moins ambivalente : s'il n'y était pas franchement hostile et l'admettait au titre de la conformité aux usages, il s'en méfiait aussi dans la pensée que les plaisirs du sexe ne sont jamais profitables⁴³. Ce que nous savons de la vie au sein du Jardin confirme cette position nuancée puisque, si Épicure demeura lui-même célibataire, plusieurs de ses disciples se marièrent sans que le maître y trouvât, semble-t-il, à redire⁴⁴. Comme dans l'école stoïcienne, les points de vue épicuriens relatifs au mariage et à la vie politique sont corrélés dans une perspective pratique : si la gestion des affaires publiques est globalement déconseillée dans la perspective de l'ataraxie, elle peut, dans certaines circonstances, être pratiquée par des personnes que leur naturel et/ou leur statut social appellent à jouer un rôle dans la cité⁴⁵. Il en est de même pour le mariage, qui, dans certains cas, peut constituer un compromis acceptable. C'est pourquoi, l'hypothèse développée par K. Arenson, bien que difficilement démontrable, est assez intéressante. Se fondant sur la *Sentence Vaticane* 51 attribuée à Métrodore⁴⁶, l'auteure suggère que l'union conjugale ait pu être prescrite à certains membres du Jardin comme une sorte de thérapie contre l'angoisse provoquée par la quête des plaisirs sexuels⁴⁷. Ainsi, les disciples qui, comme Pythoclès, étaient trop enclins aux ἀφοδίσια pouvaient-ils éventuellement trouver dans le mariage un moyen d'en jouir de façon stable et sereine.

Le Jardin et le Portique portent donc un jugement ambivalent sur l'institution matrimoniale, qui n'est jamais considérée comme un bien en tant que tel, mais au mieux comme un indifférent, au pire comme un obstacle potentiel à l'ataraxie. En dépit de ces réserves d'ordre axiologique, il faut souligner un changement de perspective dans la réflexion sur le sujet : au sein des doctrines hellénistiques orientées vers la quête de la sagesse et du bonheur individuels, la question du mariage est désormais envisagée non plus seulement dans une perspective politique, mais d'un point de vue éthique, en relation au "souci de soi". Et il est indéniable que, malgré les assertions provocatrices de Zénon concernant la communauté des femmes, c'est principalement au sein de l'école stoïcienne que s'élabore une conception positive du mariage qui trouvera sa pleine expression chez les stoïciens d'époque impériale. Mais, auparavant, ce sont les philosophes latins de la République qui ont œuvré à la transmission et à l'adaptation de ces idées sur le mariage qu'ils ont cherché à mettre en accord avec les traditions et les pratiques romaines.

⁴² Voir la nouvelle d'Herman Melville, *Bartleby, the Scrivener - A Story of Wall Street*, publiée pour la première fois en 1853.

⁴³ Epic., *Sent. Vat.*, 51. Cette ambivalence est apparaît également dans les extraits conservés de Philodème. Voir Phld., *Mus.*, 4.119.3.

⁴⁴ Outre le mariage de Métrodore et Léontion mentionné par Sénèque dans le *De matrimonio*, Diogène Laërce indique que Thémista était mariée à Léonteus de Lampsaque et que le fils de cette union avait été prénommé Épicure (D.L. 10.5). Métrodore et Idoméneé étaient mariés également (D.L. 10.23). Épicure, dans son testament, avait laissé des instructions pour marier la fille de Métrodore. (D.L. 10.19).

⁴⁵ Sur la position épicurienne, qui ne saurait se réduire à un μη πολιτεύεσθαι, voir Besnier 2001, 129-157 : l'impératif de la vie cachée dépend des circonstances et souffre des exceptions (cf. Plu., *De tranq. An.*, 2.465F-466A), qui permettent de justifier la participation aux affaires.

⁴⁶ "Tu me fais savoir que, chez toi, le mouvement de la chair, te rend particulièrement enclin à l'acte sexuel. Mais tant que tu ne congédies par les lois, que tu n'ébranles pas les usages légitimement établis, que tu ne causes nulle peine à ton prochain, que tu n'épuises pas ta chair et que tu ne consumes pas ce qui est nécessaire à ton existence, use comme tu le veux de ta propre décision. Toutefois, il n'est pas possible de ne pas être retenu par l'une au moins de ces conditions : les plaisirs du sexe en effet ne sont jamais profitables, et il faut se réjouir, s'ils ne font pas de tort", traduction Morel 2011.

⁴⁷ Arenson 2016, 291-311 : "a therapy for a certain kind of sexually-anxious hedonist" (p. 311).

3. Les philosophes républicains face à l'impératif conjugal

La vision ambivalente qui prévalait dans les écoles philosophiques grecques rejoignait la lucidité désabusée des moralistes romains, dont témoigne le fameux discours de Metellus Numidicus⁴⁸ : pour inciter ses concitoyens à convoler en justes noces, le censeur y déclarait, non sans humour, que le mariage est un mal nécessaire, qu'il convient de supporter pour le bien de la cité. Cette tradition misogyne apparaît dans certains fragments des *Satires* de Lucilius, qui ne se fait pas faute d'insister sur les inconvénients du mariage et sur les vices féminins⁴⁹. Le thème inépuisable des désagréments conjugaux est également exploité dans les *Satires Ménippées* de Varron, qui était néanmoins favorable au mariage et recommandait plaisamment aux maris de corriger ou de supporter les défauts de leur femme afin soit de rendre celles-ci plus agréables soit, à défaut, de s'amender eux-mêmes⁵⁰.

Mais, outre ces fragments satiriques qui font une large part aux lieux communs culturels, ce sont les philosophes Lucrèce et Cicéron qui se réapproprient et acclimatent à Rome les théories grecques sur le mariage en fonction de leur sensibilité et de leurs choix doctrinaux.

3.1. Lucrèce : la possibilité d'une relation sereine ?

Le poète Lucrèce développe sur l'union conjugale un point de vue nuancé, qui pour être proche de celui d'Épicure, prend davantage en compte les réalités sociologiques romaines⁵¹. Il fait notamment plusieurs allusions aux joies de la vie familiale et de la paternité⁵². Il souligne, en accord avec les stoïciens, le rôle joué par la cellule familiale dans la naissance de la civilisation : amollis par les liens familiaux, les hommes ont élaboré entre eux des pactes visant à assurer la protection des plus faibles (5.1011-1023). Mais c'est principalement dans le long développement du chant 4 consacré à la physiologie de l'amour que Lucrèce évoque le mariage, notamment en lien à la question de la fécondité : dans une perspective biologique, il étudie les causes de la stérilité et les conditions propices à la conception (4.1233-1277), allant jusqu'à préciser la position et l'attitude que doivent adopter les matrones pour favoriser la fécondation. Dans cette perspective, le philosophe ne condamne pas l'institution du mariage, dans la mesure où celle-ci a pour but avoué la procréation. L'opposition établie entre les mouvements auxquels se livrent les courtisanes pour stimuler le plaisir et éviter les grossesses et la passivité qui sied aux épouses renvoie à la conception traditionnelle du mariage et de la sexualité conjugale, comme instruments au service de procréation⁵³. Mais ces prescriptions d'ordre médical n'impliquent pas nécessairement l'adhésion du poète : s'il admet implicitement la nécessité sociale de l'institution, Lucrèce s'abstient de formuler sur ce point un jugement tranché. Il s'attache prioritairement à lutter contre le *πάθος ἐρωτικόν* et à dénoncer les illusions de l'amour en élaborant une thérapie psychique fondée sur la lucidité et le dégoût⁵⁴.

⁴⁸ Gell., *NA*, 1.6.

⁴⁹ Lucil. 26.47-48 (Charpin 1979) ; 30.87-88 (Charpin 1991).

⁵⁰ Varro., *Sat. Men.*, 83 = Gell., *NA*, 1.17.4. Sur la conception varronienne du mariage, voir aussi *Sat. Men.* 149, 167, 175 et la synthèse de Cèbe 1972, 41-44.

⁵¹ Sur la conception lucrétienne du mariage, voir Kleve 1969, 376-383 ; Betensky 1980, 291-299 ; Brown 1987 ; Nussbaum 1994, 140-191 ; Gigandet 1999, 77-84 ; 2003, 95-110.

⁵² Lucr. 3.894-895 : *uxor optima ; dulces occurrent oscula nati* ; 4.1234 : *dulces gnati* ; 4.1256 : *munire senecta gnatis*. Sur ce point, voir Luciani 2005, 151-166.

⁵³ Cette opposition est marquée par le lexique : *scorta* (v. 1274) répond à *uxores* (v. 1268) et *coniuges* (v. 1277).

⁵⁴ Lucr. 4.1058-1191. Pour guérir l'amant trop épris, Lucrèce n'hésite pas à évoquer les effluves

Néanmoins, la plupart des commentateurs considèrent que les deux vers qui achèvent le réquisitoire contre l'amour ainsi que l'épilogue du chant 4 témoignent de la complaisance de Lucrèce pour l'union conjugale. Dans une étude qui a fait date, Martha Nussbaum soutient même la thèse selon laquelle l'enjeu principal de la thérapie lucrétienne est de rendre possible un bon mariage⁵⁵. Selon cette interprétation, le dégoût pour la partenaire ne serait pas le point ultime de la cure : il s'agirait de dépasser ce stade négatif pour parvenir à une lucidité conciliante⁵⁶. L'amant, prenant pleinement en compte l'humanité de sa compagne, serait ainsi en mesure d'entretenir avec elle une relation stable et apaisée, similaire à la communauté qui unit les amis. Cette interprétation très séduisante, que K. Arenson a récemment proposé d'étendre aux premiers épicuriens grecs⁵⁷, demeure très controversée⁵⁸. Voyons les deux textes :

*et, si bello animost et non odiosa, uicissim
praetermittere, <et> humanis concedere rebus.* (Lucr. 4.1190-1191)
"mais, quand la femme a bel esprit et n'est pas odieuse,
ferme les yeux et pardonne à l'humaine nature"⁵⁹.

*Nec diuinitus interdum Venerisque sagittis
deteriore fit ut forma muliercula ametur.
Nam facit ipsa suis interdum femina factis
morigerisque modis et munde corpore culto,
ut facile insuescat <te> secum degere uitam.
Quod superest, consuetudo concinnat amorem ;
nam leuiter quamuis quod crebro tunditur ictu
uincitur in longo spatio tamen atque labascit.* (Lucr. 4.1278-1285)
"Si l'on aime parfois femmelette assez laide,
nul miracle divin ni flèches de Vénus.
Oui par sa conduite parfois, sa bonne humeur,
le soin de sa personne, la femme parvient seule
à nous donner le goût de partager sa vie.
De plus, l'habitude nous dispose à l'amour
car les chocs les plus faibles quand ils sont répétés
finissent par triompher de toute résistance".

Peut-on légitimement lire dans ces vers une valorisation de la relation conjugale, conçue comme alternative satisfaisante à la folie de l'amour ? Alain Gigandet a souligné à juste titre le caractère systématisant de la reconstruction élaborée par Martha Nussbaum, qui tend à voir dans une succession de rubriques sur les illusions de l'amour, la réciprocité du plaisir sexuel, l'hérédité et la stérilité "la conclusion positive d'une doctrine générale de l'amour"⁶⁰. De fait, outre la condescendance et l'ironie qui se dégagent de cet épilogue, il convient de noter que le

nauséabonds exhalés par les femmes (4.1175-1189). Pour un commentaire de ce passage et un récapitulatif des différentes explications suggérées par les commentateurs au sujet des mauvaises odeurs, voir Brown 1987, 296-297 ; Nussbaum 1994, 178-181.

⁵⁵ Nussbaum 1994, 185.

⁵⁶ Nussbaum 1994, 182 : "The really cured state would not be the state of disgusted lover. It would be a condition beyond obsession and disgust, in which the lover could see the beloved clearly as a separate and a fully human being, accurately take note of the good properties she actually does possess, and accept both her humanity and his own".

⁵⁷ Arenson 2016. Voir supra note 47.

⁵⁸ Sur ce débat, voir Gigandet 1999, 77-84 ; 2003, 95-110 ; Luciani 2005, 158-162.

⁵⁹ Traduction Kany-Turpin 1999.

⁶⁰ Gigandet 2003, 109.

lexique de la famille en est totalement absent. Aux termes *coniux* et *uxor*, qui renvoient à l'institution romaine du mariage et désignent la femme en tant qu'épouse, Lucrèce préfère des substantifs sociologiquement plus neutres tels que *muliercula* et *femina*⁶¹.

Dans ces conditions, il serait hasardeux de conclure qu'il présente le lien conjugal comme "une solution éthique au problème du désir sexuel"⁶². La relation amoureuse évoquée dans l'épilogue peut, le cas échéant, s'appliquer à la vie conjugale mais la terminologie utilisée montre qu'elle ne saurait s'y réduire. Loin de faire l'apologie de l'institution matrimoniale, Lucrèce tente de définir, en dehors de toute considération sociale ou politique, les conditions psychologiques d'une affection sereine, fondée sur l'habitude, l'accord des caractères et la bienveillance mutuelle⁶³. La position nuancée de Lucrèce s'inscrit donc dans le prolongement des réserves formulées par le fondateur du Jardin. Cependant, force est de constater qu'il clôt son développement sur l'amour et la sexualité par l'évocation d'un compagnonnage fondé sur une forme d'amitié qui, sous certaines conditions, peut conduire les partenaires – pourquoi pas des époux ? – au bonheur. À défaut d'une réhabilitation du mariage au sein du Jardin, le poète latin propose donc à tout le moins une réflexion approfondie sur la nature de la conjugalité.

3.2. Cicéron : du mariage à la communauté humaine

On ne trouve pas ce type de réflexion chez son contemporain Cicéron, qui envisage prioritairement le mariage dans sa dimension politique, en lien avec les origines de la société⁶⁴. Cette question est abordée dans trois textes, qui, bien que provenant de contextes différents, mettent en avant des idées issues d'un fonds de pensée commun aux péripatéticiens et aux stoïciens⁶⁵. Ainsi, dans le quatrième livre du *De finibus*, consacré à la réfutation de l'exposé du stoïcien Caton, Cicéron se réfère-t-il aux philosophes péripatéticiens pour affirmer que "l'association permanente de l'homme et de la femme a été cimentée par la nature et que là est la racine de l'amitié entre les individus du même sang"⁶⁶. La thèse selon laquelle le mariage est naturel et à l'origine du lien social est reprise au livre V par Pison, porte parole d'Antiochus d'Ascalon, qui décrit le processus par lequel l'amour de la progéniture s'étend naturellement à l'ensemble du genre humain⁶⁷.

Cette position est résumée dans le premier livre du *De officiis*, où Cicéron, bien que

⁶¹ Le substantif *femina* marque ici l'opposition entre le masculin et féminin. Cette interprétation est confirmée par les différentes occurrences de *femina* dans le *De rerum natura* (4.819, 1210 ; 5.813, 853). Il en est de même pour *mulier* (4.1054, 1192, 1269 ; 5.827, 1012 ; 6.794) et *muliercula*. Bien qu'il serve souvent à désigner la qualité principale des épouses romaines, l'adjectif *morigerus* (v. 1281) n'implique pas que le passage concerne uniquement les liens conjugaux car il figure également au livre 5 dans un contexte sans rapport avec le mariage, voir Lucr. 5.80, où l'adjectif *morigerus* qualifie le Soleil et la Lune.

⁶² Gigandet 2003, 107.

⁶³ Luciani 2005, 160.

⁶⁴ Voir notamment Cic., *Leg.*, 3.3.7 : les mariages doivent être surveillés par les censeurs.

⁶⁵ Treggiari 1991, 205-210.

⁶⁶ Cic., *Fin.*, 4.17 : *ut coniugis uirorum et uxorum natura coniuncta esse dicerent, qua ex stirpe orirentur amicitia cognationum*, traduction Martha 1989.

⁶⁷ Cic., *Fin.*, 5.65 : *Quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis, post uicinitatibus, tum ciuibus et iis, qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae*. "Ce sentiment, qui commence avec la première génération, parce que les parents chérissent leur progéniture et que l'acte de se marier et de faire souche unit toute une maison, <ce sentiment> s'étend au dehors et gagne de proche en proche, par les liens du sang d'abord, puis par les alliances entre familles, ensuite par les amitiés, après cela par les relations de voisinage, puis par celles des citoyens entre eux et par les groupements et amitiés créés par la vie publique : enfin par une relation qui embrasse la famille humaine tout entière".

n'étant pas lui-même stoïcien, s'inspire principalement de Panétius⁶⁸ :

Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una domus, communia omnia ; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae. Sequuntur fratrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque, qui cum una domo iam capi non possint, in alias domos tamquam in colonias exeunt. Sequuntur conubia et affinitates ex quibus etiam plures propinqui ; quae propagatio et suboles origo est rerum publicarum. Sanguinis autem coniunctio et benivolentia deuincit homines (et) caritate.
(Cic., *Off.*, 1.54)

"Étant donné en effet ce trait de la nature, commun aux êtres vivants, qu'ils ont le désir d'engendrer, la société réside d'abord dans le couple conjugal lui-même, puis dans les enfants ; ensuite c'est une seule maison et toutes choses communes. C'est cela le principe de la cité et comme la pépinière de la république. Viennent ensuite les liens fraternels, puis ceux des cousins germains et issus de germains et quand une seule maison ne peut plus tous, les contenir, ils s'en vont dans d'autres maisons comme dans des colonies. Des mariages s'ensuivent et des parentés par alliance, et les proches en deviennent encore plus nombreux. Cette extension et la descendance sont l'origine des républiques. Or la communauté du sang unit les hommes par des liens de bienveillance et d'affection"⁶⁹.

Reprenant une thèse qui remonte à Aristote⁷⁰, Cicéron soutient que l'union de l'homme et de la femme est conforme à la nature *procreandi causa*⁷¹ et que la cellule familiale est à l'origine des sociétés puisque l'amour des parents pour leurs enfants est le principe du lien entre les hommes. Cette vision extensive du mariage s'inscrit dans le cadre théorique de l'οικείωσις, doctrine stoïcienne d'origine péripatéticienne qui fonde le développement humain sur l'idée d'une appropriation progressive conduisant chaque être vivant à avoir conscience de sa propre constitution et à rechercher ce qui lui est propre et assure le maintien de son être⁷². Conformément aux enjeux politiques du traité⁷³, Cicéron y insiste sur la portée sociale de l'οικείωσις, définie à la suite de Panétius, comme la *uis rationis* qui unit d'abord l'homme à sa famille puis, de proche en proche, à l'humanité tout entière⁷⁴. À partir de la tendance qui le pousse à s'aimer soi-même, l'être est conduit à l'amour d'autrui, passant progressivement des liens du sang aux liens familiaux élargis, puis aux liens de proximité avant d'en arriver aux liens civiques puis aux liens qui unissent l'ensemble des êtres dotés de raison. Deux siècles plus tard, le stoïcien Hiéroclès assimilera ce mouvement d'appropriation à une succession de cercles concentriques dont la circonférence augmente graduellement, depuis le premier cercle qui englobe le sujet pensant, puis le deuxième qui embrasse la femme, la famille et les enfants, jusqu'à celui de la cité universelle⁷⁵.

Cependant, au sein de cette tradition qui va d'Aristote à Hiéroclès, l'exposé du *De officiis*

⁶⁸ Cic., *Off.*, 3.7 ; 3.20.

⁶⁹ Traduction Testard 1965.

⁷⁰ Voir Arist., *EN*, 8.14.1162a15-20 et supra 1.3.

⁷¹ Cf. Cic., *Off.*, 1.11 et *Tusc.*, 4.70, où Cicéron juge contre-nature les relations homosexuelles. Sur ce point, voir Luciani 2016, 357-374.

⁷² Voir Cic., *Fin.*, 3.16-17 ; *Off.*, 1.12 ; D.L. 7.85-86. Sur cette théorie, qui vise à intégrer la vertu aux tendances naturelles des êtres rationnels et à montrer le lien entre moralité et instinct de conservation, voir Inwood 1999, 677-682 ; Radice 2000 ; Reydam-Schils 2002, 221-251 ; Vimercati 2004, 118-129.

⁷³ Sur le contexte et les enjeux du *De officiis*, voir Luciani 2013, 39-59.

⁷⁴ Voir Cic., *Off.*, 1.12. Sur la différence entre la définition du *De officiis* et celle qui est attribuée à Caton dans le *De finibus* (3.62-63), voir Lévy 1992, 526-535 : pour répondre aux objections de l'académicien Carnéade, Panétius avait souligné plus concrètement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs la singularité humaine dans le processus d'appropriation.

⁷⁵ Hierocl. ap. Stob. 4.671.7-673.11 (= 57G Long & Sedley 2001). Sur ce philosophe stoïcien, qui vécut au 2^e s. de notre ère, voir Ramelli 2009 et Gourinat 2016.

présente au moins deux particularités notables : dans le modèle social de Panétius-Cicéron, d'une part, le noyau social originel est constitué par le *coniugium*, qui précède logiquement et chronologiquement la naissance des enfants⁷⁶ ; d'autre part, l'extension des liens affectifs est limitée au cadre de la cité. Le Romain Cicéron ne reprend pas à son compte le cosmopolitisme stoïcien qui s'étend à l'ensemble de la communauté humaine. L'union matrimoniale, qui joue un rôle essentiel dans le développement des liens d'affection et des relations de justice entre les citoyens, est valorisée en tant que *seminarium rei publicae*. Ce dernier point est à mettre en relation avec un fragment du *De republica*, qui présente une critique de la doctrine platonicienne (et stoïcienne) relative à la communauté des femmes⁷⁷. Reprenant les critiques d'Aristote à l'égard du collectivisme de Platon, le locuteur note que la communauté des femmes aboutirait en supprimant les liens familiaux à saper les fondements de la sociabilité humaine. Cette théorie ancienne, qui semble avoir été rapidement abandonnée par les successeurs de Chrysippe, ne trouvera du reste aucun défenseur sérieux parmi les stoïciens romains. Comme en témoigne l'œuvre philosophique de Cicéron, elle s'était révélée, à l'usage, totalement irrecevable à la fois au plan pratique et au plan théorique : non seulement elle se heurtait aux valeurs du *mos maiorum*, mais elle était incompatible avec le rôle attribué au mariage dans l'éthique stoïcienne en relation avec la doctrine de l'οἰκείωσις.

Lucrece et Cicéron ne reprennent donc pas véritablement à leur compte les débats qui avaient cours dans les écoles hellénistiques concernant l'opportunité du mariage. Au sein de l'élite politique romaine, à laquelle sont liées, de façon différente, les deux philosophes, le *coniugium* est une institution dont la légitimité sociale ne souffre aucune remise en cause. La question est de savoir comment penser le mariage en termes philosophiques ou comment interpréter voire théoriser les pratiques matrimoniales au prisme des différents systèmes. Dans cette perspective, l'épicurien Lucrece, sans ignorer les vertus civilisatrices de la vie familiale, envisage le mariage dans une perspective individuelle, en lien avec la question de la sexualité et de la passion amoureuse. Dans ce cadre, il évoque une forme de conjugalité apaisée qui peut être rapprochée l'amitié. De son côté, le consulaire Cicéron concentre son attention sur les aspects politiques du *coniugium*. En dépit de son admiration pour Socrate et Platon, il adopte en la matière le point de vue des stoïciens moyens comme Panétius, parce qu'il est conforme à la tradition romaine et aux valeurs civiques qu'il cherche à promouvoir. Il faudra attendre encore un siècle pour que soit théorisée la synthèse entre ces deux aspects.

4. La théorisation du mariage dans le stoïcisme impérial

C'est incontestablement au sein du stoïcisme impérial que la réflexion philosophique sur le mariage atteint son point d'orgue, notamment chez Sénèque, Musonius Rufus et Hiéroclès, qui contribueront à renouveler l'image du couple. Cependant, le changement de représentation ne fut ni aussi brutal ni aussi radical qu'on pourrait le penser. De fait, l'émergence de cette nouvelle morale conjugale n'impliqua nullement l'abolition des conceptions traditionnelles, que les lois d'Auguste, axées sur la procréation et la pureté du sang romain, visaient précisément à promouvoir⁷⁸. D'autre part, force est de constater que la réflexion stoïcienne sur la valeur éthique du mariage est bien antérieure à l'instauration du Principat. Sous l'effet d'une double nécessité, polémique et théorique, elle avait été engagée dès le deuxième siècle avant notre ère par Antipater de Tarse : il s'agissait, d'une part, de répondre aux critiques formulées par les épicuriens et, d'autre part, d'articuler mariage et

⁷⁶ Voir Laurand 2014, 375.

⁷⁷ Cic., *Rep.*, 4.5.5.

⁷⁸ Bénabou 1987, 1258.

développement d'une éthique du sujet.

4.1. Antipater de Tarse : la promotion philosophique du mariage

Antipater de Tarse, qui fut le successeur de Diogène de Babylone à la tête du Portique (150-129) et le maître de Panétius, avait consacré au mariage deux traités spécifiques, qui ont été conservés par Jean Stobée sous forme fragmentaire⁷⁹. Ces ouvrages, intitulés *Sur la vie en commun avec une femme* et *Sur le mariage*, donnent lieu à une valorisation explicite du mariage, qui, conformément à l'enseignement de Zénon, est assimilé à un devoir moyen : l'homme doit se marier pour servir sa patrie et honorer les dieux. Face aux contempteurs de l'institution matrimoniale, Antipater affirme qu'une maison dépourvue de femme et d'enfants est incomplète et que la vie maritale est non seulement supportable mais agréable car la femme apporte une aide précieuse à son mari dans la gestion de la maison et lui permet de se consacrer à la politique ou à la philosophie. Dans le fragment 63, le scholarque analyse la nature de l'union conjugale, qu'il définit comme une forme de *φιλία* fondée sur l'union totale des biens, des corps et des âmes⁸⁰. Le lien entre les époux est désigné par le terme *κρᾶσις*, qui correspond à une fusion totale comme celle du vin et de l'eau, par opposition au substantif *μίξις*, qui renvoie à une juxtaposition d'éléments. Le mariage n'est pas seulement envisagé dans une perspective économique et politique, mais au plan de l'intériorité et de la sérénité⁸¹ : loin de constituer une menace pour l'autarcie du sage, la vie conjugale devient aux yeux d'Antipater un facteur d'équilibre et un vecteur de progrès moral.

Cette profession de foi en faveur du mariage, qui prend souvent la forme d'une réfutation, s'inscrit très probablement dans le contexte d'une polémique contre les épicuriens, qui, en relation à la quête d'ataraxie, insistaient sur les inconvénients du mariage. L'orientation éthique de ces critiques a pu inciter les héritiers de Zénon à approfondir leur propre réflexion sur la nature des relations conjugales pour défendre l'institution. Cependant, cette vision positive du mariage est également à mettre en relation avec l'intérêt porté par les médio-stoïciens à la figure du progressant et à la notion de devoir moyen⁸² : il n'est plus question de savoir si le sage doit se marier, car cela est pour lui indifférent, mais si le mariage peut guider un simple homme de bien sur la voie de la sagesse. Cependant, il convient de noter que le point de vue adopté reste exclusivement masculin : c'est à l'intention du futur mari qu'Antipater donne des conseils pour le choix d'une épouse et décrit les bienfaits qu'il pourra tirer de l'union conjugale.

4.2. Sénèque : l'éthique conjugale

La position de Sénèque, qui, en dehors du *De matrimonio* qui lui est attribué⁸³, ne s'est pas penché spécifiquement sur la question, semble avoir été plus nuancée que celle d'Antipater⁸⁴. Or le traité sur le mariage, qui n'a pas été conservé, a fait l'objet de reconstructions nécessairement hypothétiques à partir du témoignage de Jérôme dans le

⁷⁹ *SFV*, 3.Ant.62 (ap. Stob., *Fl.*, 50.13), p. 254, 5-22 et *SFV*, 3.Ant.63 (ap. Stob., *Fl.*, 67.25) p. 254, 25-257, 10). Pour une analyse détaillée du contenu de ces deux traités, voir Ramelli 2000, 147-148 ; 2016, 164-165.

⁸⁰ *SFV* 3.Ant.63, p. 255, l. 10-18.

⁸¹ *SFV* 3.Ant.63, p. 255, l. 20-25 et l'analyse de Torre 2001, 24-25.

⁸² Voir Cic., *Off.*, 1.46 ; 3.13-15. Cette orientation fut particulièrement marquée chez Panétius, qui semble avoir évité de se référer à la figure du sage comme guide de comportement (Sen., *Ep.*, 116.5-6), voir Vimercati, 2004, 160-162.

⁸³ Fragments édités par Haase 1843-1848 ; Bickel 1915 ; Vottero 1998.

⁸⁴ Voir Reydam-Schils 2005, 167-169.

Contre Jovinien, ouvrage hostile au mariage⁸⁵. Dans ces conditions, il est délicat de tirer des fragments, auxquels se mêle intimement la voix du chrétien, une leçon sénèqueenne sur le mariage⁸⁶. Néanmoins, parmi les fragments dont l'attribution à Sénèque ne fait pas de doute, figurent plusieurs éloges de la *pudicitia*, reine des vertus féminines⁸⁷, une condamnation de l'adultère et des mœurs contemporaines⁸⁸ ainsi qu'une mise en garde contre les dangers de l'amour-passion, y compris entre des époux⁸⁹. Ces extraits, que Jérôme n'a probablement pas sélectionnés en raison de leur originalité, sont en conformité à la fois avec la morale véto-stoïcienne et avec le *mos maiorum*. De manière générale, tout en considérant que le sage doit prendre femme (*Ep.*, 9.17), Sénèque n'ignore pas les désagréments de la vie conjugale (*Ben.*, 1.1.10 ; *Ep.*, 119.6), mais en souligne également les douceurs. Dans une lettre à Lucilius (*Ep.*, 104), il évoque ainsi l'amour que lui porte son épouse Paulina et le bonheur qu'il en retire. Ayant rejoint sa villa de Nomentum pour recouvrer la santé, le philosophe précise que, malgré son âge avancé, il prend soin de lui-même par égard pour son épouse, qui se fait pour lui un tendre souci :

Indulgendum est enim honestis adfectibus (...) Hoc quoque imperet sibi animus, ubi utilitas suorum exigit, nec tantum si uult mori, sed si coepit, intermittat et se suis commodet. (...) (5) Habet praeterea in se non mediocre ista res gaudium et mercedem; quid enim iucundius quam uxori tam carum esse ut propter hoc tibi carior fias ? (*Sen., Ep.*, 104.3-5)

"Il faut en effet condescendre aux légitimes affections (...) Quand l'intérêt des siens l'exige, l'âme doit se contraindre et ne pas se dérober aux siens, même si elle a envie de mourir, même si elle a commencé à mourir (...). Au reste cela comporte beaucoup de joie, et bon salaire. Car est-il rien de plus agréable que de se voir chéri de sa femme au point d'en devenir plus cher à soi-même ?"⁹⁰

Le lien qui unit Sénèque à Paulina s'inscrit dans un processus vertueux de circularité affective, qui renvoie à la doctrine de l'οικειώσις. Cependant, le verbe *indulgere* n'est pas sans évoquer la condescendance de Lucrèce à l'égard des *mulierculae*⁹¹. Cette anecdote personnelle, qui évoque une séparation provisoire mais salutaire, traduit en effet une vision ambivalente de la vie familiale⁹² : Sénèque déplore de ne pouvoir obtenir de Paulina, dont l'existence est suspendue à la sienne, qu'elle modère ses sentiments de façon à les rendre plus conformes à la raison. Le philosophe tire parti de l'épisode pour s'interroger sur les relations interpersonnelles et rechercher un juste équilibre entre attachement à autrui et indépendance affective, qui permet de supporter la perte des êtres chers⁹³. Cependant, Paulina, touchante illustration de l'*impotentia* traditionnellement assignée au sexe féminin, n'est pas partie prenante de cette réflexion autocentrée sur le progrès moral. Elle n'est aucunement représentée comme une élève et encore moins comme une partenaire philosophique de Sénèque⁹⁴.

C'est pourquoi il est hasardeux de se fonder sur le témoignage de Tacite concernant le

⁸⁵ Sur les problèmes posés par la reconstitution du *De matrimonio*, voir Torre 2000 ; Delarue 2001, 163-187.

⁸⁶ Voir Delarue 2001, 167.

⁸⁷ Fragments 43 et 50 Vottero.

⁸⁸ Fragments 28 et 36 Vottero, cf. *Sen., Ben.*, 1.9.3-5 ; *Helv.*, 16.3.

⁸⁹ Fragment 26 Vottero.

⁹⁰ Trad. Noblot revue par Veyne 1993.

⁹¹ Voir *Lucr.* 4.1279 et supra 3.1.

⁹² Gloyn 2014, 259-262 : « On the one hand, Paulina's love revigorates Seneca's care for himself ; on the other, he has to run away from her to Nomentum to regain his mental clarity and sense of self ».

⁹³ Voir Reydams-Schils 2005, 171.

⁹⁴ *Sen., Ep.*, 104.2 : *ego ab illa non impetro, ut me fortius amet*. Sur la signification de l'épisode, voir Harich 1994, 354-359.

suicide des deux époux pour affirmer que Sénèque promeut une conception égalitaire des relations au sein du couple⁹⁵. Au contraire, Sénèque, tout en admettant que les femmes possèdent les mêmes aptitudes à la vertu que les hommes, ne se départit pas d'une vision essentialiste de la nature féminine, dont on trouve confirmation dans les fragments du *De matrimonio*⁹⁶. D'autant plus étonnante est alors la position du stoïcien, qui exige des hommes la même fidélité que celle qui est imposée aux femmes par la tradition romaine et les lois d'Auguste. Ce refus de l'asymétrie en matière de morale sexuelle est formulé à plusieurs reprises⁹⁷, notamment dans le cadre d'une réflexion sur l'utilité des *praecepta* :

Scis inprobum esse qui ab uxore pudicitiam exigit, ipse alienarum corruptor uxorum ; scis ut illi nil cum adultero, sic tibi nil esse debere cum paelice, et non facis. (Sen., *Ep.*, 94.26)

"Tu sais qu'il est malhonnête celui qui exige de sa femme la chasteté quand il séduit lui-même celle des autres ; tu sais que, comme il est interdit à elle d'avoir un amant, il t'est pareillement interdit d'avoir une maîtresse, et tu n'en fais rien".

S'il s'ancre dans la condamnation de l'adultère, cet impératif de symétrie, dont Sénèque souligne l'écart par rapport à l'usage courant, ne traduit pas l'émergence d'une pensée féministe au sein du stoïcisme impérial⁹⁸. Il renvoie, d'une part, au principe de réciprocité des devoirs, qui conduit à condamner pareillement toute perversion du lien conjugal, qu'elle soit le fait d'un homme ou d'une femme⁹⁹. Il s'inscrit, d'autre part, dans la perspective éthique du progressant, qui doit parvenir à la maîtrise de soi par la domination des passions. Ainsi Sénèque attend-il du *bonus uir* qu'il se garde de tout désir excessif et circonscrive sa sexualité à la sphère des "bons affects", qui sont conformes à la raison¹⁰⁰.

Le mariage reste donc pour Sénèque un devoir moyen, qui trouve une justification dans les modes traditionnels de sociabilité. Cependant, le philosophe se distingue en élaborant une éthique du lien conjugal, fondée sur une réciprocité des devoirs. Bien que les relations conjugales ne soient pas conçues en termes d'égalité entre les sexes, l'exigence symétrique de fidélité, qui constitue une nouveauté en contexte romain, tend à souligner la responsabilité mutuelle des époux et à assimiler le mariage à un engagement moral¹⁰¹.

4.3. Musonius Rufus, inventeur de la conjugalité philosophique

Mais la réflexion stoïcienne sur le mariage trouve son aboutissement chez Musonius Rufus, et notamment dans les diatribes rédigées par un de ses disciples à partir de ses leçons¹⁰². Ce chevalier romain d'origine étrusque, dont le floruit se situe sous Néron et

⁹⁵ Voir Tac., *Ann.*, 15.63-64. Contra Gloyn 2017, 76-106 et particulièrement p. 101-104. Sur la présentation de la *mors Senecae* chez Tacite et son interprétation par Montaigne, voir Harich 1994, 359-365.

⁹⁶ La nature féminine est jugée généralement plus faible et plus sujette aux passions (Sen., *Marc.*, 7.3 ; 11.1 ; *Helv.*, 16.1-2 ; *Clem.*, 1.5.5 ; 2.5.1 ; *Const.*, 14.1). C'est pourquoi les épouses doivent obéir à leur mari (*Const.*, 1.1). Les vertus féminines, liées à la *pudicitia*, diffèrent des vertus masculines (Sen., *Helv.*, 16.3-5 ; 19.6-7 ; *De matrimonio*, 43 et 50). Sur ce point, voir Reydamas-Shils 2005, 167-168, à qui cette analyse est redevable.

⁹⁷ Voir aussi Sen., *Ir.*, 2.28.7 ; *Ep.*, 95.37.

⁹⁸ Voir Engel 2003, 267-288 et particulièrement p. 285-286.

⁹⁹ Sen., *Ben.*, 2.18.2.

¹⁰⁰ Sur la distinction théorique entre les *perturbationes animi* et les *εὐπάθειαι* ou *constantiae*, voir D.L. 7.116 (= 65F Long et Sedley 2001), Cic., *Tusc.*, 4.12-13 ; Andronic. Rhod., *De passionibus*, 6 et l'exposé de Husson 2009, 125-126.

¹⁰¹ Cette interprétation est confirmée par l'analyse des tragédies de Sénèque, qui suggère, dans les crimes conjugaux, un partage de responsabilités entre les deux époux : trahison de la part des héros, « surinvestissement affectif » des héroïnes comme Médée ou Phèdre, voir Leroux 2008, 169-189.

¹⁰² Les fragments conservés de Musonius, édités par Hense 1905, ont été traduits en français par Jagu 1979.

Titus¹⁰³, est le premier philosophe à faire de l'institution matrimoniale un enjeu philosophique majeur en lien avec le "souci de soi"¹⁰⁴. Dans le prolongement de la réflexion engagée par Antipater de Tarse et, à la différence de Sénèque, il valorise la vie conjugale sans aucune ambiguïté dans les dissertations 12, 13, 14 et 15¹⁰⁵. Conformément à la doctrine du Portique, Musonius Rufus envisage le mariage, considéré comme condition de la famille, principe de la cité et matrice de toute société, comme un devoir, dont l'objectif premier est la procréation¹⁰⁶. Dans cette perspective, il considère que le philosophe, dont la vie constitue un exemple pour les autres, doit naturellement se marier¹⁰⁷. Soucieux de promouvoir les vertus stoïciennes de tempérance et de justice, Musonius élabore une morale sexuelle restrictive, prohibant non seulement toute forme de sexualité extra-conjugale mais aussi toute relation charnelle entre époux qui viserait uniquement au plaisir et non à la reproduction¹⁰⁸.

Cette exigence à l'égard des ἀφροδίσια, qui est proche de la position défendue par Sénèque, permet de préciser le rapport du philosophe à la législation romaine sur le mariage : en dépit d'une incontestable convergence avec les lois augustéennes en faveur du mariage et de la natalité, la vision de Musonius s'en distingue par l'attention portée à la nature de la relation conjugale. Si le but du mariage réside bien, à ses yeux, dans la procréation, sa fin ultime consiste dans la communauté (κοινωνία) des époux¹⁰⁹. Musonius insiste en effet dans la diatribe 13a sur la vie en commun (συνβίωσις) et la mutuelle sollicitude (κηδεμονία) entre mari et femme¹¹⁰, faisant de la conjugalité, qui est fondée sur la vertu, la plus haute forme d'amitié¹¹¹. Les époux rivalisent de vertu et se soutiennent tour à tour sur la voie du progrès moral¹¹². Comme le note à juste titre Valéry Laurand, "le mariage apparaît comme un lien privilégié pour la progression vers la vertu, parce que la relation des deux époux à cette caractéristique que chacun des deux s'emploie à rendre l'autre plus vertueux (ou plus proche de la vertu) et chacun, dans le même temps, y trouve son bien : par réciprocité, chacun progresse lui-même"¹¹³.

Cette vision de la conjugalité comme partenariat philosophique se traduit par une conception égalitaire des relations entre époux. Peut-être sous l'influence de la culture étrusque, dans laquelle les femmes semblent avoir, depuis l'époque hellénistique, joui d'un meilleur statut qu'à Rome, Musonius ne cantonne pas l'épouse à un rôle subsidiaire au sein du couple¹¹⁴ : la même fidélité est exigée de la part des deux époux¹¹⁵, les femmes, qui possèdent

Voir aussi la traduction italienne commentée de Ramelli 2001.

¹⁰³ Sur le parcours de ce maître de philosophie, connu pour son engagement politique, voir Ramelli 2001 ; Goulet-Cazé 2005b, 555-572 ; Laurand 2014, 26-30 ; Dottarelli 2015.

¹⁰⁴ Voir Ramelli 2000 ; Torre 2001, 28-34 ; Reydams-Schils 2005, 150-159 ; Laurand 2014, 251-340 ; Dottarelli 116-146.

¹⁰⁵ Ces diatribes abordent respectivement les questions suivantes : "Les plaisirs de l'amour", "Quelle est la fin principale du mariage ?", "Le mariage est-il un obstacle à l'état de philosophe ?" et "L'exposition des nouveau-nés".

¹⁰⁶ Muson. 14, p. 73, l. 10-15.

¹⁰⁷ Muson. 14, p. 71, l. 8-11.

¹⁰⁸ Muson. 12, p. 63, l. 17-p. 65, l. 10.

¹⁰⁹ Voir Foucault 1984, 2, 202-204 ; Laurand 2008, 147-166. Cette interprétation est confirmée par le fait que Musonius remet en cause les usages stratégiques du mariage (13b) : quand il s'agit de choisir un conjoint, il ne faut regarder ni la richesse ni la noblesse mais privilégier les qualités morales : compatibilité des caractères et prédispositions à la vertu.

¹¹⁰ Muson. 13a, p. 68, l. 5-9.

¹¹¹ Muson. 14, p. 73, l. 17-p. 74, l. 12 et les analyses convaincantes de Laurand 2014, 266-272.

¹¹² Muson. 13a, p. 68, l. 9-13.

¹¹³ Laurand 2014, 297.

¹¹⁴ Voir Ramelli 2001, 151-152 et note 16 ; Dottarelli 2016, 123-132.

¹¹⁵ Muson. 12, p. 65, l. 11-p. 66, l. 13.

les mêmes qualités que les hommes, doivent recevoir la même éducation afin de pouvoir également pratiquer la philosophie car la vertu est identique pour les deux sexes, même si elle peut prendre différentes formes¹¹⁶. De même, bien que les tâches soient traditionnellement attribuées en fonction des aptitudes physique, "tous les travaux humains relèvent également des hommes et des femmes" de sorte que les rôles peuvent être occasionnellement intervertis selon les circonstances¹¹⁷.

Le stoïcien romain tend donc à s'écarter du modèle conjugal traditionnel : à la différence du Grec Antipater, il ne fait pas sien le principe selon lequel le mari gouverne sa femme et organise la vie de la maison autour de ses propres activités et aspirations¹¹⁸. Il met davantage l'accent sur la symétrie et la réciprocité des relations conjugales et, ouvrant la voie à Hiéroclès, il transfère au mariage les valeurs de la *φιλία* philosophique¹¹⁹.

À l'issue de ce parcours, il apparaît que l'acclimatation du stoïcisme en milieu romain a favorisé l'émergence d'une réflexion sur le mariage, qui est devenu un sujet philosophique à part entière. Dans ce contexte, les héritiers de Chrysippe ont été conduits à abandonner le modèle communautaire de Platon et de Zénon, pour promouvoir, dans le sillage d'Aristote, un schéma plus conforme à la moralité commune et au *mos maiorum*. Cependant, on a vu que cette évolution, loin de se réduire à un effet conjoncturel, obéissait également à une nécessité théorique liée aux orientations éthiques prises par les scholarques du Portique. Le témoignage de Cicéron a révélé l'importance progressive revêtue par l'institution matrimoniale dans l'économie interne du système. Il n'est pas surprenant que l'union conjugale, qui se situe à l'interface du collectif et du privé, de la politique et de l'éthique, ait joué un rôle primordial dans la doctrine de l'*οικείωσις*, et notamment dans l'articulation entre *οικείωσις* individuelle et *οικείωσις* sociale. Maillon essentiel dans la chaîne qui conduit de l'*amor sui* à l'amour du genre humain, et qui articule tendance et rationalité, le mariage devait aussi prendre une place centrale dans les développements sur les devoirs moyens en lien avec la figure du progressant valorisée par le médiostoïcisme. Dans cette perspective, la dimension socio-politique de l'institution impliquait l'élaboration d'un modèle conjugal compatible avec la vocation thérapeutique de la philosophie hellénistique et l'importance attribuée au progrès moral. En dépit de leur méfiance à l'égard de l'institution matrimoniale, les épicuriens avaient également contribué au débat. Le poète Lucrèce, dans le cadre d'une ample réflexion sur l'amour et la sexualité, avait défini les conditions de possibilité d'une relation affective stable au sein du couple. Sans renvoyer stricto sensu à l'union conjugale, le scénario esquissé au quatrième chant du *De rerum natura* suggérait une alternative à la passion amoureuse sous la forme d'un lien associant amour et amitié. La notion de conjugalité, progressivement théorisée au sein du Portique par Antipater, Musonius Rufus et Hiéroclès, représente, en quelque sorte, la synthèse des aspects complémentaires pris en charge par les deux philosophes romains : versant socio-politique, orienté vers l'extériorité pour Cicéron ; versant individuel, orienté vers l'intériorité pour Lucrèce. Cette vision synthétique, qui répondait dans une certaine mesure aux aspirations personnelles des Romains de la période, modifia de façon non négligeable l'axiologie stoïcienne en privilégiant la conjugalité au détriment de l'amitié philosophique et en faisant du mariage un nouveau paradigme éthique¹²⁰. Il est difficile de mesurer à quel point la conception stoïcienne modifia les pratiques sociales, en dehors peut-

¹¹⁶ Muson. 3 et 4.

¹¹⁷ Muson. 4, p. 16, l. 16-p. 17, l. 20.

¹¹⁸ Voir Reydam-Schils 2005, 156-158.

¹¹⁹ Voir Ramelli 2016, 157-167.

¹²⁰ Voir Veillard 2009, 205.

être de celles des philosophes eux-mêmes, mais elle exerça une notable influence sur la morale familiale chrétienne. Fondée sur une approche moralisante et restrictive de la sexualité, cette légitimation philosophique du mariage constitue un legs majeur du Portique aux sociétés occidentales.